

LA DIALÉCTICA DEL SUJETO MORAL EN THEODOR W. ADORNO

Ezequiel Ipar¹

Introducción

El propósito de esta contribución, referida a la crítica moral en Adorno, es doble. Por un lado, me interesa reconstruir los elementos esenciales del abordaje que hizo Adorno del problema moral en sus trabajos filosóficos más importantes. Bajo este aspecto, la relación con la filosofía moral de Kant se vuelve decisiva, puesto que el contenido de la crítica de la moral kantiana aparece como el territorio privilegiado escogido por Adorno para desplegar su propia crítica moral. En un sentido que tendremos que examinar, su reflexión es una crítica de la crítica kantiana. Con relación a este primer conjunto de problemas, me sentiría satisfecho si en esta breve aproximación consiguiese tan sólo generar la curiosidad y el interés, que considero extremadamente actual, en los textos morales de Adorno. Lo que intentaré mostrar es de qué modo Adorno realiza una crítica, desde los márgenes de las filosofías morales y las teorías de la justicia, enfocada en el problema de la constitución de la subjetividad moral.

Por otro lado, el problema moral ofrece una segunda oportunidad teórica que me interesa especialmente explorar aquí, al menos en una primera aproximación formal. Contenido como objeto de la *Dialéctica Negativa*, el problema moral constituye uno de los tres Modelos conceptuales a partir de los cuales Adorno desarrolla su crítica filosófica madura (los otros dos, como se sabe, son la historia y la metafísica). De este modo, al revisar la crítica moral de Adorno uno tiene la oportunidad de plantear la difícil pregunta por la forma de esa filosofía que se presenta a sí misma como una dialéctica singular, una dialéctica que piensa a través de la exacerbación de la negatividad. Esta segunda perspectiva, evidentemente, nos pone en relación con Hegel y nos obliga a

¹ Doutor em Filosofia pela USP e pesquisador do Conicet. E-mail: ezequielipar@yahoo.com.

reflexionar sobre la distancia que lo separa de Adorno o, lo que es lo mismo, sobre la diferencia que existe entre una dialéctica que trabaja la negatividad como medio de producción de una Idea superior y otra que confronta toda Idea fundamental con la negatividad que ella misma provoca, negatividad que la experiencia filosófica tiene que ser capaz de interrogar y expresar. Vamos a ver como la indagación de las diversas formas del padecimiento subjetivo y del sufrimiento social causado por la vigencia de una normatividad ideal parcial, falsa y represiva, se encuentra en la génesis de la dialéctica negativa. Podríamos afirmar, a modo de anticipación, que el tratamiento filosófico de la moralidad y sus efectos va a figurar entre las causas principales de las transformaciones de la lógica conceptual que va a proponer la Dialéctica Negativa. Esto tanto por las relaciones conflictivas entre las ciencias que va a implicar esta búsqueda teórica, como por las inflexiones que va a requerir en el lenguaje en el que se ejercen los discursos y las justificaciones. No es casual, por lo tanto, que la pregunta moral abra el apartado sobre los *modelos de pensamiento* que Adorno continúa denominando – con un término que pertenece a la lógica discursiva – como *dialécticos*, pero que decide marcarlos, borrarlos, desviarlos de su sentido y transformarlos por completo cuando los determina como *negativos*.

I.- La moral como modelo de servidumbre destructora.

Si nos atenemos al contenido político de la crítica kantiana de las costumbres y de la moral tradicional constatamos fácilmente cuáles son las bases del proyecto normativo subyacente: una idea fuerte de libertad reflexiva, que se materializa en la autonomía del sujeto, y un llamado a refundar las condiciones de la sociabilidad humana en base a principios susceptibles de justificación racional. Ambos procesos van, aparentemente, de la mano. La emancipación del sujeto funciona como la condición necesaria para la justificación racional de un orden social válido y, al mismo tiempo, sólo un orden social racional es capaz de promover a través de sus leyes e instituciones nuevos grados de libertad subjetiva, que es el elemento del que extrae su legitimidad ese orden social. Este

reforzamiento mutuo entre autonomía en el sujeto y racionalidad en las formas de sociabilidad le da forma al círculo de las virtudes racionales, que funciona de este modo – al menos en apariencia – desde el comienzo del proyecto kantiano.

En la interpretación de Adorno, cuando Kant proclama en su manifiesto en defensa de la ilustración la necesidad que tiene el sujeto de liberarse de la “tutela de la *influencia* del otro”, cuando incita el paso final que conduce a la re-apropiación del intelecto propio, lo hace de tal modo que termina construyendo conceptualmente el *único punto de vista* desde el cual se va a poder decidir sobre los asuntos teóricos y prácticos en los términos de una legalidad universal. Esta supresión de la influencia del otro empírico en uno mismo aparece entonces como la condición necesaria para el surgimiento del sujeto *racional práctico*, que es el único capaz de descubrir reflexivamente en sí mismo el principio de una legislación moral universal (Kant, 2000 [A]: 108-109), o para decirlo kantianamente, la forma universal de una ley que no depende de la contingencia de las inclinaciones o los anhelos de felicidad de quienes así indagan en sí mismos sobre las cuestiones de la vida práctica. La enseñanza de Kant en este punto es muy clara: sólo la reflexión que alcanza en soledad la forma de la ley demuestra el ejercicio autónomo de la razón subjetiva y delimita con seguridad aquello que con precisión en la tradición kantiana que llega hasta Rawls y Habermas se puede llamar filosofía moral y *teoría de la justicia*. Esta seguridad y esta justicia en la relación con los otros representan, a su vez, las *condiciones* indispensables que hacen posible entre los hombres una vida en común duradera. De este modo, la libertad reflexiva del sujeto frente al otro funciona como una condición excluyente de la sociabilidad justa, ya que sólo la razón subjetiva que posee la forma de la ley es capaz de crear, gracias a su abandono de toda empiricidad, relaciones no-violentas e intercambios justos entre los hombres. Esta facultad legisladora le pertenece a la razón práctica del sujeto en términos absolutos.

Del otro lado de esta relación entre autonomía y sociabilidad Adorno encuentra en Kant una idea que va a encerrar al proyecto kantiano en una contradicción, que su propio texto se esfuerza luego en vano por negar o disimular. Esta otra idea es la

que afirma que el hombre descubre la esencia de la libertad tan sólo a través de la obediencia estricta y el cumplimiento riguroso de la ley moral. Esto quiere decir, en términos de principios prácticos, que sólo mediante la sujeción completa al principio racional de la sociabilidad, sólo obedeciendo la ley que permite establecer la universalidad no contradictoria de un determinado mandato, el hombre puede experimentar y realizar la esencia de su propia libertad. De esa obediencia surgiría – de un modo completamente evidente para Kant – el respeto mutuo por el cual cada individuo reconoce a los otros como fines en sí mismos y no como medios de sus propios fines, volviéndose así capaz de conocer y de sentir la naturaleza y la dignidad de la libertad humana. El reconocimiento del otro es algo que cada uno realiza dentro de sí a través de la reflexión sobre los fundamentos y la obediencia de la ley moral. Una vez que se activa en la interioridad de la subjetividad como emancipación frente a las pasiones y la heteronomía que le proponen las cosas del mundo, el sujeto deviene completamente libre para sí y para los otros. Claro que Kant no oculta el hecho de que existen o pueden existir individuos, grupos y hasta clases de hombres (y sobre todo de mujeres) que no viven su libertad de esa manera, a partir de esa relación de sujeción reflexiva a la Ley moral, a pesar de que forman parte de la sociedad en términos relativamente pacíficos y cooperativos. Pero esa parte de la sociedad – y esto también aparece sugerido en el texto kantiano – será siempre una parte inestable, huidiza frente a la reciprocidad y el respeto mutuo. Al ponerse por fuera de la esfera de la moralidad, se ponen simultáneamente por fuera de las condiciones de la sociabilidad y de la verdadera libertad, que es estable y segura. En este segundo caso, entonces, es el principio de sociabilidad el que pone las condiciones de posibilidad de la libertad.

Para analizar en el contexto de nuestros problemas la crítica kantiana a la moral tradicional poco importa averiguar si Kant se dirigió en su momento a los sujetos ya liberados por el proceso histórico y los preparó para las nuevas relaciones de dominio burguesas o si su filosofía moral abre el espacio utópico de sujetos aún desconocidos, indeterminados para la propia filosofía, porque forman parte de la indeterminación del porvenir. Lo importante

para Adorno es destacar esta relación, aparentemente circular, entre autonomía reflexiva y sociabilidad o, para decirlo con mayor precisión, entre libertad y obediencia a la ley, entre sujeto autónomo e intersubjetividad segura y duradera.

Sabemos, sin embargo, que en Kant este círculo nunca se completa realmente. Nunca llega el momento en el cual su argumentación aparece afectada por el riesgo de transformarse en un círculo vicioso. Si el principio de la autonomía racional y el de la sociabilidad legal se implican el uno en el otro con absoluta necesidad, como lo demuestran la mayoría de los ejemplos de la *Crítica de la Razón Práctica*, esto se debe a que existe un cierto desajuste, un desplazamiento – imperceptible pero fundamental – entre el horizonte de las observaciones con las que Kant ilustra la existencia de la libertad y el orden de las demostraciones de su filosofía moral (Adorno, 1995: 222 y ss.). Cuando tiene que ser convincente frente a sus lectores en materia de teoría de la práctica, Kant recurre a la experiencia concreta y *explica la existencia de la libertad a partir de la capacidad de elegir* (incluso contra el propio principio de utilidad) y *la existencia de la ley moral a partir del sentimiento de culpa*. Es decir, agrega algo adicional en la demostración trascendental, que de alguna manera desata el nexo inmediato entre libertad subjetiva y obediencia a la Ley moral tal como la calculaba especulativamente la razón pura. Ahora vemos que también podemos conocer a la libertad por ella misma, a través de la experiencia que tenemos de nuestra *capacidad para elegir entre cursos de acción diferente* y del mismo modo podemos conocer también a la Ley moral en nosotros, no como el fundamento teórico de la libertad del sujeto, sino a través del sentimiento de culpa que experimentamos frente a una *falta con el otro de la que nos creemos responsables*.

Ahora bien, este desdoblamiento interno de los problemas de la libertad y los problemas de la obediencia a la Ley, así como la nueva apertura a la pregunta por su relación, van a ser rápidamente suprimidos a través de extrañas peticiones de principio que Adorno logra destacar a través de una lectura incisiva de sus ejemplos cruciales. Uno de los famosos ejemplos de Kant dice así: el apostador que engaña a sus compañeros de juego *no puede evitar*

experimentar desprecio por sí mismo y saberse indigno de su botín por el acto que ha realizado para obtenerlo (Kant, 2000 [A]: 65-68). En la hipótesis kantiana, este desprecio por sí mismo del infractor tiene que servir para probar tanto la existencia de la Ley moral, como su papel decisivo en la fundamentación y el descubrimiento de la libertad. Sin embargo, se puede ver que lo que dice Kant en el ejemplo es también algo diferente. Si el estafador *tiene que sentir culpa* necesariamente por sus actos entonces, en un sentido fuerte, no es libre y esta ausencia de libertad no permitiría deducir ni de la culpa ni de la interioridad de la Ley lo que se pretendía deducir, esto es, el postulado práctico de la libertad. Por otro lado, Adorno observa que podrían darse casos completamente alejados de esa necesidad de la culpa en los que el infractor simplemente se sienta “infantilmente por encima de toda obligación civil o que pueda reírse socarronamente del éxito de su jugada o que simplemente se comporte siguiendo otro código de conducta aceptado entre sus iguales” (Adorno, 1995: 224). Frente a todas estas posibles objeciones, Kant sólo arguye que cualquier sea el caso del decurso que escoja el estafador para relacionarse con sus actos, el *pathos* con el que deberá tratarse a sí mismo de infame por su comportamiento ya supone la aceptación racional de la ley moral; pero si no se puede afirmar taxativamente que el desprecio de sí se dé necesariamente en el apostador perverso, si es sólo el que juzga desde fuera el que proyecta la existencia del sentimiento de culpa, entonces la aceptación de la Ley moral, que era, paradójicamente, aquello que el ejemplo tenía que demostrar, deviene ahora algo que el filósofo introduce arbitrariamente en la cabeza del jugador. Para Adorno, esta situación en la que el recurso a lo empírico socava la deducción trascendental es algo que se repite en la mayoría de los ejemplos de la *Crítica de la Razón Práctica* con los que Kant pretende explicar la existencia y la fundamentación recíproca de la libertad y de la ley moral.

Como dijimos anteriormente, en el devenir de estas dificultades que aparecen en la fundamentación de la razón práctica Adorno encuentra una bifurcación significativa entre las observaciones prácticas y las demostraciones en Kant. En este punto, la relación concreta entre libertad y Ley se interrumpe y sólo

parece quedar inmune a cualquier crítica la instancia de la auto-conciencia pura, que se va a transformar de ese modo en el auténtico elemento de la crítica adorniana a la moral kantiana. Si la auto-conciencia sólo puede devenir conciencia moral universal por fuera de cualquier paradoja bajo la condición de situarse más allá de todo contenido empírico y de toda situación particular, será la propia apelación a esa instancia la que demuestre que hay algo que falla y que hay algo que permanece irresuelto en la práctica de ley moral y de la libertad. El modelo de una obediencia racional en la cual el sujeto absolutamente libre de pasiones y motivaciones se vuelve inmediatamente legislador universal, capaz de garantizar la justicia y la seguridad en cualquier situación particular (frente a todo conflicto de motivaciones, deseos, intereses), cae con el peso de su propia búsqueda. La idea de crítica con la que trabaja la crítica moral kantiana se transforma de ese modo, no en la confrontación de los casos condicionados con las condiciones de las que habrían de depender, sino en el *ejercicio de huir de las contradicciones y paradojas* que aparecen en el análisis de la relación entre autonomía individual y justicia racional, encontrando un punto externo de resolubilidad de esas contradicciones y esas paradojas. Criticar moralmente significa – en este aspecto de la crítica moral kantiana – *distanciarse* del círculo de las pasiones, los conflictos y las paradojas de las relaciones prácticas de modo tal que se puedan *replegar* esos conflictos y esas paradojas sobre un principio de resolubilidad universal. Se establece así un fundamento que permite *juzgar* a todos los conflictos en el sentido de un perpetuo restablecimiento de la relación armónica entre libertad individual y justicia intersubjetiva. El destinatario, el punto de llegada de esta crítica moral, es también el origen denegado de la misma, el sujeto lógico trascendental; contra toda la pretendida autonomía de la reflexión moral frente a la filosofía especulativa, lo que encontramos al final de la crítica a la moral tradicional es el sujeto perpetuamente centrado en el logos, la identidad consigo mismo que es la única que aparece con la capacidad de darle a la forma subjetiva de sus principios la forma objetiva de una ley práctica general (Kant, 2000 [A]: 112-113).

Frente a esta triple operación de la crítica moral kantiana, frente a las exigencias del distanciamiento, del repliegue sobre la unidad del sujeto y de la obediencia no problemática al juicio trascendental, Adorno va a situar su primera tesis crítica en el campo de la filosofía moral. Esa tesis, que contradice el principio de la tesis kantiana, dice así: la soberanía de la razón pura en la vida práctica, lejos de garantizar la realización simultánea de la libertad y la sociabilidad, termina haciendo de la moral el modelo de toda servidumbre voluntaria. La argumentación de Adorno es doble. Por un lado, lo que Adorno pretende mostrar, siguiendo una nítida línea nietzscheana, es que una libertad que se obtiene a través de la supresión en el sujeto de sus impulsos, sus pasiones y sus deseos, no conserva nada que merezca ser llamado con ese nombre. Esto era algo que se dejaba entrever en los propios ejemplos kantianos. La libertad que sólo se fundamenta en la obediencia al carácter categórico de la ley, no es ninguna libertad para el sujeto real, salvo que se pretenda aceptar que su máxima despotenciación, la destrucción de su capacidad de obrar, pueda coincidir con su libertad. En este sentido, la moral racional idealizadora debe ser vista como una racionalización – en el sentido psicoanalítico – de la sujeción real del individuo y como una limitación drástica del espacio de libertad, que es el único que le podría permitir al individuo formular la pregunta moral en la relación con los otros y decidir libremente la aceptación de la ley. A partir de Nietzsche, Adorno descubre en las paradojas de la fundamentación kantiana de la libertad y de la ley moral la necesidad de la pregunta por su contingencia, las huellas que siguen anudando a la moral con las preferencias éticas de los individuos y la vuelven dependiente del poder opresivo de diferentes grupos y clases sociales. Todas estas son preguntas y reflexiones que Adorno puede formular más allá los cierres a los que conducía la justificación racional de la primacía de la universalidad de la forma de la ley en el sujeto, en un potente y renovado espacio de libertad que no depende de los imperativos de la sociabilidad trascendental *a priori*.

Pero Adorno reviste esta crítica a la crítica moral kantiana con un segundo argumento, complementario y radicalmente diferente al mismo tiempo. Para Adorno, la rigidez del imperativo

moral trascendental no sólo destruye la libertad que pretende preservar, sino que también destruye la sociabilidad no-violenta entre los hombres que figura, a cuenta de los sacrificios en el sujeto, como uno de sus fines fundamentales. No se trata, bajo este aspecto, de la moral como instrumento de engaño y despotenciación de la capacidad de obrar del sujeto, sino de la moral como destructora de las relaciones de afinidad y reconocimiento intersubjetivo. En la *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer (1994: 146-148) ya había resaltado la intensidad con la que tanto Sade (paródicamente) como Kant (racionalmente) habían rechazado la conmiseración frente al dolor del otro como una pasión propia de los débiles y los incapaces² de actuar como sujetos autónomos (Kant, 1990: 45). Al neutralizar por completo en su interior el juego de las pasiones y los deseos empíricos, la subjetividad moral kantiana destruye también los afectos de afinidad y simpatía que están en la base de las posibilidades de una relación no-violenta con los otros. La textura de las relaciones que permiten sentir al otro como otro desaparece bajo el imperativo del formalismo moral, mutilándose de ese modo la pregunta moral la posibilidad de su efectiva institucionalización en la sociedad. Para decretar la soberanía de la razón moral, Kant tuvo que liquidar previamente, emulando en esto a la sociedad

² El análisis de la conmiseración resulta clave para esta indagación sobre las relaciones de reconocimiento recíproco que van a formar parte de la reflexión moral y aquellas que van a quedar excluidas: “Si ya el remordimiento era considerado como irracional, la compasión constituye el pecado sin más. Quien cede a ella «pervierte la ley general: de donde resulta que la piedad, lejos de ser una virtud, se convierte en un vicio real, desde el momento en que nos lleva a turbar una desigualdad exigida por las leyes de la naturaleza». Sade y Nietzsche vieron que, tras la formalización de la razón, quedaba aún la compasión como conciencia sensible de la identidad de lo universal y lo particular, como mediación naturalizada. Ella constituye el prejuicio más constrictivo, «aunque parezca ofrecer una apariencia de moralidad», como dice Spinoza, «pues el que no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a ayudar a los otros, merece el nombre de inhumano que se le aplica». *Commisseratio* es humanidad en forma inmediata, pero al mismo tiempo «*mala et inutilis*», en cuanto es lo opuesto a la valentía varonil que, desde la *virtus* romana pasando por los Médicis hasta la eficiencia bajo los Ford, siempre fue la única verdadera virtud burguesa. (...) Sade y Nietzsche sabían que su tesis de la compasión como pecado era una vieja herencia burguesa. El segundo remite a todas las épocas fuertes, a las culturas nobles; el primero a Aristóteles y los peripatéticos. Ni siquiera Kant constituye una excepción. La compasión es para él una cierta blandura y no puede, ciertamente, denominarse virtuosa.” Adorno y Horkheimer (1994: 147).

burguesa en su conjunto, todos los afectos y las experiencias de la alteridad, que son los únicos capaces de producir relaciones morales no deformadas (Adorno, 1998: 31, 54 y ss.). De aquí surge el descubrimiento de la identidad paradójica entre Kant y Sade, que la *Dialéctica de la Ilustración* había transformado en la confrontación del formalismo kantiano con su verdad en el universo de las perversiones sadianas.

Este doble aspecto de la crítica adorniana, que demuestra que el sujeto individual de la reflexión moral no puede devenir ni forma objetiva de la autonomía en sí y por sí mismo, ni forma objetiva de una sociabilidad no violenta duradera, configuran la primera tesis de Adorno, que es una tesis negativa: toda pretensión moral de la reflexión subjetiva individual resulta falsa cuando se la pone realmente a prueba y es perjudicial en términos éticos.

II.- La moral individualizada como modelo de la crítica: más allá de la voluntad de poder.

En la introducción de *Minima Moralia*, corolario escrito a la *Dialéctica de la Ilustración* en soledad, Adorno ofrece una perspectiva muy distinta sobre el valor y el lugar de la crítica moral que es capaz de desplegar el sujeto individual en la modernidad tardía. Contra la acusación nietzscheana que condenaba en la *Gaya Ciencia* a la moral como ciencia melancólica o ciencia de la impotencia, en este libro Adorno va a reconsiderar los problemas clásicos de la filosofía moral y los va a reponer como problemas esenciales de la crítica social y filosófica. En *Minima Moralia*, de hecho, la propia idea de crítica queda asociada internamente con la crítica moral, específicamente con la capacidad de crítica del individuo. La reflexión moral de la subjetividad ya no es uno de los tantos objetos particulares de la crítica, sino que se transforma en el agente activo, en el principal motivo de la existencia de la (filosofía) crítica. La reflexión moral subjetiva es la única que abre el espacio de la crítica, transformándose el distanciamiento y el repliegue sobre el individuo en su auténtica instancia de realización. En tal sentido, afirma Adorno: “a la vista de la conformidad totalitaria que proclama directamente la eliminación de la diferencia como razón

es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya replegado en el individuo. En ella permanece la teoría crítica” (Adorno, 1998: 12).

Esta segunda tesis de Adorno, presente nítidamente en *Minima Moralia*, contradice, al menos parcialmente, a la reconstrucción que hemos hecho de la primera tesis adorniana en el campo de la filosofía moral. Hemos mostrado que para Adorno, en términos generales, la moral es un saber pretendidamente racional que se transforma en un procedimiento de justificación de creencias y máximas que son socialmente falsas y perjudiciales para la libertad y el ejercicio de una sociabilidad no deformada entre los hombres. La moral es, en este primer sentido, el modelo de toda sujeción del pasado y del porvenir. Pero descubrimos ahora en una obra fundamental de Adorno sobre esta problemática una tesis que claramente se contrapone a la anterior. Leemos en distintos fragmentos de *Minima Moralia* el esfuerzo por mostrar de qué modo la reflexión individual referida a los problemas morales de las sociedades capitalistas avanzadas puede servir como modelo práctico de la crítica a la dominación. En los sucesivos pasajes en los que se refiere a la posibilidad de pensar “relaciones no-deformadas”, Adorno critica la destrucción materialista de los principios morales que termina universalizando, consciente o inconscientemente, el perspectivismo posesivo de la auto-conservación y las preferencias ego-céntricas de las identidades socialmente configuradas por las estructuras culturales del capitalismo avanzado. La crítica que elabora la subjetividad moral, por el contrario, se opone al conformismo hedonista de las sociedades capitalistas y abre el espacio para una reflexión sobre las relaciones sociales de reconocimiento recíproco que han sido neutralizadas en múltiples esferas de la vida social por la vigencia de los valores de grupos y clases sociales dominantes que no esconden el carácter violento y particular de las preferencias que le imponen al resto de la sociedad. Esta segunda tesis de la dialéctica negativa de la moral dice así: sólo la perseverancia de la experiencia moral individual puede confrontar con éxito los efectos de la cosificación capitalista de la cultura, abriendo el auténtico camino para el pensamiento emancipador.

Si bien ambas tesis son contradictorias, esta segunda tesis, que niega a la primera, conserva al mismo tiempo algo de ella, fundamentalmente porque corrige la idea inicial en lo que se refiere a la esencia de la reflexión moral crítica. En este sentido, lo que esta segunda tesis conserva es la negatividad de la primera, la denuncia de las operaciones que hacen del discurso moral un discurso de la servidumbre de los hombres. A lo largo de *Minima Moralia* esta corrección se vuelve infinita. Destaco aquí, esquemáticamente, tres modificaciones que Adorno practica en su propia crítica moral sobre la idea tradicional (kantiana) de reflexión moral.

En primer lugar, Adorno redefine la concepción del distanciamiento de la reflexión que se dispone a tratar asuntos morales. El distanciamiento puro o absoluto de la reflexión trascendental aparece rechazado y es pensado como una fantasía o una ilusión que prepara las condiciones de la otra gran fantasía del discurso moral, la fantasía de la neutralidad o la mirada imparcial. Frente a esta pretensión, Adorno va a sostener, en cambio, que “el distanciado está siempre ya implicado” (Adorno, 1998: 23). Esto significa, por un lado, que para las situaciones que despiertan efectivamente la reflexión moral resulta imposible conseguir un distanciamiento absoluto o purificado de cualquier interés empírico.³ Pero, al mismo tiempo, Adorno le da un valor positivo a esta imposibilidad, que no es sino el otro modo de entender la tesis que afirma que el distanciamiento de la reflexión moral es un distanciamiento implicado en su objeto, abocado a las controversias prácticas que le dieron origen. De lo que sí se

³ “Para el que no se conforma existe el peligro de que se tenga por mejor que los demás y de que utilice su crítica de la sociedad como ideología al servicio de su interés privado. Mientras trata de hacer de su propia existencia una pálida imagen de la existencia recta debiera tener siempre presente esa palidez y saber cuán poco tal imagen representa la vida recta. Pero a esa consciencia se opone en él mismo la fuerza de atracción del espíritu burgués. El que vive distanciado se halla tan implicado como el afanoso; frente a éste no tiene otra ventaja que la consciencia de su implicación y la suerte de la menuda libertad que supone ese tener conocimiento. El distanciamiento del afán es un lujo que el propio afán descarta. Precisamente por eso toda tentativa de sustraerse porta los rasgos de lo negado. La frialdad que se tiene que mostrar no es distinta de la frialdad burguesa. Incluso donde se protesta yace lo universal dominante oculto en el principio monadológico.” Adorno (1998: 23).

esfuerzo por tomar distancia esta reflexión moral es de los intereses, los deseos y las pasiones tal como existen coactivamente en la sociedad, pero no para emanciparse de esa componente afectiva y relacional, sino para redescubrir otros deseos y otros juegos afectivos capaces de contrarrestar a los dominantes.

En segundo lugar, la reflexión moral no va a desplegarse en esta segunda tesis de Adorno como un movimiento de reconducción al origen, una perpetua remisión de los conflictos prácticos a los principios a-temporales de su resolubilidad universal en la razón. Por el contrario, Adorno piensa el repliegue de la reflexión moral como *temporalidad* singular, como un repliegue del pensamiento y la acción sobre temporalidades diferenciadas. La reflexión moral, en este sentido, no necesita de un origen propio en el sujeto, sino de un tiempo diferente al de las relaciones prácticas instituidas que se rigen por los imperativos, socialmente configurados, de la auto-conservación. Replegarse sobre otros ritmos de los acontecimientos, alcanzar diferentes tiempos para diferentes decisiones prácticas, ése es – para Adorno – el auténtico repliegue sobre sí de la reflexión moral. Este plegarse sobre sí de la reflexión moral es el que la va a situar en los márgenes del Estado y del mercado, lo que aquí quiere decir, en los márgenes de la aceleración de la temporalidad mercantil y de la quietud de la temporalidad estatal.

Finalmente, la reflexión moral deja de estar encaminada hacia la elaboración teórica de un juicio práctico-trascendental basado en la capacidad para formarse una representación de la sociedad justa y de la racionalidad de sus ciudadanos. En este sentido, la reflexión moral que Adorno desarrolla en *Mínima Moralía* no apunta ni depende de una *teoría racional de la Justicia*. Frente a la imposibilidad de esta representación, inspirada, finalmente, en el principio liberal de tolerancia recíproca con el cual Adorno guardó siempre muchas reservas, la naturaleza del juicio moral lo vuelve a la vez mínimo, ya que no legisla con pretensiones de universalidad, y problemático, ya que se va a basar en formas del reconocimiento recíproco que no surgen del respeto abstracto a la dignidad del otro, sino de la *solidaridad positiva*, la apertura y la generosidad frente al otro cuya única normatividad está escrita en

el imperativo que exige hacer cesar el sufrimiento físico y psíquico del otro. En esta segunda tesis, que aleja a Adorno de cualquier escepticismo ético, establece una relación muy precisa entre la generosidad y la normatividad moral. En *Minima Moralia* afirma: “Toda relación no deformada es un regalar, quien dominado por la lógica de la consecuencia llega a ser incapaz de eso, se convierte en cosa, se enfría” (Adorno, 1998: 40-41) y ese devenir cosa, ese enfriarse de la subjetividad es la causa que explica la imposibilidad del juicio moral, que debería poder distinguir y rechazar lo malo, lo insoportable de una determinada situación a la que ha sido confinada la existencia de un semejante.

III.- Paradojas de lo moral, la forma de la dialéctica negativa.

Habíamos adelantado que el problema moral iba a aparecer en Adorno expuesto a través de tesis contradictorias, cuando anticipamos que era uno de los motivos centrales de la Dialéctica Negativa. Si recapitulamos lo que hemos desarrollado hasta aquí podemos ver que tenemos una primera tesis que concibe a toda moral como modelo del discurso de la servidumbre subjetiva y social. Luego, nos hemos confrontado con una segunda tesis, opuesta a la primera, que piensa a la reflexión moral como modelo de la crítica social y filosófica. ¿Qué ha pasado entre la una y la otra? ¿Cómo piensa Adorno la unidad de estas dos tesis, incluidas todas sus modificaciones? Estamos en el núcleo de los modelos de la dialéctica negativa.

Para proseguir y para ensayar una respuesta hay que prestar atención a algunas cuestiones particulares. Es evidente que en ambas tesis el concepto de reflexión moral ha cambiado. Lo que aparece rechazado en la primera tesis, el rigorismo formalista kantiano, no guarda ninguna relación de identidad con la reflexividad de la crítica moral que Adorno reivindica para la posición del individuo en *Minima Moralia*. Se podría decir inclusive que la idea de una crítica moral que promueve un distanciamiento implicado en su objeto, un procedimiento reflexivo que no se repliega sobre ningún origen, sino que procura diferentes temporalidades para diferentes decisiones prácticas y un juicio que

tiene como condiciones de posibilidad la virtud de la generosidad, todos estos elementos recogen y suprimen las deficiencias de la filosofía moral kantiana señaladas en la primera tesis.

Si esta fuera la resolución de la contradicción, estaríamos frente a una crítica moral inadecuada y otra adecuada, frente a una pretensión de racionalidad normativa que no se realiza y otra que sí cumple los requisitos de una normatividad racional, al menos tal como parece postulada por Adorno en *Mínima Moralía*. Pero inmediatamente aparecen las excepciones y los problemas. En primer lugar, nunca podría hablarse de sustitución de una normatividad falsa por otra completamente verdadera porque la normatividad que encontramos en la segunda tesis ya no reclama ni puede reclamar para sí pretensiones de universalidad. En tal sentido, no puede reemplazar o ponerse en el lugar que el formalismo cumple con pretensiones universalistas en las sociedades modernas. Si la reflexividad de la crítica moral que Adorno propone en *Minima Moralía* trabaja sobre una constitución afectiva, situada y diferenciadora del juicio moral, lo hace al precio de perder cualquier vínculo, ficcional o real, con un fundamento objetivo y universalmente válido. De hecho, esa objetividad y universalidad son las que la nueva reflexión moral que Adorno promueve considera no sólo como imposibles, sino también como éticamente perjudiciales.

Pero, ¿qué puede significar este quedarse a mitad de camino entre el universalismo de la subjetividad moral kantiana y la destrucción absoluta de los fundamentos de la normatividad moral? Estamos frente a una de las clásicas interpretaciones (e impugnaciones) de la dialéctica negativa como forma del pensamiento crítico; aquella que la piensa como un pensamiento parasitario de las fundamentaciones universalistas de la razón. En el caso particular del problema moral, lo que sucede entre las dos tesis que Adorno confronta consistiría en algo así como la corrección recíproca entre los extremos, a través de la negación determinada y parcial del contenido de la fundamentación de una racionalidad moral universal. La primer tesis rechaza ese contenido, mostrando su vínculo necesario con efectos que la contradicen, esto es, con la servidumbre y la injusticia que se

esconden detrás del imperativo categórico, pero lo hace para que luego aparezca una segunda tesis que *niega la negación absoluta* de las pretensiones de validez del juicio moral, mostrando que en determinadas condiciones particulares este aún puede ser ejercido, a condición de no reclamar para sí una fundamentación formalista fuerte. La dialéctica negativa no sería sino el procedimiento que consiste en negar lo universal para luego negar la negación absoluta de esa universalidad. ¿No estamos aquí frente a una especie de resultado, que surge del pasaje a través de esa vertiginosa negatividad que Adorno convoca incansablemente en su escritura filosófica? El reconocimiento de la imposibilidad actual de fundamentar en términos universalistas la moralidad, junto con la afirmación de la posibilidad de su ejercicio situado a través de una nueva reflexividad de la crítica moral, ¿no nos enfrenta a la existencia de una tercera tesis, que opera una síntesis entre la primera, que identifica toda moral con la servidumbre y la segunda, que reconoce a la moral como modelo de la crítica?

Este es el punto crucial. De nada vale protestar contra la existencia de ese resultado del movimiento del pensamiento en Adorno, proponiendo una relación entre las tesis contradictorias que simplemente se queda girando en el vacío, como si entre ellas, finalmente, no pasara nada. Por el contrario, debemos aceptar perfectamente la idea de que la dialéctica negativa contiene esa tercera tesis mediadora, pero debemos hacerlo tan sólo para destacar que esa tercera tesis está puesta ahí para anunciar una cuarta, que es sin dudas la más importante. Veamos. La tercera tesis en cuestión dice así: la reflexión moral racional es aquella que tiene su génesis y se ejerce siempre en el campo de la implicación particular, debiendo rechazarse por sus efectos perversos cualquier planteo que busque una fundamentación formalista-trascendental. Evidentemente toda reflexión moral supone y produce un *Otro generalizable* – para usar el concepto de Mead que recuperó Habermas dentro de la teoría crítica – que excede los límites imprecisos de quienes participan en una situación de interacción, pero esos procesos de generalización del Otro no deben ser interpretados por la reflexión moral como trans-históricos o transculturales. El individuo – éste parece ser el resultado que enuncia

la tercera tesis – puede convertirse en un espacio socialmente determinado y en un agente activo de la crítica social si descubre dentro de sí los componentes afectivos y las relaciones con los otros que en una situación determinada suscitan una normatividad moral capaz de revertir los efectos de las relaciones sujeción que provocan padecimientos individuales y sociales, sin caer por eso en la tentación de transformarse en un legislador universal omnisciente. Si nos quedáramos con esta imagen, no estaríamos falseando la crítica moral de Adorno, simplemente no habríamos entendido lo más importante: lo que viene después de ese resultado.

De hecho, lo que habría que pensar como la posición propia de la dialéctica negativa, aquello que la define y la especifica frente a la dialéctica hegeliana, consiste precisamente en negar ese resultado y esa síntesis, y no en permanecer más acá de la misma, vacilando desconcertado o pretendiendo detener nostálgicamente un proceso vertiginoso. Veamos cómo sucede esto en el modelo de la dialéctica negativa de la moral que nos propusimos analizar.

Lo que está aquí en juego es el estatuto de la moral luego de la deconstrucción, teórica y práctica, del sujeto-trascendental. Si la dialéctica negativa de Adorno se limitara a ser una “dialéctica sin síntesis”, “una dialéctica que se interrumpe” justo antes del momento en el cual se resuelve la contradicción entre los pensamientos opuestos, tendríamos que afirmar que, en lo que respecta al problema moral, la última palabra de Adorno habría sido el escepticismo ético teórico, la afirmación de que no tenemos ningún argumento para decidirnos entre el rechazo de toda moral universalista por sus efectos de sujeción de la libertad individual y la necesidad de defender en el mundo contemporáneo una normatividad moral que sea capaz de enfrentar los efectos devastadores de la cosificación. En torno a esa imposibilidad del pensamiento, el acceso de la reflexión crítica sobre la vida colectiva se desvanecería. Las atrocidades del mundo de la vida despertarían en los hombres, al menos en la experiencia individual de algunos hombres y mujeres, las condiciones materiales para una crítica moral que luego la propia teoría crítica se encargaría de deslegitimar, so pena de reintroducir con injusticia la dominación

de la mala universalidad. Reencontraríamos así el diagnóstico habermasiano sobre el carácter performativamente contradictorio de la dialéctica negativa.

Siguiendo un camino contrario, quisiera sostener aquí la hipótesis que afirma que lo que Adorno procura con la dialéctica negativa no es volver indecidible o imposible el juicio moral, sino que lo que efectivamente realiza concretando una síntesis provisoria entre las dos tesis contradictorias es una profunda *politización de la moral*. Éste es el objetivo del despliegue y del minucioso – por momentos secreto – trabajo de síntesis de la reflexión crítica sobre la dialéctica del sujeto moral. Esta síntesis provisoria, que afirma que la reflexión moral siempre se despliega sobre el terreno de lo particular, a partir de una temporalidad diferenciada que descubre el individuo en sí mismo, inscribiendo procesos limitados de generalización del otro y reponiendo el juego de los afectos, no se proclama en la forma de una actividad jurídica ordinaria, sino en una modalidad del *pensamiento que repone el carácter político de los conflictos morales* apaciguados por la cultura dominante. La falta de universalidad no es propiamente una falta, un requisito que no pudo ser cumplido por la reflexión, sino la condición misma de la posibilidad de esta politización de la moral. Se observa aquí, junto con los parecidos de familia, la principal divergencia con Habermas, quien eligió el camino opuesto que se orienta por una progresiva moralización de la política. La reflexión moral, entonces, que produce el imperativo que nos exige intentar hacer cesar el dolor físico y psíquico del otro, no sólo se afirma en la particularidad de una situación sin depender para existir de una justificación formal, sino que necesariamente se expande y se realiza en el espacio de las relaciones políticas. Esta es la tercera tesis de los modelos de dialéctica negativa referidos a la moral, que Adorno afirma sin vacilar, pero para poder afirmar también una cuarta tesis.

La cuarta tesis sobre la que venimos hablando en esta reconstrucción dice así: la reflexión moral crítica es absolutamente incapaz de *definir conceptualmente* una situación moral en tanto tal. Para que una situación sea susceptible de ser reconocida como una situación que contiene un conflicto moral latente, debe existir algo

diferente al pensamiento moral y que de hecho sea capaz de interrumpir la propia secuencia lógico-discursiva de la reflexión moral. Ese algo, heterogéneo en relación al pensamiento pero que forma parte de la dialéctica de la moral, que se encuentra del otro lado de la reflexión pero se enlaza a ella como su negativo, Adorno lo va a denominar impulso moral:

Los problemas morales se plantean convincentemente no en su asquerosa parodia, la represión sexual, sino en frases como: no torturarás, no montarás campos de concentración. Pero si un moralista se apodera de esas frases y se alegra de haber atrapado a los críticos de la moral citando los valores que él disfruta predicando, su clara conclusión sería falsa. Tales frases son verdaderas como impulso, racionalizadas, como principio abstracto, caerían en seguida en la mala infinitud de su deducción y validez. (Adorno, 1995: 281)

La cuarta tesis de este modelo de la dialéctica negativa desplaza completamente la cuestión a partir de una negación que ya no funciona como una negación determinada. Ya no se trata de la contraposición entre las pretensiones de los principios universales y el ejercicio de reflexiones morales particulares. Esta cuarta tesis niega la soberanía de la reflexión moral como tal, entendida como la incesante búsqueda de motivos y argumentos a favor de la validez de un determinado discurso moral. Ahora ya no se trata exclusivamente de la relación entre pensamientos opuestos, sino de la difícil relación entre un pensamiento y algo que no es un pensamiento, se trata de la unidad conflictiva e irreductible entre la reflexión moral y el impulso moral.

Entre ambos “no existe ninguna síntesis, porque su unidad sólo existe en los extremos: en el impulso espontáneo que, impaciente con el argumento, no está dispuesto a tolerar que el dolor perdure; y en la consciencia discursiva impávida ante las órdenes, que no concibe la razón de que las cosas sigan así todavía indefinidamente” (Adorno, 1995: 282-283). Mientras la consciencia reconozca lo malo sin conformarse con conocerlo, seguirá reaccionando espontáneamente y, de ese modo, configurando la dialéctica de las relaciones morales. Abrir esa dialéctica desde y en el pensamiento, realiza el *dictum* de la dialéctica

negativa, que nos invita a transformar a la filosofía en la expresión del dolor del mundo individual y colectivo, empujando al concepto más allá del concepto.

Referencias

KANT, I. (2000). *Crítica de la Razón práctica*, ed. Alianza, Madrid.

KANT, I. (1990). *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, ed. Alianza, Madrid.

ADORNO, Th. (1995). *Negative Dialektik*, en GS6, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ADORNO, Th. (1998). *Minima Moralia*, ed. Taurus, Madrid.

ADORNO, Th. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*, ed. Trotta, Madrid.