

# KANT A TRAVÉS DE FREUD. LA INTERPRETACIÓN ADORNIANA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

*Kant Through Freud. Adorno's Interpretation of the Categorical Imperative*

IVANA DEORTA\*

[ivanadeorta@gmail.com](mailto:ivanadeorta@gmail.com)

Fecha de recepción: 27 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 14 de enero de 2019

## RESUMEN

Este artículo tiene el interés de pensar la interiorización de los preceptos sociales desde la lectura, psicoanalíticamente orientada, que hace Th. W. Adorno del imperativo categórico kantiano en relación a una constante en las cuestiones que ocuparon al primer período en Teoría Crítica. Esta constante fue expresada en *Dialéctica de la ilustración* en el interés por “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” y en el imperativo categórico formulado por Adorno en *Dialéctica negativa*: “orientar el pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada parecido”.

*Palabras clave:* libertad, pulsiones, coacción.

## ABSTRACT

This paper aims to analyze the interiorization of social precepts in the view of Th. W. Adorno's psychoanalytically oriented reading of Kant's categorical imperative in relation to a constant presence in the concerns of Critical Theory in its first period. This constant was expressed in the *Dialectic of illustration* as the interest to "understand why humanity, instead of entering a truly human state, is sinking into a new kind of barbarism" and in the categorical imperative as formulated by Adorno in *Negative Dialectics*: "to arrange thinking and conduct so that Auschwitz never repeats itself, so that nothing of the kind ever happens again".

*Keywords:* freedom, drives, coercion.

---

\* Universidad de la República (UdelaR); Consejo de Formación en Educación (CFE), Uruguay.

## 1 LA MEDIACIÓN SOCIAL EN EL SUJETO: DIALÉCTICA ENTRE DETERMINISMO Y LIBERTAD

Immanuel Kant es, desde la perspectiva de Th. W. Adorno, un representante de la ilustración en la medida en que sostiene que podemos llegar a conocer realmente algo solo a través de la razón, pero estableciendo sus límites para impedir que se ocupe de problemas que ella no puede resolver. Sin embargo, Kant no consiguió evitar completamente el dogmatismo porque, si bien la libertad es algo que la razón no puede conocer, la razón sobrepasa este límite. Adorno plantea que las antinomias en la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, representan el esfuerzo por reflexionar acerca de la libertad, como algo que no puede ser definido, así como la necesidad de pensarlo. Este problema se resuelve en Kant en una dicotomía: si bien no es posible que la libertad pueda ser objeto de conocimiento (porque a ella no le corresponde ningún objeto de la intuición sensible), las experiencias singulares de la ley moral pueden sintetizarse en el concepto de libertad (al cual tampoco le corresponde ningún objeto de la sensibilidad, ya que, en ese caso, la libertad podría conocerse).

La solución acerca de si la voluntad es o no libre es una dicotomía “concluyente pero problemática”<sup>1</sup> ya que Adorno entiende que lo que el yo como representante del principio de realidad es, es un aspecto constitutivo de la racionalidad de la voluntad por muy “tercamente que lo niegue Kant”<sup>2</sup>. El sujeto, que Kant supone puro, está mediado por lo social y esta mediación lo hace heterónimo. Pero esto no significa para Adorno afirmar un determinismo absoluto, sino un interés por pensar los vínculos entre determinismo y libertad dentro del propio sujeto que carecen, en Kant, de reflexión. La filosofía no puede limitarse a afirmar la existencia de la libertad presuponiendo la capacidad del uso de una razón que poseemos todos y expulsar de sus cuestiones lo vinculado al problema de la falta de libertad real: “La alianza entre teoría de la libertad y la praxis represiva aleja a la filosofía cada vez más de la comprensión genuina de la libertad y su ausencia en los hombres de carne y hueso”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1975, pág. 212.

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO, loc. cit.

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 214.

La filosofía de Kant, en particular la práctica, solo puede ser entendida si se comprende que en esta, razón y libertad son la misma cosa<sup>4</sup>. Esto se hace evidente, para Adorno, al considerar la construcción del imperativo categórico. En él la unión entre libertad y ley es manejada de tal forma que la libertad no puede ser otra cosa que razón, en el sentido de que “libertad” no significa otra cosa que autonomía y autonomía es no estar sujeto a nada externo a la razón. Adorno entiende que si el imperativo categórico expresa una obligación, la obediencia a la ley moral sería dependiente de factores externos, es decir heterónoma y, por lo tanto, no libre, y esto es algo que Kant no estaría dispuesto a aceptar.

El núcleo de la idea kantiana para afirmar la identidad entre razón y libertad es, según Adorno, el supuesto de que todo lo que no reconozco como puramente racional y cada regla de que no se deriva de mi propia razón, restringe mi libertad porque me ata a algo que no soy yo mismo, algo que es ajeno a mí y de lo cual me hago dependiente. El rigorismo kantiano excluye de la moral a la felicidad, ya que todo lo vinculado a nuestro placer es empírico, heterónomo, y por lo tanto incompatible con la autonomía y universalidad de la razón. Pero ¿no es estar realmente en posesión de la razón poder cumplir con lo que deseamos? Adorno plantea que esta cuestión fue reconocida por Kant, de forma “extremadamente indirecta”, al conceder que el mundo sería insostenible si no fuese posible lograr algo así como la unión entre la razón y la felicidad a través de la idea de inmortalidad<sup>5</sup>.

La contradicción entre la idea de libertad y la idea de represión surge de afirmar que el sujeto es libre cuando hay algo que debe reprimir por un mandato de la razón (un mandato que se da él mismo a través del uso de la razón) y es capaz de hacerlo. Adorno propone comprender esta contradicción en términos de una tensión en el pensamiento kantiano que aspira a la ampliación de la naturaleza humana hacia el reino de la libertad y la necesidad de poner límites a la pretensión ilustrada de alcanzar y ser ella misma lo incondicionado. Esto último porque la razón se habría identificado con lo absoluto no dejando espacio para nada más que “la naturaleza ciega y el dominio ciego sobre la naturaleza”<sup>6</sup>. Al declarar que la libertad consiste en tener un dominio sobre la naturaleza interna, la ética kantiana permanece subordinada a la naturaleza. Las leyes de la libertad toman el lugar de las leyes naturales y, estrictamente, ya no podría hablarse de libertad sino de naturaleza con

<sup>4</sup> Ibid., pág. 214.

<sup>5</sup> Theodor W. ADORNO. *Problems of Moral Philosophy*, California: Stanford University Press, 2001, pág. 71.

<sup>6</sup> Ibid., pág. 72.

otro nombre. El estado del ser humano es para Adorno el de la integración social, que se experimenta como libertad, y de la cual tememos quedar desamparados. Si afirmamos que la libertad es algo que no puede ser pensado y que es preciso postular, no estamos asumiendo la reflexión sobre la relación entre determinismo y libertad que Adorno considera necesaria.

Que la voluntad sea libre y no libre al mismo tiempo no debe descartarse como un pseudoproblema, es decir, como algo de lo que la razón no se puede ocupar, porque de esta reflexión depende el nuevo imperativo. Adorno objeta a Kant no haber problematizado la idea de libertad al dar por supuesta su existencia sin considerarla históricamente. Si Kant hubiese aceptado, en determinados períodos históricos, la ausencia de libertad, habría negado la racionalidad en esos períodos y, con ello, habría también afirmado el carácter inhumano de la humanidad. Esto último porque para Kant la libertad es la capacidad de determinación racional de la voluntad y es lo que confiere dignidad al ser humano como miembro y legislador de un reino racional de fines. Para defender la existencia de la libertad, Kant “se esforzó tenazmente por demostrar que la conciencia moral está en todas partes, incluso en el mal radical”<sup>7</sup> sin plantearse “si la misma libertad, que él tenía por idea eterna, no podría ser esencialmente histórica, y no sólo como concepto sino según su contenido empírico”<sup>8</sup>.

Adorno entiende que lo que se ha objetivado en los seres humanos, también con el nombre de libertad, es lo que nos hace heterónomos, en la medida en que para fundamentar a la organización social se recurre a la libertad, se exige libertad y tolerancia para que sea posible la convivencia, pero el resultado es otro, muy distinto. En los hechos, las personas no somos capaces de convivir y el estado de mutilación interna se expresa desde los ámbitos más pequeños del entorno cercano hasta los más globales. ¿Permite la sociedad la libertad que promete? ¿Y si no la permite, es ella misma libre?<sup>9</sup>

Adorno recurre al despliegue de la autoconciencia hegeliana para pensar los vínculos entre el determinismo y la libertad: la conciencia de sí mismo se adquiere no en la reclusión de la libertad o su ausencia en el propio individuo, sino en lo que se le enfrenta como espejo. La dependencia debe hacerse transparente a la conciencia, la capacidad de ver en lo externo (lo natural y lo social) la falta de libertad,

---

<sup>7</sup> Ibid., pág. 43.

<sup>8</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 218.

<sup>9</sup> Ibid., pág. 219.

permite reflexionar sobre lo que la libertad es. La libertad se convierte en ilusoria si se espiritualiza como independencia de la causalidad, porque la libertad no puede ser aislada de la causalidad natural en la medida en que en la libertad están implicadas las satisfacciones pulsionales y la racionalidad del yo como mediador entre el principio de placer y el principio de realidad.

## 2 LIBERTAD DE LA VOLUNTAD Y SU OBJETO

El sujeto trascendental está fusionado con la propia corporeidad y los sujetos podemos tomar conciencia de la falta de libertad al prestar atención a nuestra naturaleza, a nuestros deseos, pero en especial, al prestar atención a las renunciaciones exigidas por la organización social de la que formamos parte. Sin embargo, se dice que todos somos libres, pero quienes no consiguen independizarse de las exigencias de su corporeidad son, en realidad, inmaduros para la libertad. De esta manera, la falta de libertad es proyectada en los sujetos a través de una psicología que convierte a la vida anímica en una esfera separada del mundo social, empírico, bajo una causalidad propia. Adorno entiende que la libertad no puede captarse de manera positiva sino por oposición concreta a lo que ella no es, mientras que Kant la establece positivamente en el sujeto empírico, a través de la imposibilidad de obrar de otro modo que el que manda la ley que se autoimpone, como si esta estuviese demostrada en el plano teórico. Adorno entiende que la paradoja sobre la libertad –que los sujetos son libres porque su conciencia está sometida a la causalidad de su conciencia– es coherente con un mundo en el que la libertad se corrompe en obediencia y coacción.

Adorno ataca la idea de libertad del pensamiento, sosteniendo que aun pasando por alto los controles sociales y las formas en que se configura el pensamiento en relación al poder, el pensamiento considerado en sí mismo tampoco es libre. Todo lo que en él no encaja es negado bajo el supuesto de que la pura forma es la regla para el sujeto que coacciona lo pensado. Un pensamiento tal no solo funda una ontología a su manera en relación al mundo sensible, sino que, como parte de este mundo, también son coaccionadas las pulsiones que son integradas o bien, excluidas, si se resisten a la cosificación. La voluntad libre no puede existir separada de la sociedad porque, si así fuese, el imperativo categórico estaría rompiendo con la condición de no usar a las demás personas solo como un medio, “los otros hombres no serían más que el material, y por tanto serían usados como medios del

sujeto autónomo, en vez de ser tomados también como fines”<sup>10</sup>. La ética kantiana se convierte en algo más formal que la teoría del conocimiento en la medida en que hace de la razón, en su uso práctico, algo completamente independiente de su objeto, los sujetos vivos sobre los cuales opera. La voluntad está entre el mundo sensible y el mundo inteligible y, en Kant, la desviación de las pulsiones de su objetivo primario corresponde a la racionalidad de la voluntad que solo favorece una forma de autoconservación injustificable para la propia razón, en la medida en que las renunciaciones exigidas por la sociedad son injustificables ante la propia conciencia.

Las determinaciones de lo moral provienen de la materia con la que no quiere contaminarse la ética kantiana. Al responder a la heteronomía de la cual se aparta abstractamente, la moral está en proceso de eliminarse a sí misma y este es un aspecto sobre el cual Kant se niega a reflexionar. En Adorno, la forma de la autonomía estaría en esa reflexión sobre la heteronomía de los preceptos morales. La voluntad no es voluntad libre cuando las pulsiones han sido domesticadas y negadas; esto es lo que vuelve irracional a la voluntad que se supone libre y racional. Confinada a la pura razón que se transforma en fin en sí mismo, se niega en la voluntad algo que la impulsa inevitablemente y es preciso reflexionar sobre el aspecto que, deformándolo, la razón se limita a querer someter conduciendo a la humanidad a reediciones de la barbarie. La voluntad no es solo razón y cuanto más se niegue este aspecto, oponiendo la razón a lo heterónimo, menos garantías habrá sobre nuestra capacidad en el ámbito de lo moral. Cualquier intento por mejorar estará condenado al fracaso. Lo mismo que quien se adapta con total pasividad, si no se atiende a la realidad material concreta no es posible establecer ningún deber. Reconocer el material en abstracto, en el sentido de reconocer que es este el ámbito en el que la razón práctica opera, es suponer como resueltos, en el ámbito teórico, los aspectos referidos a las condiciones y límites de la humanidad.

### 3 LIBERTAD COMO COACCIÓN: KANT Y LA PSICOLOGÍA PROFUNDA

La libertad que la razón teórica no puede demostrar, porque pertenece al sujeto en tanto que cosa en sí, reaparece de forma dogmática en el uso práctico de la razón, donde los límites de la razón teórica son ampliados sin que por ello se amplíe nuestro conocimiento acerca de lo que la libertad es. La existencia de la libertad es garantizada por la presencia, en el mundo de los fenómenos, de la ley moral como

---

<sup>10</sup> Ibid., pág. 235.

dato, como coacción, donde la razón no se ocupa del conocimiento de los objetos sino del dominio absoluto sobre la naturaleza interna. La filosofía práctica kantiana se basa en la obligación, en la coacción que procede de los principios morales y, en tanto seres empíricos, experimentamos la obligación de realizar ciertas acciones o de no realizarlas.

Adorno considera que empíricamente Kant tiene razón cuando apela a la obligación, ya que la obligación representa la razón más poderosa para que reconozcamos la ley moral y la conciencia de esta ley. En este sentido, Kant sostiene que alguien que haya obrado en contra de la ley moral no puede declararse inocente, porque su conciencia moral le recuerda que en el momento en que actuó en contra de la ley estaba en posesión de su libertad y, por lo tanto, estaba obligado a actuar en conformidad con la ley. Estaba obligado porque, como la voluntad de los sujetos no es santa, la razón no es el único motivo determinante de la voluntad (sí el que nos hace libres) y la ley moral se expresa entonces como una obligación objetiva de la acción, “lo cual significa que si la razón determinara totalmente la voluntad, la acción tendría que suceder ineluctablemente según esa regla”<sup>11</sup>. El problema que se plantea aquí, según Adorno, es que la existencia de la conciencia y la existencia real de un tipo de comportamiento “compulsivo” –que comúnmente es cubierto por el concepto de conciencia– no dice nada acerca de la legitimidad de esta autoridad. Kant ha caído en una trampa de su propia creación, en tanto que desea excluir todo lo empírico de la filosofía moral, a la vez que apela a la existencia de la llamada coacción<sup>12</sup> moral que es –desde la lectura adorniana– en sí misma un hecho empírico<sup>13</sup>. No obstante, Kant afirma que el sentimiento que nace de la conciencia de esta obligación no es patológico porque no es provocado por un objeto de los sentidos. La sumisión a la ley, produce, además, según Kant, desagrado, aunque también genera un sentimiento de satisfacción no patológico al reconocer que la acción ha sido determinada por la ley (sentimiento que Kant llama respeto). Para Kant entonces, al obrar por deber la acción concuerda objetivamente con la ley y genera un respeto subjetivo por ella que no se identifica con el agrado que pueden producir las acciones determinadas por lo patológico. Desde la perspectiva de Adorno, Kant no da a la obligación la importancia que debe darle; entiende que la compulsión no es más que un “simple” hecho de la psicología, pero, hacer-

<sup>11</sup> I. KANT, *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada, 2003, pág. 17.

<sup>12</sup> *Nötigung*: coacción interior y puramente intelectual del deber. La voluntad experimenta la ley moral como una coacción que expresa la obligación de determinar la acción según la ley.

<sup>13</sup> Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, op. cit., págs. 81-82.

cando la idea de compulsión a la coacción moral en Kant, Adorno afirma que esta obligación moral es el argumento más poderoso en favor de la idea de que existe algo que debo respetar.

“Este es uno de los puntos en los que la ciencia empírica ha hecho un avance definitivo sobre Kant, y como el hombre de la Ilustración que era, seguramente habría sido el último en negarlo. El psicoanálisis en su forma estricta ha demostrado que estos mecanismos compulsivos a los que estamos sujetos son filogenéticos, es decir, son internalizaciones del poder real, internalizaciones de las normas sociales dominantes. Estas normas se transmiten a nosotros a través de la familia y por lo general nos apropiamos de ellas a través de la figura paterna. Por otra parte, el psicoanálisis ha mostrado algo que no habría sido en absoluto del gusto de Kant: que el descubrimiento de la autoridad por el psicoanálisis como carácter compulsivo, o como Freud escribió más tarde, el superyó, es irracional en la medida en que es patógeno. Esto significa que esta compulsión tiende a ser transmitida a las cosas que son irreconciliables con la razón.”<sup>14</sup>

#### 4 LA LECTURA ADORNIANA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO: KANT Y FREUD

Según Kant “todos los imperativos mandan *hipotética* o *categoricamente*”<sup>15</sup>. Los imperativos hipotéticos representan la necesidad de una acción como medio para conseguir otra cosa. Los imperativos categóricos son necesarios en sí mismos, no ordenan un medio para alcanzar un fin. Al no referirse a ningún otro propósito, el imperativo categórico declara la acción como necesaria en sí a diferencia, por ejemplo, del consejo que si bien entraña una necesidad esta es subjetiva y contingente. Kant distingue entre dos tipos de imperativos hipotéticos: de la habilidad o técnicos y pragmáticos o de la prudencia. Los primeros enfrentan fines posibles (no son fines que el ser humano tenga por naturaleza) mientras que los segundos tienen por fin algo a lo que todos los seres humanos aspiran por naturaleza y es, según Kant, la felicidad. Los imperativos hipotéticos son analíticos<sup>16</sup> porque “quien

<sup>14</sup> Ibid., pág. 82.

<sup>15</sup> Immanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza editorial, 2012, A39.

<sup>16</sup> Kant hace cierta salvedad para el caso de los imperativos hipotéticos de la prudencia: puede decirse que son analíticos, suponiendo que fuese tan sencillo determinar un concepto preciso para la felicidad.



quiere un fin quiere también [...] el medio indispensable para ello que se halla en su poder”<sup>17</sup>. Tienen la forma “Si quieres conseguir X debes hacer Y”. Sin embargo, estos medios son contingentes porque podemos desviarnos de ellos, incluso puede haber otros. El imperativo categórico, en cambio, no deja objetivamente lugar para desviarse de lo que manda, posee la necesidad de lo que llamamos leyes (aunque esto no significa, claro está, que empíricamente resulte imposible actuar en contra del imperativo). El imperativo categórico, además, no es solo universal y necesario, sino que es un juicio sintético, porque a la voluntad afectada por lo patológico se le añade la idea de la voluntad pura (que contiene la condición determinante de la voluntad afectada por el mundo sensible). No se deduce analíticamente el querer una acción a partir de otra sino que se asocia el querer con la voluntad de un ser racional y, de este modo, lo que se experimenta como subjetivamente contingente pasa a estar determinado como objetivamente necesario<sup>18</sup>. Según Kant la idea de libertad me convierte en un miembro del mundo inteligible y como miembro de ese mundo mis acciones *son* conformes a la autonomía de la voluntad, pero, como también soy parte del mundo sensible, mis acciones *deben* ser conformes a esa autonomía.

En “La descomposición de la personalidad psíquica” Freud sostiene que “el ser humano se enferma a raíz del conflicto entre las exigencias de la vida pulsional y la resistencia que dentro de él se eleva contra ellas”<sup>19</sup>. Centrándose no en lo reprimido sino en lo represor, Freud se pregunta cómo es posible que el yo se trate a sí mismo como objeto, es decir, que sea una instancia de observación y de crítica de sí mismo. En primer lugar, sostiene que hay una parte del yo que se escinde del yo y que se convierte en juez y censor del yo. Si bien esto es más evidente en estados patológicos, porque en estos casos el rigor con el que el sujeto se trata a sí mismo como objeto llega a llamar nuestra atención, Freud considera que se trata de algo que está presente también en estados que se consideran normales. Para Freud los estados patológicos son reveladores de estructuras del ser humano que de otra forma resultarían inaccesibles. Freud detecta entonces una instancia, situada en el interior del yo pero que se separa de él –que cumple las funciones de observación,

<sup>17</sup> Immanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., A 44-45.

<sup>18</sup> Fernando MOLEDO, “Nöthigung, necessitatio, necesidad. Sobre el significado de un concepto kantiano de la filosofía práctica” en *Crítica y metafísica. Homenaje a M. Caimi, C. Jáuregui, F. Moledo, H. Pringe y M. Thisted* (eds), Hildesheim, Olms, 2015.

<sup>19</sup> Sigmund FREUD, “31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica” en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, OC, Vol. XXII, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991, pág. 53.

enjuiciamiento y castigo (conciencia moral) y función ideal- y que llama “superyó”. La diferencia entre la conciencia moral y la función ideal, dentro de esta instancia, está en que en la primera se vincula al sentimiento de culpa y la segunda al sentimiento de inferioridad. Ambos sentimientos responden a una tensión entre el yo y el superyó, pero mientras el sentimiento de culpa está vinculado al temor y al castigo, el sentimiento de inferioridad se vincula al ideal del yo como objeto de amor.

Para Freud, el superyó no es una instancia que está presente desde el comienzo de la vida. En el niño no existe ninguna inhibición interna contra sus deseos de satisfacción, el papel que en la vida adulta desempeña el superyó es desempeñado en la infancia por una autoridad externa que es la autoridad de los padres. La angustia frente a la amenaza de castigo –que representa para el niño la pérdida del amor de sus padres- ocupa el lugar de la conciencia moral. El superyó no es para Freud simplemente el sucesor de la instancia parental sino su heredero legítimo. El vínculo con los padres se transforma en superyó por identificación, ya que con la superación del complejo de Edipo se refuerzan las identificaciones con los progenitores como forma de resarcir la pérdida de objeto. En su desarrollo, el superyó se distancia de la influencia parental, es influenciado por el superyó de personas que ocupan el lugar de los padres hasta volverse más impersonal. Es importante atender a la consideración freudiana de que en la génesis del superyó no se trata de una identificación con personas sino con el superyó de otras personas. Freud señala que, en este sentido, las concepciones materialistas de la historia han subestimado este factor como mera ideología, producto de las relaciones económicas del presente. Sin negar esto, Freud afirma que no es toda la verdad sino que en “las ideologías del superyó” el pasado y la tradición desempeñan un papel poderoso en la vida presente que es independiente de las relaciones económicas actuales<sup>20</sup>.

En cuanto a la resistencia a hacer consciente lo inconsciente –que es, según Freud, la causa de la enfermedad- Freud afirma que es el aspecto sobre el cual se edifica todo el psicoanálisis. Esta resistencia, de carácter inconsciente como lo reprimido, no proviene de lo reprimido. Lo reprimido, por el contrario, realiza un esfuerzo por penetrar en la conciencia. La resistencia en cambio proviene de la instancia del yo que en otro momento llevó a cabo la represión: el superyó o el aspecto del yo que obedece al superyó. En contra de Kant, podría afirmarse que el propósito del psicoanálisis es el de fortalecer al yo haciéndolo más independiente del

---

<sup>20</sup> Ibid., pág. 63.

superyó y ampliando su capacidad de apropiación, o mejor dicho, de vínculo con ello: “Donde Ello era, Yo debo devenir”<sup>21</sup>.

Este precepto freudiano contiene para Adorno algo estoico y muy poco evidente, porque el individuo, cada vez más ajustado a la realidad, está demasiado debilitado para esta tarea<sup>22</sup>. Los aportes del psicoanálisis permiten identificar, según Adorno, un vínculo entre la compulsión y la conciencia moral (una de las funciones del superyó), en términos de una internalización del poder real, así como un vínculo entre la compulsión y lo patológico de esta internalización, que está relacionado con los destinos pulsionales y con la función ideal del superyó en la figura del líder fascista<sup>23</sup>. Kant –señala Adorno– podría resistirse a los aportes del psicoanálisis que apoyan la idea en contra de la unidad entre la obligación moral y la razón, diciendo que puede aceptar que esas cosas ocurran en el mundo empírico, en la medida en que no afecten la absoluta validez formal de la ley. Adorno objeta que esta validez formal de la ley moral sería entonces independiente de las obligaciones reales y que cuando la ley moral asume una forma más tangible, bajo la forma de deber, la relación con los modos reales de pensamiento estaría ausente. Esto acabaría con el contenido esencial de lo que Kant entiende por obligación y la obligación no podría ser considerada como fuente legítima de la moral.

Adorno apunta a la indiferencia kantiana hacia los efectos para señalar el rigorismo moral en Kant, diciendo que si alguien se tira al agua para tratar de rescatar a una persona sin saber nadar, la consecuencia probable es que ambos acaben ahogándose, pero que en Kant este efecto de la acción es simplemente empírico mientras que la moral es cuestión de voluntad, de autonomía, una cuestión de convicción acerca de lo que debemos hacer<sup>24</sup>. A diferencia de las éticas de la responsabilidad, en las que las condiciones empíricas son tenidas en cuenta, la ética kantiana es una ética de la convicción: la ley moral debe ser obedecida y los efectos de las acciones no son tenidos en cuenta, si bien es cierto que sí se debe tomar en cuenta si la acción puede ser ejecutada. El ejemplo de Adorno, no sería el más feliz, ya que parecería indicar una interpretación en la cual el sujeto estaría en la obligación de acabar con su propia vida puesto que, aunque no sepa nadar, su obli-

<sup>21</sup> Ibid., pág. 74.

<sup>22</sup> Theodor W. ADORNO, “La crítica de la cultura y la sociedad” en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel, 1962, pág. 159.

<sup>23</sup> Theodor W. ADORNO, “Antisemitismo y propaganda fascista” en *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Buenos Aires, Paradiso ediciones, 2005.

<sup>24</sup> Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, op. cit., pág. 84.

gación sería tratar de salvar a una persona de una forma en la cual es imposible. Quizá una mejor manera de pensar el rigorismo ante una situación concreta sea desde “Kant con Sade” de Jacques Lacan: si estoy obligado a decir la verdad siempre, ¿es mi deber decir la verdad si me preguntan dónde está escondido un inocente si sé que de mi testimonio depende que sea o no ejecutado?<sup>25</sup> En Kant, las leyes morales adecuadas son solo aquellas que son válidas para el uso práctico de la razón pura mientras que las leyes pragmáticas no son válidas para este uso, ya que en última instancia son leyes de la prudencia y por lo tanto, heterónomas. Esto se debe a que nos unen a condiciones y consecuencias externas. Por ese motivo nos hacen no libres, es decir, dependientes de algo que no es nuestra propia razón.

## 5 LA COACCIÓN COMO LIBERTAD: KANT A TRAVÉS DE FREUD

Cuando Kant ejemplifica el carácter inteligible de la ley moral lo basa en algo empírico y descuida el aspecto psicológico: al juzgar la malicia de un niño y la continuidad de esta, en la edad adulta, quienes reprenden las acciones o las omisiones, así como quien es reprendido –según Kant– tienen conciencia de la libertad de poder actuar de otra manera y, por lo tanto, de su responsabilidad en el obrar. De lo contrario, no cabría ningún reproche. Pero ocurre que los procesos implicados en la formación del yo y del superyó, desde la más temprana infancia, no tienen la pureza exigida por la ley moral ni pueden ser apriorizados en su origen<sup>26</sup>. Adorno insiste, en que ningún concepto puede ser aislado y convertido en absoluto, la unidad y coacción de la razón han sido necesarias para que la libertad sea pensable e incluso que exista, y la filosofía es un buen ejemplo de ello<sup>27</sup>. La coacción como libertad sería la intervención de la voluntad en la sociedad, pero no como lucha política o ideológica orientada a cambios externos, inmediatos y directos, sino como un ejercicio de la vida individual que acepte la renuncia a cambiar la totalidad de manera directa.

Adorno afirma que Kant dice algo que parece muy paradójico a primera vista: que existe libertad solo en sentido práctico y que la libertad práctica se puede demostrar mediante la experiencia<sup>28</sup>. La libertad para Adorno está vinculada a la posi-

<sup>25</sup> Jacques LACAN, “Kant con Sade” en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., págs. 288-289.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 263.

<sup>28</sup> Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, A801-A802.

bilidad de controlar el ello, es decir, a las pulsiones a través del yo cuando entran en conflicto con la realidad (lo que en términos freudianos es el conflicto entre el principio del placer y el principio de realidad). La prueba empírica de nuestra libertad es proporcionada por el hecho de que la razón nos es dada como una facultad mediante la cual podemos probar (“tantear”) la realidad. En este punto Kant –afirma Adorno<sup>29</sup>– ofrece una vez más pruebas de su inmensa honestidad ya que no postula a la razón como una facultad lógica flotando en el vacío, la razón también está interesada en la sobrevivencia. Sus pensamientos son mucho más empíricos cuando es posible considerar el empleo efectivo de la razón como una facultad que nos permite poner a prueba la realidad y, si es necesario, aplazar ciertas gratificaciones si entran en conflicto con nuestros intereses más generales. Aquí es donde realmente Kant tiene que argumentar con el fin de demostrar la existencia de la razón, y él deja de lado la antítesis absoluta entre las leyes pragmáticas de la razón y las leyes morales. La abandona, afirma Adorno, porque es lo suficientemente perceptivo y sincero para darse cuenta de que la razón como órgano de la verdad y la razón como órgano de las pulsiones de autoconservación no son dos cosas totalmente desvinculadas entre sí. Puede verse que la razón por la cual el sujeto se hace a sí mismo autónomo y se centra por completo en la verdad es un producto dialéctico. Es el resultado de la razón práctica de autoconservación, que se había tendido a descartar como simplemente pragmática. La razón proporciona leyes que son imperativos, es decir, leyes objetivas de la libertad que nos dicen lo que debe suceder (lo que es bueno y provechoso de ser apetecido, lo que es bueno y provechoso que suceda), aunque tal vez nunca suceda. “En esto difieren de las leyes de la naturaleza, que se refieren solo a lo que sucede. Estas leyes deben ser llamadas, por lo tanto, leyes prácticas”<sup>30</sup>. A la luz de esta interpretación, Adorno realiza una lectura muy distinta a la propuesta más arriba sobre la indiferencia hacia los efectos en Kant.

El elemento pulsional sería en Adorno lo que permite romper con la cadena causal, y la reflexión sobre la legitimidad de las renunciaciones que la civilización impone al sujeto en este sentido permitiría reflexionar sobre la ausencia de libertad. La libertad que permanece irresuelta en el plano teórico podría ser captada en el ámbito práctico, pero no de un modo positivo, como pretende Kant, sino negativamente, por lo que ella no es. El sometimiento del sujeto a la causalidad de su pro-

<sup>29</sup> Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, op. cit., pág. 87.

<sup>30</sup> Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, op. cit., A802/B830.

pia conciencia –y que sería lo que nos hace libres según Kant– es coherente con un mundo que corrompe a la autonomía al coaccionar las pulsiones.

## 6 HACIA UN NUEVO IMPERATIVO

La libertad no tiene ningún sentido tomada de forma aislada, no es independiente de los objetos a los que se aplica. La razón permitiría una desviación de las pulsiones de sus metas primarias y en ese sentido queda vinculada a la libertad, pero cuando esta desviación favorece a la autoconservación a un costo que es injustificable para la propia conciencia, la razón transforma a la libertad en su contrario. La debilidad en Kant está en no haber permanecido en la reflexión sobre esta contradicción a la que se enfrenta la propia razón. Al no considerar la contradicción interna, Kant opone de un modo predialéctico el sujeto empírico al trascendental. El sujeto empírico es libre por su elemento pulsional, que le permite desviarse de la causalidad externa (los rodeos del yo frente al principio de realidad para satisfacer el principio de placer) y es no libre porque las metas pulsionales están dirigidas externamente (las exigencias que la civilización impone para la vida en sociedad). El sujeto trascendental es libre en la medida en que se da a sí mismo su ley – se autoimpone racionalmente una necesidad como ejercicio de su libertad– y es no libre porque esta exigencia no proviene de una constitución autónoma del sujeto sino de la internalización de preceptos sociales en los que se ha perdido el individuo como fin en sí mismo<sup>31</sup>. Que la moralidad pueda definirse aislada de su materia la pone en riesgo de eliminarse a sí misma, ya que no permite reflexionar sobre lo que puede impedir o hacer posible la libertad. Nuestro deber como seres racionales y autónomos tiene que ser definido en relación al conocimiento de la materialidad concreta.

En Kant habría una primacía del objeto en la medida en que lo conserva como algo dado y una filosofía de la identidad en la medida en que, en eso dado, está implicada la subjetividad misma, que se presenta como algo invariable e independiente de la materialidad en el sujeto trascendental. Adorno no identifica al sujeto trascendental kantiano con la sociedad, sino que lo piensa de esa manera como modo de plantear que la subjetividad, como la sociedad, está constituida y no es algo dado de forma universal y eterna. En la restricción que Kant pone a la razón está la posibilidad de que la razón sea crítica de sí misma, pero la ampliación de los lími-

<sup>31</sup> Theodor W. ADORNO, “Individuo y organización” en *Escritos Sociológicos I*, Madrid: Akal, 2004.

tes de la razón en el ámbito de lo práctico coloca a Kant del lado de la anti-ilustración. Afirmar que el Kant de la razón teórica es el Kant ilustrado y que el Kant de la razón práctica es el Kant de la anti-ilustración sería para Adorno simplificar el problema, porque si bien el Kant del ámbito práctico supone aceptar algo que el Kant de la razón teórica se niega a aceptar, por no ser evidente para la propia razón, la filosofía moral de Kant aborda lo práctico de forma racional, a través del imperativo categórico, como ley de la voluntad libre. A su vez, en la filosofía teórica de Kant está presente el momento anti-ilustrado ya que Kant limita el pensamiento a la ciencia y no reconoce nada fuera de la verdad científica, haciendo de la propia ciencia una cuestión de fe. Pero al mismo tiempo, las ideas de la razón (Dios, Libertad, Inmortalidad) que son postuladas en la *Crítica de la razón pura*, y que corresponderían al momento anti-ilustrado en Kant, introducen los elementos utópicos dentro de la propia razón –lo que está más allá de lo que ella ha constituido– como algo que ella tendría efectivamente que realizar y que, al mismo tiempo, parecería ser solo un sueño. Encerrando a la utopía en la idea de inmortalidad, Kant se niega a reflexionar sobre la dialéctica interna en la antinomia entre el determinismo y la libertad.

## 7 UNA TAREA CASI IRRESOLUBLE

Resumiendo, algunas cuestiones planteadas hasta el momento, la lectura del imperativo categórico kantiano a través de Freud, permite fundamentar que el diagnóstico sobre la modernidad está inmerso en un problema que concierne a toda la historia de la razón occidental: la del dominio de la naturaleza. Pone en discusión la cuestión acerca de la libertad y el determinismo en términos de autonomía y heteronomía cuestionando la separación entre libertad y felicidad. Adorno acepta que las leyes morales sean leyes de la libertad, pero no lo son necesariamente, ya que una libertad meramente formal, separada de la materialidad en la que está implicada nuestra felicidad, sería el fundamento del carácter coactivo de la sociedad. La legitimidad de la ley moral debe ser analizada y cuestionada. En la ley moral existe un elemento compulsivo, que es algo empírico y es, en la lectura de Adorno, a lo que recurre Kant para legitimar la autoridad del imperativo. Kant sostiene que la coacción, que él vincula a la ley moral, no es algo patológico porque no le corresponde ningún objeto de la sensibilidad y produce, además, un desagrado, si bien produce también una satisfacción al someter nuestra voluntad a una ley que nos

dicta nuestra razón. Adorno considera que el recurso a la coacción, utilizado por Kant, es el argumento más fuerte para probar la existencia de algo que debe ser respetado y que este descubrimiento fue efectuado por la psicología profunda de Freud en términos de superyó, instancia que tiende a evadir los mecanismos para un examen consciente.

El elemento pulsional, desviado de sus metas primarias, es puesto al servicio del principio de realidad por el yo y resulta objetivamente necesario obrar de una forma determinada cuando lo que está en riesgo es la misma autoconservación, según condiciones sociales externas. A través de la internalización de estas exigencias, el yo se trata a sí mismo como objeto al operar como instancia de observación, de crítica y de censura de sí mismo. Esta instancia es el superyó y se revela, más claramente, en estados que no se consideran normales, ya que en estos estados es posible observar estructuras que en otros estados sería muy difícil detectar. El superyó cumple con dos funciones fundamentales: la función ideal y la función moral. Estas dos funciones son cruciales para las consideraciones de Adorno respecto al fascismo en particular y a los fenómenos totalitarios en general, así como para la crítica a la industria de la cultura como mecanismo totalitario en la actualidad.

Dentro del primer dualismo pulsional reconocido por Freud (pulsiones del yo o de autoconservación y pulsiones sexuales) el odio no tendría su origen en las pulsiones sexuales, sino que –como señaló Freud– está vinculado a la lucha del yo por la autoconservación, por mantener las funciones indispensables para la conservación de la vida. En un mundo en el cual el sujeto ha desaparecido como finalidad (esto puede ser desarrollado de términos de incapacidad de amarse a sí mismo e identificación de las fuentes de placer con objetos del mundo exterior introyectados), la violencia que la organización ejerce sobre las personas, haciendo de la autoconservación una lucha por la sobrevivencia, no altera la meta que es autoconservarse, sino que la orienta hacia un determinado objeto colocado como amenaza para nuestra autoconservación:

“Cuando el objeto es fuente de sensaciones placenteras, se establece una tendencia motriz que quiere acercarlo al yo, incorporarlo a él; entonces hablamos también de la “atracción” que ejerce el objeto dispensador de placer y decimos que “amamos” al objeto. A la inversa, cuando el objeto es fuente de sensaciones de displacer, una tendencia se afana en aumentar la distancia entre él y el yo, en repetir con relación a él el intento originario de huida frente al mundo exterior emisor de estímulos. Sentimos la “repulsión” del objeto, y lo odiamos; este odio



puede después acrecentarse convirtiéndose en la inclinación a agredir al objeto, con el propósito de aniquilarlo.

[...]

Es notable que en el uso de la palabra “odiar” no salga a luz una referencia tan estrecha al placer y a las funciones sexuales; más bien, la relación de displacer parece la única decisiva. El yo odia, aborrece y persigue con fines destructivos a todos los objetos que se constituyen para él en fuente de sensaciones displacenteras, indiferentemente de que le signifiquen una frustración de la satisfacción sexual o de la satisfacción de necesidades de conservación. Y aun puede afirmarse que los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del yo por conservarse y afirmarse.”<sup>32</sup>

La felicidad estaría asociada a la satisfacción de nuestros deseos a través de objetos externos o internos, pero *también* a una tendencia económica de reducir al mínimo las necesidades de satisfacción, en principio reduciendo los objetos que nos estimulan desde el mundo exterior (y que introyectamos) y dominando los estímulos internos (Freud se ocupa, en *El malestar en la cultura* de las prácticas de yoga como un método para el dominio de los estímulos internos, por ejemplo). El odio quedaría vinculado a eliminar, suprimir, aniquilar todo aquello que representa no un aumento de las necesidades de satisfacción, o formas de satisfacer nuestras necesidades, sino una amenaza para la satisfacción de necesidades a las que no podemos renunciar porque comprometen nuestra propia autoconservación.

Teniendo en cuenta que en el capitalismo avanzado el mínimo biológico de necesidades ha sido extremadamente ampliado, en términos de necesidades vitales, sería importante detenerse en su ampliación extrema para comprender la vigencia que estas cuestiones tienen desde los planteamientos de Adorno. Estas cuestiones permiten pensar los vínculos entre la industria cultural y el fascismo –también establecidos por Horkheimer en “Los judíos y Europa”: nadie podía hablar de fascismo si se negaba a hablar de capitalismo<sup>33</sup>.

El capitalismo es una gran máquina de ampliación de necesidades, así como de creación de formas de satisfacción, el objetivo último y fundamental está –como ya lo había planteado Marx– en lo económico, es decir, en la conservación del modo de producción capitalista para la conservación de los intereses de clase. El gran

<sup>32</sup> Sigmund FREUD, *Pulsiones y destinos de pulsión* en OC XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1984, págs. 131-132.

<sup>33</sup> Max HORKHEIMER, “Los judíos y Europa” en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. España: nro 4, diciembre de 2012.

desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo tardío o avanzado (también llamado capitalismo financiero), permite una disminución de las exigencias físicas al tiempo que produce un mayor desgaste psíquico<sup>34</sup> y un aumento de las posibilidades de satisfacción material. Esto conduce a la superación de las clases sociales por medio de las clases sociales, es decir, las diferencias de clase se siguen manteniendo, siguen existiendo ricos y pobres, explotados y explotadores, pero la explotación ya no se caracteriza fundamentalmente por la explotación de la fuerza de trabajo del obrero en la fábrica –propia del capitalismo industrial– sino por el desgaste psíquico que esta etapa del capitalismo genera y que ofrece restaurar mediante el consumo de objetos de satisfacción de estas necesidades que el mismo sistema creó. Así, los sujetos son desviados del trabajo espiritual, del trabajo de la conciencia sobre esta realidad (material) y limitados a ella. Esta conciencia –como había planteado Marx en el famoso “Prólogo”<sup>35</sup> que cierto sector marxista vulgarizó– se generaría a partir de la división fundamental entre trabajo intelectual y trabajo manual. El capitalismo, contendría el germen de su propia destrucción, porque la división del trabajo, producto de este mismo sistema, llevaría a la conciencia de la contradicción entre las relaciones sociales de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas (en otros términos: a la conciencia de la infelicidad propia y ajena), posibilitando el desarrollo de la teoría (vinculada al desarrollo del Espíritu hegeliano como despliegue de la Autoconciencia) y el ser humano comenzaría a escribir su propia historia. Pero permanecemos en la prehistoria de la humanidad y la necesidad del desarrollo de la (auto) conciencia como “estrella rectora” –representada por el *Ángel de la historia* en Benjamin, una figura de asistencia para la humanidad– no puede tener mayor vigencia. Los sujetos no solo hemos sido desviados de la conciencia de nuestra infelicidad, sino que se ha afianzado la necesidad de usar los codos, de agredirnos y de agredir a otros para alcanzar o conservar privilegios como formas de satisfacción –que son en realidad formas falsas de atenuación del malestar– producidas y reproducidas industrialmente. Vemos al otro como una amenaza para nuestra autoconservación sin poder ver que la amenaza real está en la pérdida de los fines humanos, que trascienden nuestra existencia material (en la pérdida de nuestra capacidad de amar y un aumento del malestar), dentro de una organización que se ha transformado en autofinalidad. A esto se

<sup>34</sup> Mateu CABOT, “Estereotipos de la representación del cuerpo en la televisión. Aspectos de la crítica de la cultura de masas de Th. W. Adorno” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, págs. 621-631.

<sup>35</sup> Karl MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI Editores, 2008.

agregan las estrategias diseñadas por el capitalismo para gobernar a las personas como masa que –como planteara Adorno en su día<sup>36</sup>– dividen *psicológicamente* el mundo entre “nosotros y los otros”.

Si todavía es posible alguna libertad esta no es otra cosa que la voluntad de liberarse. Esta es –afirma Adorno– la única libertad que ha existido siempre. Pero el estado de conformidad creciente, y la apariencia cada vez mayor de libertad, ponen en riesgo esta voluntad. La no libertad está demasiado mezclada con ella y no solo la inhibe, sino que hoy, cada vez en menor medida, es posible definirla incluso negativamente. Es decir, cada vez se hace más difícil reconocer la libertad por lo que no es, porque cada vez es más difícil experimentar nuestro estado como un estado de no libertad.

---

<sup>36</sup> Theodor W ADORNO, *Televisión y cultura de masas*. Córdoba: Eudecor, 1966.