

LAS ANTINOMIAS DE LA MORAL EN EL MUNDO ADMINISTRADO SEGÚN THEODOR W. ADORNO

Antinomies of Morality in the Administered World in Theodor W. Adorno

CHAXIRAXI ESCUELA*

cescuela@ull.edu.es

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 3 de octubre de 2021

RESUMEN

El trabajo se propone analizar algunos momentos que vertebran la reflexión moral de Adorno a partir de su concepción materialista de la filosofía y su revisión de la pregunta por la posibilidad de la praxis en medio del mundo administrado. El impulso materialista de su filosofía se dirige al descubrimiento de los mecanismos que se ocultan en la socialización racional y que dan cuenta del "bloqueo de la libertad" y la progresiva liquidación del individuo. Por eso, la búsqueda de las formas adecuadas del pensar y el actuar en medio del mundo administrado se convierte, desde muy temprano, en el motivo fundamental que guiaría su producción filosófica.

Palabras clave: mundo administrado, libertad, acción moral, materialismo, praxis.

ABSTRACT

This paper proposes to analyze some central moments of Adorno's moral reflection based on his materialist conception of philosophy and his question of the possibility of praxis in the administered world. The materialistic impulse of his philosophy is aimed at the discovery of hidden mechanics in rational socialization that means the "blocking of freedom" and the progressive liquidation of the individual. The search for adequate ways of thinking and acting in the administered world became the fundamental motive in Adorno's works.

Keywords: administered world, freedom, moral action, materialism, praxis.

* Universidad de la Laguna.

I

Entre las líneas de interpretación de la obra de Adorno que dominaron durante la década de los ochenta destaca aquella que presentaba su pensamiento como una implacable ontología negativa de la historia que no dejaba salida a la razón en términos teóricos o prácticos. En *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas diagnostica en el frankfurtiano un “asentimiento sarcástico al escepticismo ético” (1993: 136) donde tenía lugar la liquidación total de los potenciales normativos y transformadores que se encontraban disponibles frente a la fuerza ciega de la razón con arreglo a fines. Esto lo traduce en la imposibilidad de encontrar asideros en la filosofía adorniana para elaborar una propuesta moral impulsora del proyecto emancipador de la Ilustración, lo cual le conduce a permanecer en el callejón sin salida de la crítica a la racionalidad instrumental. Las abundantes lecturas que desde entonces han insistido en la resignación teórica y práctica de Adorno han conducido en algunos casos a simplificaciones interpretativas que no solo ensombrecen la complejidad de su obra, sino que también dinamitan la unidad que formaban sus intereses en una amalgama de contenidos aparentemente desconectados entre sí. El derrotismo al que aparentemente conducía su crítica a la razón convertía en imposible la tarea de elaborar una ética, de ahí que su aportación a los problemas morales y políticos haya sido uno de los temas más desentendidos por la bibliografía especializada.

Es cierto que no es posible encontrar en la obra adorniana una construcción clásica de los temas propios de una teoría ética, algo como una reflexión sistemática sobre las virtudes morales o sobre los fundamentos normativos de los enunciados éticos. Sin embargo, esta ausencia obedece al deseo de partir de la propia determinación negativa y materialista de una filosofía que, en su resistencia a la sistematización, se presenta bajo la forma de una metamoral capaz de reflexionar sobre sus propias condiciones de realización. Se trata, por tanto, de abordar la preocupación de Adorno por lo moral poniéndola en relación con la pregunta por las posibilidades de la libertad y la emancipación, en un momento en el que ambas se encontraban en estado crítico. Esto va a significar insertar su revisión de los problemas morales fundamentales en una perspectiva más amplia que tiene que ver con los análisis sociales y la reinterpretación de la crítica materialista al mundo administrado.

II

Uno de los principales desafíos a los que hace frente la Teoría Crítica es el de mantener las aspiraciones de libertad y autonomía en un momento histórico en el que no resultaban evidentes por sí mismas. Abordar el diagnóstico de la autodestrucción de la Ilustración significa dar una respuesta a la situación de crisis en la que habían entrado las aspiraciones sociales de emancipación, una vez extinguidas las ilusiones que albergaba la modernidad con respecto a los individuos y a sus posibilidades de realización. Los procesos de transformación generados tras la desintegración de las herencias del mundo burgués no abrieron la puerta al triunfo de la historia humana sobre la coacción natural, sino a un modelo social generador de formas de coerción distintas a las conocidas hasta el momento. Si la tarea propia de una teoría crítica pasaba por el interés en la organización racional de la actividad humana, también asumen como auténtico motivo de la tradición materialista el deseo de liberar a los individuos de las relaciones que obstaculizan su camino hacia la emancipación. Hacer cumplir la promesa de una humanidad emancipada siguiendo la herencia de Marx, significa orientar los esfuerzos teóricos y prácticos bajo el imperativo moral de “derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado” (Marx, 1976: 385).

La reactualización de las promesas de libertad y justicia a partir de una revisión de las causas del fracaso de la revolución transformadora se convierte en el motivo fundamental que guía los trabajos de los teóricos críticos hacia la recuperación de los impulsos originarios de la tradición ilustrada que iba de Kant a Marx. Pero el análisis de esta nueva realidad no sólo demanda un diagnóstico del presente a partir de las consecuencias que había generado el incumplimiento de las promesas modernas de racionalidad y libertad. También el desafío de plantear de una manera distinta la pregunta por el carácter vinculante de la teoría y la acción. La irracionalidad de la sociedad burguesa en su fase tardía se resistía a ser comprendida, de ahí que hubiera que actualizar con urgencia el contenido emancipador de la tradición materialista para hacerlo relevante en medio de una situación histórica transformada.

Los teóricos críticos fueron testigos del hundimiento de la fase liberal del capitalismo que daba lugar al incremento de formas de organización y de tecnificación sobre todos los ámbitos de la sociedad, y donde los individuos veían reducido su papel al de simples objetos al servicio de la administración. Son conocidas las dis-

usiones que tuvieron lugar en el Instituto durante los años de exilio norteamericano acerca de la forma de entender la transformación del capitalismo liberal hacia uno del tipo monopolista. En el centro de estas discusiones se situaba el diagnóstico realizado por Pollock sobre el régimen nacionalsocialista alemán como un “capitalismo de estado” basado en la radicalización del dominio estatal sobre la economía. La tesis de que el Estado autoritario se revelaba como una nueva fase en el desarrollo del capitalismo liberal, conduce a Horkheimer a la identificación entre liberalismo y fascismo. “Quien no quiera hablar de capitalismo”, apunta, “también debe callar sobre el fascismo” (Horkheimer, 1988: 308-309). Desaparecida la separación del siglo anterior entre la esfera económica y la política, se produce la progresiva sustitución del carácter azaroso de las leyes mercantiles, por los problemas derivados de la planificación política a manos de un aparato administrativo totalitario, en el que los modos de proceder se mimetizan con los industriales, pues “se extienden de manera económicamente forzosa a sectores de la producción material, a la administración, a la esfera de distribución y a lo que se denomina cultura” (Adorno, 2003a: 361).

La entera socialización racional con arreglo a fines es percibida como un poder natural que amenaza sobre los individuos bajo la tendencia a una administración creciente por parte de los *rackets* monopolistas (Cfr. Hernández y Marzán, 2021). Por eso, pese a las discrepancias en su interpretación y a las diferentes formas en la que fue asumido por los miembros del Instituto, la discusión con las tesis de Pollock fueron determinantes en la forma de comprender los nuevos procesos de transformación social y económica. Y es que el diagnóstico ponía de manifiesto la urgencia de leer de manera distinta el motivo marxiano de superar la necesidad ciega que pesaba sobre los sujetos. En medio del desarrollo político y económico de las sociedades europea y norteamericana se confirmaba la consolidación de tendencias autoritarias. Los cambios producidos en el sistema económico liberal daban paso a la aparición de los grandes *trust* empresariales, la extensión de la tecnificación, la progresiva masificación del consumo o la industria de la cultura y el entretenimiento. Si bien las categorías de análisis marxiano habían sido adecuadas para comprender el potencial del desarrollo de la fase liberal del capitalismo, las nuevas formas de integración social daban por incumplido el pronóstico acerca de la desarticulación automática de las relaciones dominantes de producción.

“Esta sociedad ha encontrado medios y vías para canalizar y mantener en su cauce el progreso sin fin de las fuerzas productivas, de manera que la equiva-

lencia –que todavía era obvia en Marx– entre el progreso de las fuerzas productivas y la liberación de la humanidad ya no vale, en todo caso, de esa manera. De este modo, ya no puede esperarse que la historia de la humanidad se mueva por sí misma hacia el estado correcto y que solo, por así decirlo, se necesite de una sacudida en los bastidores para que todo esté en orden (Adorno, 2007: 76).

Los análisis de los teóricos críticos coinciden en señalar la inversión que tiene lugar en las formas de reproducción del capital, cuando se independiza respecto a los individuos que lo ejercen (Cfr. Zamora, 2011: 80). La síntesis social que parecía garantizar la supervivencia de los individuos termina por adoptar la forma de una objetividad total que, paradójicamente, pone trabas al desarrollo de las potencialidades individuales. El aparato que permite la reproducción de la vida coincide con el que la obstaculiza, pues refleja las mismas relaciones de dominación en medio de las cuales el individuo desaparece integrado en una estructura funcional y antagonista que degrada su vida.

III

Adorno usa la expresión “mundo administrado” para referirse a procesos de desintegración y de funcionalización que tienen lugar como consecuencia de la entrada del capitalismo en una fase de transformación posliberal. Esta expresión, acuñada por primera vez en una conferencia radiofónica de 1950 junto a Horkheimer y Eugen Kogon, pretendía poner de manifiesto la extensión de la organización económica y administrativa sobre todos los ámbitos de la sociedad, que atravesaba incluso las rendijas de lo que en una fase anterior todavía parecía mantenerse a salvo por referirse a una esfera de intimidad. Era urgente, pues, seguir reflexionando sobre el estado de impotencia en el que se encuentra individuo en medio de un modelo de reproducción social basado en la administración y la integración total:

“Uno tiene la sensación de que la gran mayoría de las personas hace tiempo que se han reducido a meras funciones dentro de la monstruosa maquinaria social en la que todos estamos atrapados. Quizás podría formularse asegurando que ya no hay vida en el sentido que la palabra vida implica para todos nosotros. Como dijo el poeta Ferdinand Kürnberger en el siglo XIX: ‘La vida no vive’. Este fenómeno que trato de explicar me parece que puede ser entendido como la transición del mundo entero, de toda la vida, en un sistema de administración,

en un cierto tipo de control dispuesto desde arriba” (Horkheimer y Adorno, 1989: 123).

Continúa aquí con algunas de las tesis que había desarrollado en trabajos anteriores en los que denunciaba de qué manera el endurecimiento progresivo de las formas de coerción que tiene lugar en el capitalismo avanzado había conducido a una tendencia social desintegradora en la que su forma de abstracción y nivelación industrial acababa por imprimirse sobre los individuos y sus relaciones¹. Se trataba, pues, de explicar la causa del sufrimiento humano no sólo como el resultado inmediato de la lógica económica del sistema capitalista, sino también de unos procesos de reproducción social que tienen lugar en medio de la “petrificación orgánica del mundo” (Adorno, 2003b:444). Analizar, finalmente, la forma en la que estos procesos de socialización y de integración total terminaban por atravesar y reproducirse en el interior de los individuos, transformándolos, significaba también pensar las posibilidades de una verdadera emancipación:

“El individuo parece estar en camino hacia una situación en la que solo puede sobrevivir renunciando a su individualidad, difuminando el límite entre su sí mismo y sus alrededores, y sacrificando la mayor parte de su independencia y autonomía. En grandes sectores de la sociedad ya no existe un “ego” en el sentido tradicional. Sin embargo, como toda la cultura tradicional con la que los educadores desean poner en contacto a las personas presupone y apela al ego, la misma posibilidad de la educación cultural se hace ahora inmensamente problemática” (Adorno, 2006a: 652).

También en los fragmentos de *Minima Moralia* se preguntaba por la posibilidad de seguir hablando de una vida moralmente buena y advertía que “quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que conformarse con estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas” (2003c: 7). Solo es posible estudiar la preformación social de las subjetividades, esto es, la manera en la que las relaciones de dominio y de explotación terminan por reproducirse en el interior de los individuos. La forma en la que lleva a cabo este estudio sobre los contornos en los que se presenta la vida moral alienada es a través de una fisonomía de las formas de vida capitalista. Esto es, un análisis minucioso de la superficie de la vida social, de los gestos, los

¹ Schiller resalta el carácter productivo de la expresión “mundo administrado” para los trabajos de Adorno y Horkheimer durante los años cuarenta y cincuenta. En ella “se relacionan los rasgos fundamentales de la crítica de la razón instrumental y la parte fundamental de una dialéctica negativa” (2014: 144).

hábitos y las costumbres más cotidianas y aparentemente más inofensivas, para descubrir en ellos los rasgos de una sociedad dañada y que daña. Si Benjamin atribuía al historiador materialista la tarea de convertirse en un trapero esforzado en recuperar los fragmentos que habían quedado desatendidos en la escombrera de la historia universal, es posible encontrar en Adorno la apelación a un trapero moral, capaz de buscar en las mutaciones de la máscara social los momentos en los que se dejan ver las huellas deformadas de una sociedad endurecida. Estos tics, parpadeos y muecas revelan la mentira que esconde la aparente serenidad del rostro social, realmente dañado por la fuerza con la que se impone la administración total del mundo. Nuestra relación con los objetos siempre atravesada por la ley de la utilidad y del consumo rápido, el “frío desdén por las cosas que se vuelve contra las personas” (2003c: 42), o el lenguaje reducido a lo meramente cuantificable, son los rasgos de un mundo experiencial empobrecido que acaba de imponerse sobre los individuos. “Un poco más”, apunta en el párrafo “La salud para la muerte”, “y se podría considerar a los que se esfuerzan por mostrar su ágil vitalidad y plena fuerza como cadáveres disecados a los que se les ocultó la noticia de su no del todo efectiva defunción por consideraciones de política demográfica” (2003c: 66).

IV

Acercarnos a la contribución de Adorno al discurso moral significa hacerlo a los contornos de su filosofía materialista capaz de analizar las patologías de la razón y de desvelar las causas que habían conducido a una praxis aplazada indefinidamente. El problema al que debía hacer frente sería el de aplicar a este nuevo estado de progresiva liquidación del individuo los principios de la filosofía materialista clásica, sobre todo los referidos a la forma adecuada de pensar la teoría y la praxis.

Es posible rastrear desde sus trabajos más tempranos el interés por rescatar una comprensión de las tesis materialistas que, liberadas de sus formulaciones dogmáticas, pongan de relieve sus impulsos prácticos y emancipadores. En estos ensayos lamenta el olvido en el que parece haber caído la tradición materialista en el pensamiento contemporáneo que con frecuencia la ha reducido a una cosmovisión o teoría del conocimiento. La pluralidad divergente de versiones que contiene apunta a la necesidad de entender el materialismo en una diversidad de formas y contenidos que surgen como resultado de una concreta toma de posición ante los problemas históricos, sociales y moral concretos. Partiendo de lo que entiende como

«aroma materialista» (1973:170), quiere destacar algunos aspectos que se repiten en las distintas versiones. De un lado, detecta una *tendencia crítica y desenmascaradora* cuando muestra a la primacía del momento espiritual su ser natural. El pensamiento materialista «presenta la cuenta al espíritu convenciéndole de su momento natural y buscando su origen y sus sublimaciones máximas en las necesidades vitales» (1973:128). De otro, encuentra una *tendencia regresiva* cuando, en su intento de desenmascarar el momento ilusorio que se esconde en las filosofías del espíritu, termina por comprender como inmediato el acceso a la realidad. En esta tensión se sitúa la orientación abierta del materialismo moral de Adorno: crítica a la falsa subjetividad (que ve en la imagen de un sujeto absoluto convertido en hipóstasis) y también a la falsa objetividad. El materialismo moral pondrá el acento en el rechazo de la idea de que la moral solo dependa de unas condiciones subjetivas de la acción. Es decir, de nuestra capacidad de guiarnos racionalmente. Es imposible pensar que podemos construir una vida lograda al margen del todo social injusto en el que se desarrolla.

Por eso, si la crisis del idealismo era interpretada por Adorno como la crisis de las pretensiones teóricas de totalidad y sentido, en el caso de la praxis esta indicación se orienta a la imposibilidad de cualquier tipo de anticipación de leyes de carácter universal que determinen las decisiones prácticas de los individuos. La consecuencia de la racionalización de la moral es, pues, una acción “despracticada” (Mentz, 2012: 121). No sólo se frustran las pretensiones de autonomía y de emancipación individual, sino también cualquier intento de actuar *moralmente* en el contexto de una sociedad deshumanizada. Y es que eso exterior que amenaza con aplastar a los impotentes individuos, termina por ser parte de su propia determinación cuando estos “se han convertido en exteriores a sí mismos” (2003b: 451). Si bien se empuja al individuo a mostrar esas propiedades modernas de autonomía, libertad e independencia, al mismo tiempo aparece determinado como un ser para otro, mutilándose en la constante exigencia de adaptación. Los constantes esfuerzos por adaptarse a lo social se pagan con la renuncia pulsional y el aplazamiento de lo inmediato con vistas a la realización de la promesa social. En medio del antagonismo entre libertad y adaptación que tiene lugar en la sociedad burguesa, la representación de un individuo capacitado para realizar una acción moral libre y autónoma entra en complicidad con la reproducción ideológica del estado de cosas dominante. “Cuanto más dispone el yo sobre sí mismo y sobre la naturaleza, más aprende a disponer también sobre sí y tanto más cuestionable se vuelve para él su

propia libertad, precisamente en la medida en que esta reacción arcaica, ni contralada ni conducida aparece como caótica” (2006b: 294-295).

La amenaza de que no hay vida justa en medio de la falsa no solo significa el reconocimiento de la imposibilidad de fórmulas capaces de orientar las acciones del individuo en el mundo. También la conciencia de que una vida lograda depende de la eliminación de la parálisis de lo social. Plantear la pregunta por el despertar de esta parálisis será, por tanto, el punto de partida en el que se enmarca la contribución de Adorno al discurso ético. La posibilidad de actuar en una sociedad deshumanizada y que todavía no ha alcanzado la plena emancipación es, pues, el problema fundamental del que se ocupa su filosofía moral.

V

Se ha señalado en varias ocasiones la inexistencia en Adorno de una filosofía moral acabada, al menos en el sentido de constituir una parte de su sistema filosófico. Sin embargo, también se ha puesto de manifiesto de qué manera las cuestiones morales constituyeron uno de los temas principales sobre los que trabajaría en sus lecciones universitarias en Frankfurt a la vuelta de EE. UU. Tanto en *Lecciones sobre dialéctica negativa* como en *Sobre la teoría la historia y de la libertad*, el filósofo había abordado problemas y temas propios de la reflexión sobre la moral. Quizás el ejemplo más representativo se encuentra en *Problemas de filosofía moral* de 1956 sobre Sócrates, Platón y Aristóteles, y luego prolongadas en el verano de 1963.

Adorno comienza pidiendo a sus alumnos que abandonen cualquier esperanza de encontrar en sus clases la defensa de un sistema moral tradicional. Por el contrario, pretende ejercitar una reflexión crítica sobre la situación de la filosofía moral y los problemas que le atosigan. Como apunta Schweppenhäuser en su conocido análisis de estas lecciones, pretendía leer la historia de la filosofía práctica “desde la perspectiva de los intereses actuales de la humanidad que se conservan en los términos humanidad, emancipación y autonomía” (2016: 17). Quiere hacerles tomar conciencia de que las preguntas que se hacía tradicionalmente la teoría moral (por ejemplo, sobre la posibilidad de una vida recta, del bien, la justicia o la acción libre y autónoma) ya no resultan inocentes o autoevidentes. Una vez cancelada la posibilidad de una vida recta en medio de lo falso, tampoco es posible seguir negando las contradicciones que surgían en medio de la tarea de construir normas universales para el comportamiento moral:

“Cuando el nivel alcanzado por la conciencia de los individuos y el nivel de las fuerzas sociales productivas se han alejado de esas representaciones colectivas, estas acaban por adquirir cierto carácter violento y represivo. Y es precisamente esta compulsión, esta violencia y esta maldad que se encuentra en las costumbres lo que entra en contradicción con la moralidad de la libertad, y no el simple desmoronamiento de las costumbres como denuncian los teóricos de la decadencia” (Adorno, 2010: 32).

El análisis moral debe tener en cuenta que, tras la imposibilidad de derivar las normas morales de la experiencia de la comunidad, resulta ingenuo querer responder de manera común a las preguntas sobre lo bueno o lo justo. Ya en su tesis de habilitación sobre Kierkegaard había insistido en la misma idea al estudiar la idea de reconciliación en el danés: “las exigencias morales sólo tienen razón de ser en una vida que se mantiene bajo la posibilidad de la reconciliación. Si la vida es sacrificada, la moralidad desaparece con ella en el abismo de lo natural” (2003d: 157). Pero tampoco entiende como solución apelar a la ética individual puesto que, como mala conciencia de una moral que siente vergüenza de sí misma, alberga esperanzas en torno a la posibilidad de que el individuo pueda seguir viviendo en concordancia con su propio *ethos*. Esto constituye una ilusión peligrosa. Por eso, considera necesario retener el concepto de moralidad, a fin de insistir en lo que constituye el principal problema al que debe hacer frente: el conflicto que tiene lugar entre los intereses de los individuos particulares y las exigencias sociales que siempre se les opone frustrando las posibilidades de realización de la vida buena. La representación de nuestros intereses particulares es configurada desde su coincidencia con los universales. Por eso, la condición de posibilidad de la moral depende de dar cuenta de esta contradicción que emana de las interpretaciones individualistas de la conducta moral y de la constatación de su pertenencia a un contexto social que la obstaculiza.

“Nos hemos acercado a un umbral en el que debemos preguntar si la completa esfera de lo moral –es decir, no solo el bien, ni tampoco lo que puede considerarse bueno, sino la esfera en la que puede ser sensato hablar de bien y mal en general– se acerca a un umbral histórico en el que estos conceptos ya no pueden ser aplicados razonablemente” (2006b: 285-286).

Estas consideraciones parten de la confrontación con los presupuestos de la moral moderna y su interés por fundamentar la existencia de un sujeto práctico capaz de deshacerse de las tutelas externas para actuar según la idea universal de la razón.

No sorprende, pues, que le dedique un lugar privilegiado en sus reflexiones a la que considera la “teoría moral por excelencia” (2010:158), la kantiana. La filosofía práctica de Kant es presentada como el máximo exponente de las teorías morales de la modernidad, así como del optimismo ilustrado ante la capacidad de la razón para guiar a la humanidad hacia la realización de los ideales de libertad y de justicia. De esta forma, el diálogo con el “campo de fuerzas” que representaba la obra de Kant se convierte en el espacio teórico desde el que reflexionar sobre los problemas que atosigan a la esfera moral para analizar sus límites y posibilidades, tal como queda reflejado en la última sección de la *Dialéctica negativa*. Pero también, el espacio teórico desde el que perfilar los contornos de su posición frente a las tensiones internas que se revelan en la realización del proyecto moderno de la auto-determinación del sujeto.

VI

Adorno ve en el proyecto moral de Kant la culminación de los intentos ilustrados de poner la razón al servicio de una humanidad libre. Su comprensión de la emancipación como la capacidad de hacer uso del entendimiento sin tutelas, representa la visión moderna del sujeto asociada a la exigencia de autodeterminación. Sin embargo, acercarse a Kant a partir de las consecuencias del diagnóstico sobre la autodestrucción de la Ilustración, exige hacerlo desde la crítica a la idea de la mistificación de la razón y de su papel hegemónico tal como ha sido ejercicio en la filosofía moderna del sujeto. Desde sus primeros trabajos, Adorno interpreta como el “gran error” de la filosofía moderna la separación que realiza entre el sujeto cognoscente y el sujeto conocido, porque al olvidar el necesario ser mediado del sujeto, termina enredada en contradicciones que socavan cualquier posibilidad real de conocimiento y de acción. “El sujeto es la mentira puesto que niega sus propias determinaciones objetivas con tal de poder mantener el absolutismo de la propia dominación” (2003e: 275). Cuanto más trate de alejarse del objeto tal como ha pretendido la filosofía del espíritu, más termina reducido en vacía objetividad y menos se presenta como un sujeto real.

En el caso de la filosofía moral kantiana, Adorno se dirige a la forma de la autonomía, es decir, a la vinculación de la libertad con la capacidad del sujeto para darse leyes a sí mismo y restringir los límites de su acción. Quiere demostrar que, si bien la filosofía de la acción de Kant apuntaba a la superación de tutelas, también

muestra los rasgos de una forma de coacción que se oculta en el principio racional. Esta intención se deja ver, sobre todo, en el problema de la libertad presente en la tercera antinomia de la razón pura. Para Adorno, esta antinomia representa el intento de mostrar de manera inmanente que las categorías de libertad y de no libertad terminan por encontrarse mediadas mutuamente. Y es que, a pesar de los esfuerzos llevados a cabo por Kant, el concepto de libertad acaba enredado en dificultades. Las leyes morales prescriben obligaciones en términos absolutos que, al no depender de la empiria, encuentran su fuente de legitimidad universal en la razón. Desprendida de las limitaciones de los fines particulares y en desarrollo solo de acuerdo con las leyes universales, la razón se convierte en el único principio moral para la acción.

La autonomía de la voluntad que presupone la autolegislación moral no solo significa abandonar cualquier dirección externa, sino también adecuar la acción a las leyes y eliminar lo que no se corresponda con el concepto puro de sujeto. Por eso, plantea las bases de una moral de leyes universales que asegure el uso práctico de la razón más allá de la experiencia:

“La filosofía kantiana representa el intento de salvar la validez objetiva de las proposiciones y de las leyes más elevadas y fundamentales mediante la *reductio ad subjectum*, la reducción al sujeto. Esto coincide de forma perfecta y precisa con la intención de la filosofía moral kantiana, en la medida que se dirige, al mismo tiempo, a rescatar la objetividad absoluta e inabarcable de la ley moral mediante la reducción al propio principio subjetivo de la razón” (2010: 52-53).

De un lado, la libertad se comprende como la acción independiente a toda ley externa, pero, de otro lado, se presenta contraria a cualquier determinación material. Apartada del mundo sensible, la voluntad queda determinada por completo según una razón formal, que la distancia de cualquier acción espontánea. Este es el carácter coactivo que Adorno encuentra en el concepto trascendental de libertad. Surge cuando las leyes morales se presentan como el resultado de la acción libre de una razón autolegisladora, pero al mismo tiempo la libertad termina convertida en una forma de represión y de adecuación a lo exigido por una ley abstracta. Por eso, en la determinación de la razón como principio universal de la acción se oculta el principio tautológico de identidad del sujeto consigo mismo. El materialismo asume la tarea de desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva a través de un análisis inmanente de sus principios y categorías, para poner al descubierto las contradicciones a la que termina abocada y reconocer la propia falta de libertad. Esto

permite descifrar el contenido de verdad que se oculta en el sujeto moral a partir del análisis de la situación en la que se encuentra el individuo real en la sociedad, ya que la abstracción de la razón se remite a los procesos de abstracción y de dominación social:

“La posibilidad concreta de realización de la libertad (...) debe ser buscada hoy en la determinación del lugar de la libertad, en el estado de las fuerzas productivas, en el estado de las capacidades humanas y en el estado de la técnica, en la que estas capacidades humanas se han prolongado y se han multiplicado desde la perspectiva de la producción material” (2006b: 215).

Esta es la antinomia de la sociedad burguesa que se reproduce en la razón práctica. De un lado, insiste en la conquista de libertades individuales sin atender a nada más que a la propia autodeterminación. Pero, de otro lado, atribuye a los individuos un grado de responsabilidad sobre sus acciones que solo se consigue sobre la base de unos procesos de integración de lo individual y de adiestramiento de lo somático. Es la historia del espíritu que corre paralela a la historia del concepto de adaptación. Cuanto más profunda es la manera en la que se adapta a las exigencias de la totalidad, mayor es también la fuerza con la que se ensalza el papel representado por los sujetos. El individuo debe mostrar determinación e iniciativa como “virtudes propias de la libertad” pero, a la vez, debe adaptarse como un ser para otro. La tarea de una reflexión materialista sobre las posibilidades de la moral será atender al antagonismo que resulta entre la teoría de la libertad y la de la adaptación de la sociedad burguesa. La cosificación, por tanto, no es un fenómeno opuesto a la presencia del sujeto, sino una función de esta, cuando quiere imitar la coacción que es impuesta desde fuera. Por eso, frente a los esfuerzos por entronizar la posición del individuo basado en un ideal abstracto de autonomía, Adorno insiste en la desproporción que caracteriza el poder de la organización y la impotencia del individuo:

“Se hace mejor servicio a lo humano cuando los individuos se percatan sin tapujos de la posición a la que los destierra la violencia de las relaciones, mejor que cuando se les refuerza en la ilusión de ser sujetos allí donde saben muy bien en su fuero interior que tienen que adaptarse. Solo cuando lo reconocen con total claridad pueden transformarlo” (2003b: 454).

VII

Frente a las interpretaciones universalistas de la conducta moral, Adorno elabora una teoría negativa y materialista que interpreta el comportamiento moral dentro de unas condiciones históricas y sociales concretas. Y es que los procesos desintegradores que tienen lugar en el mundo administrado desmienten cualquier intento de pensar la moral solo desde el análisis de las condiciones subjetivas de la acción individual.

“Los problemas de la filosofía moral se encuentran bajo la rúbrica general de la ética privada, es decir, se refieren a una sociedad que aún es individualista, una sociedad que ya ha sido superada por la historia (...) Por el contrario, en esta segunda naturaleza, en la dependencia universal en la que nos encontramos no existe libertad y, por ello, en el mundo administrado no hay realidad ética. Por tanto, la única condición de posibilidad de la ética hoy es la crítica al mundo administrado” (2010: 261).

En su lectura de las lecciones, Butler observa momentos de afinidad entre los argumentos de Foucault y Adorno en lo que respecta al diagnóstico de la pérdida de sustancialidad de la eticidad. Si el primero alude a formas de ética que entregan al individuo a una psique considerada interna y única, Adorno objeta la recaída de la ética en formas de narcisismo moral (Butler, 2009: 151). Cualquier narración sobre las posibilidades de la acción moral se encuentra paralizada desde el comienzo si olvida que está sometida a un todo social injusto que bloquea los intentos de actuar y de vivir moralmente. Por eso, frente a la excesiva estimación idealista de la moral, Adorno niega la posibilidad de una emancipación individual que no tenga en cuenta la social. De la misma forma que no cabe vida justa en medio de la falsa, tampoco se puede aceptar la idea de una plena libertad individual en una sociedad aún no emancipada. En la sociedad vigente “las relaciones se encuentran tan paradójicamente agudizadas que aquel que insiste sobre la libertad como un hecho dado de la naturaleza humana en general, sitúa esa libertad, *qua* responsabilidad, al servicio de la represión. Y al revés también” (Adorno, 2006b: 276). Y es que, asegura, la representación de la libertad como una cualidad exclusiva de la subjetividad depende, en realidad, de lo objetivo; se trata, pues de una libertad que, en nombre de la supervivencia del individuo y de sus fines, demanda acciones que constantemente se revelan contrarias al yo firme que había exigido:

“Todos estos fenómenos que experimentamos son posiblemente solo imágenes

que ocultan el hecho de que vivimos en una sociedad de libertad formal que, sobre la base del principio de libertad formal, nos exige que hagamos justicia a lo que nos ocurre; una sociedad que, a través de la supremacía de las instituciones y de la supremacía con la que nos interrumpe a cada instante, nos impide justamente hacerlo. Diría que esta es realmente la forma concreta en la que experimentamos hoy la pregunta por la libertad y la no libertad” (2006b: 283)

Por eso, la moral negativa debe prestar atención a la forma en la que los procesos y las relaciones sociales de dominio se sedimentan sobre los individuos, generando formas de subjetividad dañadas. La auténtica emancipación solo sería posible en el desenvolvimiento crítico de una razón capaz de tomar consciencia de su ser-material y también de experimentar en sí misma la negatividad existente. Solo esto permitiría los momentos de emergencia del sujeto en medio de una totalidad social que lo amenaza.

Pero seguir pensando la idea de una sociedad transformada supone no sólo tener en cuenta las condiciones materiales que hacen posible su realización, sino también el peligro de que al hacerlo se entre en complicidad con las estructuras de dominio. Esto significa reflexionar sobre la pregunta acerca de “por qué no ocurrió”, esto es, sobre las causas que se encuentran detrás de la emancipación frustrada y la cancelación de una praxis transformadora, sin que ello signifique desacreditar a la teoría como algo anticuado. Por eso, considera que la posibilidad de una praxis verdaderamente incisiva solo podría darse en medio de la conciencia sobre las causas que han provocado su obstaculización. “Diría que reflexionar sobre por qué no ocurrió esto y por qué no podría ocurrir, es en una medida nada pequeña el contenido de una filosofía actual” (2007: 72). Su denuncia no se dirige a la capacidad de la acción transformadora en sí misma, sino a un concepto de praxis que se ha convertido en un accionismo irracional, ante la cual el poder real apenas siente unas cosquillas. Esto no significa que se resigne a clausurar su pensamiento en la torre de marfil de la teoría, ni tampoco que adopte una “estrategia de hibernación”. Por el contrario, se trata de plantear como parte esencial de la filosofía, de la teoría misma, la investigación sobre las razones que permitan entender el incumplimiento de la transición de la teoría a la praxis.

“Que la libertad envejezca sin haberse realizado no ha de aceptarse como una fatalidad. Esta tiene que explicarle la resistencia. La idea de libertad no ha terminado perdiendo su poder sobre los hombres por haber sido concebida de antemano tan abstracta y subjetivamente que la tendencia social objetiva ha

podido enterrarla bajo sí sin esfuerzo” (2003e: 213).

Hacer frente al entumecimiento de la praxis transformadora significa que la teoría y la praxis deben reflexionar sobre sus posibilidades de realización, para evitar ser estériles o acabar convertidas en herramientas al servicio de la barbarie. Se trata, entonces, de insertar el componente práctico en la teoría, es decir, “la emergencia de impulsos de oposición frente a la dominación ciega, de libertad para fines elegidos racionalmente, de asco frente al mundo como mentira y representación, y de recuerdo ante la posibilidad del cambio” (2003a: 368).

VIII

Una de las tareas más importantes de la filosofía moral consiste en mostrar que la esfera de la acción incluye algo que no puede ser descrito por completo en términos intelectuales. Adorno encuentra en la praxis un factor adicional –“lo añadido” – que la teoría debe asumir como propio. Un impulso de carácter somático que es activado en el momento en el que el individuo es consciente de la imposición de la objetividad social sobre su supuesta autodeterminación. Se refiere a la inmediata reacción ante determinadas situaciones de injusticia que tienen lugar en la acción y que se resisan a ser aplazadas en términos racionales. Adorno relata a sus alumnos su experiencia al entrevistar a Fabian von Schlabrendorff, un militar miembro de la resistencia alemana que había participado en la llamada Operación Valquiria para asesinar a Hitler. Ante la pregunta acerca de las razones que le habían motivado a actuar a pesar de las reducidas posibilidades de éxito, el militar aseguró sentirse impelido a la acción por encontrarse en una situación “tan insostenible que no permite continuar con ella, con independencia de lo que pase o de lo que le suceda a uno mismo cuando intenta cambiarlas” (2010: 19).

Para Adorno este elemento añadido de la praxis se refiere al concepto de resistencia y de negación ante el mal. “La filosofía es la fuerza de resistencia. No creo que exista otra definición de filosofía que no sea la de fuerza espiritual de resistencia” (2007: 148). La resistencia a lo que “no debe ser” viene acompañada de un momento de agitación, de desesperación y de urgencia irracional que no tiene en cuenta un cálculo meditado de las consecuencias de su acción. Ella es el correctivo a la fundamentación racional de la moral pues, como señala Bernstein, la urgencia genera una forma de deber ético (2001: 80). Por eso, el auténtico interés de la filosofía moral materialista se encuentra en la denuncia de las formas de vida preca-

rizadas y dañadas bajo las fuerzas coactivas de la sociedad.

“No deben olvidar que cada uno de los momentos, es decir, el momento de la razón y el momento del impulso, si es que ha de aparecer realmente algo así como la libertad, está referido al otro. Así como la praxis, incluyendo la política, por un lado necesita de la consciencia teórica más avanzada, pero, por el otro, necesita del momento corpóreo, es decir, de aquel momento que no se agota completamente en la razón” (Adorno, 2006b: 331).

La reflexión moral en el mundo administrado tiene lugar no solo como oposición frente a la coacción, sino también a cualquier intento de esconderlo bajo fundamentos positivos. La acción moral no puede construirse sobre un imperativo categórico que piense la autonomía bajo la abstracción de las condiciones históricas y sociales. Tampoco a partir de un fundamento que obstaculice la resistencia a la injusticia. “La moral sólo sobrevive en el motivo materialista sin barniz” (Adorno, 2003e: 358), por lo que no puede partir de una reflexión sobre el bien, la justicia o la buena voluntad, sino de la experiencia de humanidad y de emancipación violentadas: “Nada podemos saber sobre qué es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso qué es el ser humano y la humanidad. Pero qué es lo inhumano lo sabemos. Diría que hoy el lugar de la filosofía moral ha de buscarse más en la denuncia concreta de lo inhumano que en un posicionamiento abstracto y no comprometido sobre el ser del hombre” (2010: 261)

Frente a la universalidad de la ley moral, la norma materialista brota como respuesta concreta ante el mal, ante el deseo de evitar la recaída en la barbarie. Una llamada de atención a la vulnerabilidad y la fragilidad de todos ante la injusticia, al tiempo que incorpora recuerdo de un sufrimiento pasado que debe ser denunciado, tal como pone de relieve su conocida versión del imperativo categórico en *Dialéctica negativa*. Si el de Kant sólo es pensable sobre la base de una sociedad burguesa, señala Claussen, “Adorno, por el contrario, formula su nuevo imperativo materialista para la acción “tras el fin del desarrollo burgués que ha conducido a la catástrofe” (1988: 57). El materialismo aspira a abrirse a lo transitorio e individual que queda fuera de la totalidad, de ahí que la exigencia de negar y denunciar el dolor se convierta en el impulso moral añadido que debe mover a la teoría. Motor del pensamiento dialéctico, el sufrimiento representa un correctivo a la filosofía de la identidad, pues pone al descubierto aquella dimensión de la experiencia que se resiste a ser clasificada. También la voz que arranca del dolor es la de lo corporal, siempre violentado y oprimido, un momento de “inquietud” que recuerda a la teo-

ría del conocimiento que la inhumanidad y la barbarie existen y que deber ser resis-
tidas. Se trata de un sufrimiento material y objetivo, no invisible, pues es “el impul-
so, el desnudo miedo físico y, como decía Brecht, el sentimiento de solidaridad con
los cuerpos torturados, que es inmanente a la conducta moral” (2003e: 281).

Adorno repite la queja de Simmel acerca de lo poco que se le nota a la filosofía
los sufrimientos de la historia, de ahí que reclame una moral capaz de partir de
estos impulsos miméticos, y no de formulaciones frías o abstractas, para lograr con-
vencer a la teoría de que “del evangelio de la alegría de vivir a la instalación de ma-
taderos humanos hay un camino recto, aunque estos estén, como en Polonia, tan
apartados que cada ciudadano del país puede convencernos de no oír los gritos de
dolor” (2003c: 70). Se trata, pues, de abrir nuevas vías para la reflexión teórica y
moral con las que poder abolir el peso dominante de la lógica social desintegra-
dora. Por eso, la filosofía moral negativa sólo tiene lugar en la denuncia de la impo-
tencia del individuo ante una sociedad totalitaria y opresiva que restringe cualquier
oportunidad de llevar a cabo una vida moralmente aceptable. Si no es posible la
vida justa en medio de lo falso, tampoco es posible la representación de una socie-
dad que busque alcanzar un nivel de vida moralmente digna en complicidad con
las estructuras deshumanizadas. “Solo en los ámbitos, por así decir, rezagados de la
vida, que todavía están libres de organización”, asegura, “puede madurar la com-
prensión de lo negativo del mundo administrado y con ello también la idea de un
mundo más humanamente digno” (2003b: 455).

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1973): *Philosophische Terminologie*, Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2003a): “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”,
Soziologische Schriften I, Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2003b): “Individuum und Organisation”, *Soziologische
 Schriften I*, Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2003c): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten
 Leben*, Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2003d): *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Fránc-
 fort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2003e): *Negative Dialektik*, Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2006a): “Problem des neuen Menschentypus”, *Current of
 Music*. Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2006b): *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*,
 Fráncfort: Suhrkamp.

- ADORNO, Theodor W. (2007): *Vorlesung über Negative Dialektik*, Fráncfort: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (2010): *Probleme der Moralphilosophie*, Fráncfort: Suhrkamp.
- BERNSTEIN, Jay (2001): *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BUTLER, Judith (2009): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- CLAUSSEN, Detlev (1988): “Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos”, en: Diner, Dan (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fráncfort: Fischer.
- HABERMAS, Jürgen (1993): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort: Suhrkamp.
- HERNÁNDEZ, Marcos y MARZÁN, Carlos (2021): “Los rackets como modelos de relaciones sociales”, en Hernández, Myriam y Mandujano, Miguel (eds.) *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*, Granada: Comares.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1989): “Die verwaltete Welt oder: Die Krise des Individuums”, *Gesammelte Schriften*, 13, Fráncfort: Fischer.
- HORKHEIMER, Max (1988): “Die Juden und Europa”, *Gesammelte Schriften*, 4, Fráncfort: Fischer.
- MARX, Karl (1976): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, Werke, 1, Berlin: Dietz.
- MENTZ, Paul (2012): *Moralphilosophie im Stande der Unfreiheit. Adornos negative Moralphilosophie*, Berlin: Helle Panke.
- SCHILLER, Hans-Ernst (2014): “Erfassen, berechnen, beherrschen: Die verwaltete Welt”, en Ruschig, Ulrich y Schiller, Hans-Ernst (eds.) *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden-Baden: Nomos.
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard (2016) *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Wiesbaden: Springer VS.
- ZAMORA, José Antonio (2011): “Theodor W. Adorno: Crítica inmanente del capitalismo”, en: Muñoz, Jacobo (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid: Biblioteca Nueva.