

Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso
Justo Serrano (Eds.)

Capítulo 12

ANTHROPOS



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: mayo de 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú,

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN: 978-612-317-340-1

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-89-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04659

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800424

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Albert Requena Ramiro

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

NORMATIVIDAD Y RESISTENCIA. SOBRE FILOSOFÍA MORAL EN THEODOR W. ADORNO*

Sebastián Tobón
Goethe-Universität Frankfurt am Main

Quien se pregunte por la existencia de una filosofía moral en Adorno o por un principio normativo que rijan su pensamiento en general, se topará con dificultades teóricas derivadas del diagnóstico social elaborado por él mismo. La intención temprana de la teoría crítica era postular una crítica de la sociedad todavía desde el punto de vista de la posibilidad de su transformación (Maiso, 2009, p. 106), pero los posteriores análisis del desarrollo cultural de Occidente, así como de los fenómenos del nacional-socialismo en Alemania y la expansión del capitalismo industrial y de mercado, dificultaron la representación de un elemento explícitamente normativo en el proyecto teórico, así como la postulación de una sociedad reconciliada. Si se intenta ubicar en el trabajo de Adorno los lugares que sirven de fundamento teórico a la crítica, nos enfrentamos una y otra vez con momentos de difícil resolución, aparentes paradojas y aporías normativas. Adorno no es un moderno, en el sentido de pretender conservar sin más la tradición normativa ilustrada, pero tampoco se inscribe simplemente en la corriente posmoderna del pensamiento que parte de la idea de la muerte de todo valor. Visto desde esta perspectiva, su tarea no consiste en propugnar una realización abstracta de los valores modernos, sino en una reconstrucción histórico-dialéctica de su fracasado devenir. Si se penetra en detalle en dicha reconstrucción, no es difícil notar

* En el trabajo se han citado las obras completas de Theodor W. Adorno en alemán y en castellano. A todas las citas del cuerpo del texto les siguen, primero, la indicación de volumen y la paginación de la edición de las obras completas en alemán (2004) y, luego, en español (2014). Las citas han sido traducidas al español, bien apoyándose en las traducciones existentes o realizando una traducción inédita cuando no había otra disponible.

que su aproximación a la historia cultural de Occidente llega a la descripción paradójica de un mundo que ya no puede emanciparse, pero que dispone de todos los medios técnicos para hacerlo. Una sociedad cuya esencia liberal ha sido capturada por el capitalismo y donde la felicidad y la vida buena han sido reemplazadas por la pura lucha autoconservativa. Esta visión no ha pasado desapercibida y en muchos lugares ha sido calificada como pesimismo. Dentro de la misma tradición crítica, tales conclusiones han sido acusadas, incluso, de ser consecuencia de una determinada actitud, un mero punto de vista, una concepción del mundo que acerca al autor al nihilismo (los respectivos proyectos teóricos de Habermas y de Honneth han partido de una crítica similar, véanse Habermas, 1989, pp. 130 ss.; Honneth, 1991, pp. 6 ss.; y Honneth, 2000, pp. 128 ss.).

Es probable, sin embargo, que a través de una reconstrucción de la filosofía práctica de Adorno se puedan encontrar motivos que ayuden a resolver las aporías inmanentes a su concepción moral. Este texto asume la tarea de reconstruir, en términos generales, las reflexiones morales más relevantes en su obra para mostrar no solo que existe una dimensión práctica de su pensamiento, sino que, en contra de la crítica antes expuesta, es posible hallar motivos normativos. Para ello va a ser importante mostrar que una concepción «propositiva» de la moral no depende de una descripción «positiva» de la sociedad. Es decir, como se esbozará, es teóricamente posible una concepción de la normatividad práctica que no tenga como presupuesto una intuición de lo bueno moral ni una representación concreta del potencial práctico de la humanidad, como por ejemplo se hace efectivo en la filosofía de Kant. Uno de los elementos quizá más relevantes del pensamiento práctico de Adorno es que sus presupuestos jamás se someten al impulso de positividad, el cual ha asumido una fuerza inexorable dentro de la tradición occidental del pensamiento. Esto implica que el diagnóstico social que se realiza, que demostraría incluso la urgencia de una concepción del bien, no se separa nunca de la búsqueda de opciones realistas respecto de la vida reconciliada de los individuos. El enfoque de Adorno es completamente consciente de que su descripción diagnóstica del estado del mundo trae consigo al menos una regla fundamental para los individuos, a saber: que el mundo debe ser cambiado y resistido, que las instituciones sociales deben ser transformadas y que los hombres deben ser liberados material-

mente de su estado de minoría de edad. No obstante, esta norma está íntimamente entrelazada con la conciencia de que para muchos individuos el estado de cosas existente no representa ningún problema. Es decir, en este punto la teoría de Adorno se enfrenta con el hecho de que ni el diagnóstico ni las obligaciones que de él resultarían son algo de suyo comprensible. La ideología, pues, se convierte en una especie de barrera entre la normatividad negativa que surge del diagnóstico y el esfuerzo de reflexión necesario para asumir coherentemente la conciencia de la vida en la falsedad. Por esta razón, para Adorno, la lucha fundamental en el marco de la sociedad tardocapitalista, antes que el direccionamiento positivo de la sociedad hacia un determinado estado de cosas (que pueda anticiparse cognitivamente), es la oposición consciente a la reproducción del espíritu del mundo tal como se ha desenvuelto hasta hoy. Es por ello que este trabajo intentará reconstruir el pensamiento de Adorno hasta la idea de una *ética de la resistencia* como opción moral válida y hacia la comprensión de la negatividad de su pensamiento como fuente de normatividad.

Acorde con esta perspectiva, el texto procederá del siguiente modo: en primer lugar, se realizará una extensa reconstrucción de las reflexiones de Adorno sobre la moral moderna, así como de la crítica de Adorno de la filosofía moral kantiana (1); en el marco de la revitalización materialista del proyecto metafísico de Kant, se intentará comprender lo que para Adorno constituye la reformulación contemporánea del imperativo categórico de Kant, así como las tareas necesarias de una filosofía práctica en el presente, es decir, se intentará comprender el papel que juega el momento somático en la filosofía práctica de Adorno y en su concepción de la decisión moral (2); todo esto para establecer la relación normativa que puede existir entre este elemento somático y la ética de la resistencia, con lo que se concluirá el texto (3).

1. La moral moderna y la crítica de la filosofía práctica de Kant

La pregunta por la actualidad de la filosofía moral es posible siempre que no se elimine arbitrariamente la perplejidad que debería acompañarla. Esta exigencia habría de acatarse, porque la evidencia de legitimidad de la filosofía moral, que se mantuvo

incuestionada durante siglos, no puede conservarse sin más tras las catastróficas imágenes que la sociedad industrial y técnica han legado. La verdad de nuestros tiempos sobre la filosofía moral es que ella no puede entenderse sin sus propias contradicciones. No puede emprenderse un proyecto teórico que pretenda aprehender la esencia moral de los hombres o que, a modo de recetas esotéricas, formule la máxima definitiva para todas las situaciones humanas que impida de una vez y para siempre las malas acciones. La pregunta por la actualidad de la reflexión moral —la cual, más que una búsqueda de razones contra la obsolescencia del pensamiento, es la búsqueda de su necesidad por mor de la historia, de su validez normativa y de su urgencia— excluye de antemano cualquier modo absoluto de tal validez, de tal necesidad y de tal urgencia. En sus escritos tempranos, Adorno dejaba clara su postura respecto de la pregunta ¿para qué aún filosofía?

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico debe renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con la que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna razón legítimadora sabría volver a dar consigo misma en un realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón; a quien busca conocerla solo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa [2004, 1, p. 325; 2014, 1, p. 73].

La renuncia a la pretensión de aferrar la totalidad de lo real al pensamiento se traduciría, respecto de la moralidad, en la imposibilidad de anticipar a través de leyes de carácter universal las decisiones prácticas que los sujetos enfrentan en el mundo de los fenómenos.¹ Esto es claro cuando, en sus lecciones *Problemas de la filosofía moral (Probleme der Moralphilosophie)*, advierte a su audiencia no esperar de él «indicaciones para la vida correcta», mucho menos alguna forma de consejo en cuestiones de la vida privada o social (1996). La reflexión sobre la filosofía moral debe desenvolverse a partir de las contradiccio-

1. La idea de que no puede haber vida correcta dentro de la falsedad social, motivo importante de los *Minima Moralia* de Adorno, juega un papel fundamental en este planteamiento general.

nes lógicas y materiales de todos los conceptos relevantes en este ámbito (para una explicación de este carácter antinómico de la reflexión moral en Adorno desde la perspectiva de la virtud, véase Menke, 2005, pp. 142-162). Así, por ejemplo, la contradicción (o el carácter dicotómico) fundamental de la relación pensamiento-mundo ha de conducir al problema de las condiciones prácticas de realización de las intenciones subjetivas, es decir, a replantearnos la premisa kantiana fundamental de que la voluntad es libre de poner en la acción aquello que se representa la conciencia.

La crítica de Adorno a la filosofía moral ilustrada en general impugna, antes que nada, su carácter abstracto, su rechazo del momento somático, así como su naturaleza preeminentemente autoconservativa. Estos elementos se concretan en la crítica a la filosofía moral kantiana como forma paradigmática de la moral ilustrada. En la filosofía de Kant, como se verá, las contradicciones son altamente productivas. Si bien la crítica ancla en ellas con fuerza mostrando la cara oculta de la potencia normativa de la moral kantiana, al mismo tiempo este ejercicio de profundización permite atrapar una dimensión negativa de la moral que puede constituir el contenido práctico del propio pensamiento adorniano. El motivo, concentrándonos ahora en la filosofía de Kant, es que ella es, según Adorno, la filosofía moral en sentido estricto: «Se podría decir, por tanto, que la filosofía moral de Kant es, en general y absolutamente, la filosofía moral por excelencia».²

A pesar de sus grandes contradicciones, la filosofía kantiana se convierte, por su naturaleza dualista, en el fundamento de cualquier teoría moral. No es casualidad, según Adorno, que todos los filósofos posteriores no hayan podido plantear una teoría moral o no hayan podido construir una filosofía práctica de pretensiones universales. Al haber renunciado a todo dualismo, y conscientemente haber querido escapar de las antinomias a las que conduce la filosofía práctica de Kant, no pudieron postular más que la liberalidad anárquica de la vida social o de la historia, como ya se insinuó arriba, la virtud del más fuerte. Los cuestionamientos a la filosofía moral que aparecen en Adorno

2. «Man kann nämlich sagen, dass die Kantische Moralphilosophie eigentlich überhaupt die Moralphilosophie par excellence, die Moralphilosophie schlechterdings ist» (Adorno, 1996, p. 158).

no han sido ajenos tampoco a la tradición neokantiana y a los intérpretes más conocidos de Kant.³ Podría decirse que las críticas que enfrenta Kant en la filosofía de Adorno las ha enfrentado también, casi con la misma radicalidad, respecto de la filosofía de Hegel. El interés en este apartado es abordar al menos tres aspectos que se pueden problematizar profundamente desde la perspectiva de Adorno, a saber: el problema del dualismo complejo razón-naturaleza o, lo que es lo mismo, esfera de validez universal de la moral y experiencia empírica y sensorial de los individuos. En segundo lugar, se quiere problematizar la tesis del «*factum de la razón*», que aparece en el segundo intento de fundamentación moral de Kant (la *Crítica de la razón práctica*). En último lugar, se abordará la cuestión del formalismo vacío (crítica que se anticipa ya en Hegel).

Al abordar la cuestión de la razón práctica, Adorno aclara enfáticamente que el principio de la razón práctica para Kant no es otro que la razón misma (Adorno, 1996, p. 164). Es decir, un concepto de razón liberado de fines reducidos a la particularidad del arbitrio humano y que procede según el más universal de los contenidos. La carga de esta asimilación de acción moral y un concepto abstracto de razón obedece al devenir histórico de la filosofía misma. No solo el racionalismo europeo, que antecedió a Kant, fue responsable de este aislamiento absoluto del concepto de razón y su dotación más o menos arbitraria de significado práctico. Para Adorno, ya en la equiparación entre conocimiento y praxis que es posible seguir en los diálogos platónicos, hay una protohistoria de la razón práctica. El hecho de que en Platón se renuncie a la construcción de una doctrina de las virtudes particulares y, por el contrario, se apele a una doctrina que relacione virtud con saber en general (*saber ético*, como puede ser rastreado en el *Cármides* o en el *Laques*) es un indicio de esta vinculación que subyace a la forma de racionalidad ilustrada. En primer lugar, tal comportamiento debe comprenderse en Kant como un deseo estrictamente racionalista de fundar la moral en algo más que los puros sentimientos. Vinculando la sensibilidad humana a las facultades menores de la subjetividad (los sentidos), quería bloquear Kant la posibilidad de que el fun-

3. Para una estructura de estas críticas, véase Allison (1990). En cuanto al tema, son interesantes los capítulos correspondientes a la tercera parte que gira en torno al problema de la justificación de la moralidad en Kant.

damento de la acción se redujera al deseo particular.⁴ Desde el punto de vista del sistema, Kant debía postular una necesaria separación entre la agencia racional y la naturaleza física de la subjetividad con el fin de dividir los ámbitos de justificación de la acción moral, esto es, el ámbito de la pura razón y el ámbito de la búsqueda del placer. Haciéndolo de este modo, Kant establece un divorcio entre el valor moral y las inclinaciones naturales de la subjetividad, constituyendo el primero el ámbito de justificación racionalmente adecuado. Kant lleva este argumento lógico a sus últimas consecuencias: para salvar la idea del valor moral, necesita una concepción trascendental del *yo* alejada de las contingencias de la naturaleza sensorial del individuo y de lo que el mundo externo hace de nuestros esfuerzos bien intencionados en términos de consecuencias (Freyenhagen, 2013, p. 103).⁵ Para Adorno, la posibilidad lógica de separar estos dos momentos se confunde con las potencialidades mismas de lo que es razón para Kant. Por un lado, razón como principio de lo moral significa el modo de acción no restringido a los fines particulares del sujeto individual y que se puede plegar a la estructura universal de la legalidad racional (*vernunftgemäße Gesetzmäßigkeit*). Por otro lado, razón es también lo universal, es decir, la capacidad de comprensión y conocimiento presente en cada individuo humano. Desde el enfoque de Kant, la transición entre

4. Adorno no deja de mostrarse dialécticamente móvil en este tipo de críticas. Como se verá más adelante, es necesario rescatar algo de este deseo racional de fundamentación, tal como lo deja claro en su *Dialéctica negativa* con la idea del «contenido de verdad de la doctrina de lo inteligible» (2004, 6, pp. 292 ss.; 2014, 6, pp. 273 ss.). En este punto, en sus lecciones *Problemas de la filosofía moral*, Adorno insinúa la existencia en Kant de una crítica al pietismo característico de la cultura alemana, movida por la fuerza de la «comprensión virulenta de la formación de los sentimientos —de la inteligencia emocional (*Herzensbildung*)» (1996, p. 165).

5. En la *Crítica de la razón práctica*, en el capítulo tercero (De los móviles de la razón práctica), Kant enfatiza lo siguiente: «Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es lo siguiente: en tanto voluntad libre es determinada solo por la ley, a saber, no solo sin la contribución de los deseos sensibles, sino incluso rechazando dichos deseos y distanciándose de toda inclinación que pueda ser contraria a dicha ley (Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde» (*Crítica de la razón práctica*, A128).

el punto de vista moral y la acción verificable en el mundo empírico puede tener lugar en la agencia particular, dado que en el sujeto recae esta capacidad racional y, a su vez, porque existen las condiciones empíricas para llevar a cabo una acción válida universalmente. De ahí, pues, que la acción se verifique como moral siempre y cuando sus motivos fundamentales se vinculen tanto a la capacidad subjetiva como a la posibilidad objetiva de la moralidad.

Este punto de vista no carece de presupuestos fuertes. En efecto, lo que está en juego en el análisis que hace Adorno de Kant es el elemento motivacional de la acción moral. Si se excluyen de antemano los motivos *meramente* personales, individuales, sensibles, Kant debería demostrar que el punto de vista racional es lo suficientemente persuasivo y atractivo, desde una perspectiva subjetiva, para que la acción estrictamente moral sea considerada una opción deseable. La idea de una transposición inmediata entre la conciencia del deber y la acción correcta sería objetable, según Adorno. No es claro en Kant cómo una conciencia *necesariamente* podría percibir la acción en general bajo el mandato inexorable del deber, ni a partir de cuáles razones lo realizaría de un modo inmediato. Es necesario enfatizar que esta cuestión tiene un fundamento social para Adorno. La identidad entre pensamiento y acción moral tiene dificultades materiales: «[...] entre más se configura un antagonismo entre los intereses y fines de cada individuo particular y los intereses y fines del todo, menos se puede suponer una tal *identidad inmediata*».⁶ Es decir, aquello que Kant recogía desde el punto de vista teórico es algo que se encuentra establecido socialmente. La experiencia de la diferencia entre las buenas intenciones morales y la imposibilidad de actuar moralmente se sitúa en el marco de comprensión de la distancia entre teoría y praxis en general. En tanto la estructura de la ley moral tiene un carácter puramente trascendental⁷ y se constituye en modelo abstracto *a priori* de la acción moral

6. «[...] je mehr in der Gesellschaft sich ein Antagonismus herstellt zwischen den Interessen und Zwecken des je einzelnen Individuums und den Interessen und Zwecken des Ganzen, um so weniger wird man eine solche unmittelbare Identität mehr unterstellen können» (1996, pp. 166-167; las cursivas son mías).

7. Lo trascendental tiene el sentido de lo no somático, de lo meramente especulativo. Dicho kantianamente, lo trascendental tiene el carácter de ser condición de posibilidad del conocimiento de lo empírico. Los principios racionales

concreta, conserva en el medio de ambos extremos un elemento no idéntico cuya superación es, en cualquier caso, social, empírica, o material. El móvil de la acción moral, según Kant, se puede conocer *a priori* y establece que es solo por la observancia de la ley moral y por la sumisión consciente a su carácter categórico, unida a una restricción del amor propio y las inclinaciones, que se puede actuar según los principios de la moralidad. Esto sería, pues, el respeto a la ley.⁸

Ahora bien, si la motivación para la acción moral no puede ser otra que la obediencia a la ley moral por sí misma y elementos particulares como la felicidad, la satisfacción del deber cumplido, o cualquier otra forma de placer que cause una buena acción quedan excluidos, la doctrina de la libertad kantiana debe apelar a elementos represivos. El así llamado rigorismo kantiano, es decir, el modo estricto y enfático en que Kant excluye la felicidad de sus reflexiones morales, aparece en su filosofía por mor de la libertad. Esta paradoja es bastante común en su pensamiento y forma parte de la tensa relación que existe en la sistemática moral entre libertad y represión de todo aquello que concierne a los impulsos naturales humanos, es decir, de las inclina-

de la razón práctica serían, en tal medida, la condición de posibilidad de la acción moral. Para Adorno, sin embargo, este carácter trascendental se encuentra infundadamente liberado de toda determinación material y, en este sentido, de toda ligadura estrictamente moral con la realidad. Es por ello que en sus lecciones sobre la *Crítica de la razón pura* en 1959 compara el reino de lo trascendental en Kant con una tierra de nadie: «Toda la *Crítica de la razón pura* sucede en una curiosa tierra de nadie (Die ganze "Kritik der reinen Vernunft" spielt in einem eigentümlichen Niemandsland sich ab)» (Adorno, 1995, p. 55). Luego: «La esfera de lo trascendental es [...] una tierra de nadie, o mejor dicho: no es una tierra de fondos fijos, sino un sistema crediticio gigante en el que luego no se puede demandar el cobro final (Die Sphäre des Transzendentalen ist [...] ein Niemandsland oder: nicht ein Land —von irgendwie festen Beständen, sondern ein gigantisches Kreditssystem, bei dem dann die letzte Forderung nicht eingeklagt werden kann)» (p. 332).

8. «El respeto a la ley moral es así la única e indubitable motivación moral (Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder)» (Kant, *Crítica de la razón práctica*, A139). «La conciencia de un sometimiento libre de la voluntad y de todas las inclinaciones a la ley, de un sometimiento atado a una necesidad ineludible, sometimiento que, sin embargo, es llevado a cabo solo por la razón misma, eso es el respeto a la ley (Das Bewusstsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angetan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz)» (A143-144).

ciones y simpatías.⁹ Barbara Herman, por el contrario, argumenta que en Kant el espectro racional de la subjetividad y su dimensión natural-impulsiva, aparentemente divorciados, no se encuentran esencialmente contrapuestos (Herman, 2007). Este argumento sostiene que el trabajo racional sobre los impulsos —una especie de perspectiva propedéutica— sincronizaría el deseo con el contenido racional de la ley moral. Esto implicaría que los sentidos podrían educarse moralmente de tal modo que, como resultado, ya no exista más una pugna entre la naturaleza volitiva de los individuos y sus potenciales universales. Una perspectiva tal admitiría, entonces, que las inclinaciones, las emociones y los deseos no son objetos simplemente fijos, dados más allá de nuestro control, sino que pueden ser moldeados por nuestra naturaleza racional (Freyenhagen, 2013, pp. 104 ss.). A esta perspectiva Adorno opondría, por el contrario, dos objeciones de corte materialista: por un lado, trataría de mostrar cómo esta fórmula de la moral, dadas las condiciones sociales, más que propiciar una doctrina de autocontrol se enfocaría en el disciplinamiento de la individualidad a través del castigo. Es decir, cómo enfocando el punto de vista moral en el individuo, la «educación moral» de los sentidos para hacerlos corresponder a un ideal racional se transformaría en una sofisticada forma de justificar el carácter punible de las instituciones sociales, represiva en cualquier caso si no se aclaran sus condiciones sociales de realización. Por otro lado, mostraría que esta perspectiva acentúa el carácter particularista de la teoría moral moderna. En un enfoque de este tipo, la dialéctica individuo-sociedad estaría aniquilada por completo. En cualquier caso, este modo de entender a Kant —que en cierto sentido se aleja de sus propios presupuestos—, que puede responder al rigorismo, sigue sin satisfacer la pregunta por la motivación. Es por ello que el argumento necesita imponer la autoridad del razonamiento y tornar la cuestión de la motivación en

9. «[...] todo el campo del instinto y de los intereses, todo eso es reprimido, es decir, reprimido con una dureza teórica brutal por parte de Kant, realmente solo porque yo no debo hacerme dependiente de algo que es irreconciliable con el principio de mi propia libertad, de mi propia razón ([...] der ganze Bereich des Triebs und der Interessen, all das wird unterdrückt und zwar mit einer theoretisch sehr grausamen Härte von Kant unterdrückt, eigentlich nur deshalb, damit ich mich nicht von etwas soll abhängig machen, was mit dem Prinzip meiner eigenen Freiheit, meiner eigenen Vernunft unvereinbar ist)» (Adorno, 1996, p. 108).

un golpe de autoridad. Con ello arribamos a la idea del «factum de la razón».¹⁰

A través de la estrategia del «factum de la razón», el punto de vista kantiano puede sostener que siempre, bajo cualquier circunstancia, es posible conducir una vida moralmente. El argumento asume así que la posibilidad de la acción es algo dado, pero la condición de su realización no se encuentra en la experiencia, sino en la naturaleza misma de la ley moral. Es decir, si hay una ley moral y esa ley moral obliga como un principio práctico, debe existir en el sujeto la capacidad de dirigir su voluntad hacia la propia determinación según el condicionamiento de su substancia legal. De ahí que la conciencia de la ley sea siempre conciencia de sí mismo como atado según su contenido, como si fuera un *hecho* de la razón. Siendo así, la posibilidad de actuar moralmente está determinada por la lógica del argumento; su valor de verdad lo otorga el carácter impecable de la deducción. Adorno objeta de esta perspectiva que lo dado, aun cuando no sea empírico sino lógico, no es suficiente justificación. Kant se

10. Otro problema que podría abordarse con detalle acá es el del concepto de «bien supremo» y la necesidad de hacerlo compatible con el ideal de felicidad que aparece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Este ideal, sin embargo, se modifica en la segunda *Crítica*, en donde la substancia marcadamente teológica de la noción de bien supremo se vincula con el carácter secular-racional de la naturaleza de la ley moral: «El concepto de lo altísimo implica ya una ambigüedad que, si no se le presta la debida atención, puede dar pie a disputas innecesarias. Lo altísimo puede significar lo que se encuentra más alto (supremum) o lo perfecto (consummatum). Lo primero es aquella condición incondicionada, es decir, aquella que no está subordinada a nada (originarium); lo segundo es aquel todo que no es, a su vez, parte de un todo más grande del mismo tipo (perfectissimum). En la Analítica se ha demostrado que la virtud (como dignidad de ser feliz) es la más alta condición para todo aquello que solo nos parece deseable así como para toda búsqueda de la felicidad y, con ello, también el bien más alto (Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnötige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, d.i. keiner andern untergeordnet ist (originarium); das zweite dasjenige Ganze, das kein Teil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum). Dass Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden)» (*Crítica de la razón práctica*, A198-199). Para una tematización de este problema, véase Shuster (2014, pp. 42 ss.).

compromete con una imagen completamente estática, mientras que lo necesario sería un argumento comprensivo que pueda justificar la autoridad. En este sentido, Bernstein señala lo paradójico de este movimiento: una perspectiva práctica del «factum de la razón» debería demostrar su fuerza autónoma condicionante. Es decir, sería necesario mostrar cómo algo universalmente válido puede ser una ley moral práctica, sabiendo que, para que una ley sea práctica, se necesita de un momento de sumisión o aceptación de la ley moral, es decir, un momento de la *particularidad*. Igualmente, por otro lado, resultaría un problema el modo como la conciencia particular se relaciona con la ley moral como un hecho racional. Que ella sea un hecho no elimina los distintos modos de asumirla de cara a la acción. Es decir, no es una garantía de su motivación racional o de su universalidad (Bernstein, 2001, pp. 148-149). En ocasiones apelar a la autoridad de lo dado es pretender excluir de antemano el planteamiento de preguntas que atañen a otros ámbitos distintos a los de la lógica del aparato racional de los individuos. Incluso en términos kantianos, este movimiento traería el problema de justificar una autoridad más allá de la razón pública. El carácter de la deducción moral de Kant, por lo tanto, se torna antinómico. Se mueve entre la irracionalidad y la racionalidad de la autoridad, pues funda la última meramente en su reducido sentido lógico, inhibiendo cualquier cuestionamiento posterior y convirtiendo cualquier crítica a su carácter infundado en «anatema». De este modo, la autoridad deja de ser racional y se convierte en irracional (Adorno, 2004, 6, pp. 258 ss.; 2014, 6, pp. 242 ss.).

Así, lo que le interesaría mostrar a Adorno es que ni siquiera esta forma autoritaria de la fundamentación moral escaparía a una vinculación de su contenido concreto con las circunstancias empíricas en general.¹¹ Así lo explica en la *Dialéctica negativa*: «La fenomenología de la conciencia empírica e incluso la psicología tropiezan con precisamente esa conciencia que en la doctrina kantiana se llama la voz de la ley moral. Las descripciones de su eficacia, sobre todo la de la “obligación”, no son quimeras» (2004, 6, p. 267; 2014, 6, p. 250). En efecto, el contenido de esa ley moral y del mandato es, de cualquier manera, un contenido social, dado socialmente. No sin algo de ironía, pareciera que Kant

11. En este punto, la crítica de Adorno al formalismo de la ley moral se vincula con la crítica de Hegel. Las diferencias se aclararán en lo que sigue.

hubiera acertado ulteriormente al caracterizarlo como algo simplemente dado, pues a pesar de su contenido social, en su forma coactiva se expresa toda la impotencia del individuo frente a la potencia de la sociedad en su propia conciencia: «Los rasgos coactivos que Kant grabó en la doctrina de la libertad se derivaban de la coacción real de la conciencia. [...] Incluso en su extrema abstracción, la ley es algo devenido, lo doloroso de sus abstracciones un contenido sedimentado, el dominio es reducido a su forma normal, la de la identidad» (pp. 267-268; pp. 251-252).

En efecto, Adorno apela en estas consideraciones a la estructura psicológica del individuo según el psicoanálisis de Freud. Lo que está en juego aquí es la génesis del carácter psicológico o la consolidación de la estructura represiva que moldea la individualidad psicológica.¹² La constitución moral de la individualidad no sería unidimensional como se lo representaría Kant. Por el contrario, el interés de Adorno es demostrar que la constitución de la conciencia moral del individuo (la que se forma a partir de prohibiciones explícitas y simbólicas, de castigos y de tabúes) nunca es una entidad que se pueda abstraer de la sociedad donde se sitúa históricamente. En este sentido, el verdadero significado de la máxima moral, lo mismo que los motivos para la acción, habrían de buscarse en la relación vital de la conciencia y el mundo social, descubriendo los modos cómo el entorno, la formación y la historia constituyen espiritualmente la subjetividad. El yo que debería realizar con convicción el mandato de la ley moral no existe como tal, «no es algo inmediato, sino él mismo también algo mediado, surgido; en términos psicoanalíticos: algo desgajado de la difusa energía de la libido» (Adorno, 2004, 6, p. 268; 2014, 6, p. 251).

Para Adorno, el destino de la filosofía moral también está marcado por el del pensamiento en general. Las objeciones que valen para la filosofía valdrán también para su forma moral, pues en ella recae la obligación de explicitar el principio práctico a partir del cual el pensamiento se relacionará con aquello que, históricamente, solo pudo capturar a partir de la coacción de su lenguaje: lo no-idéntico. Pero es probable que sobre ella también recaiga la obligación de conceptualizar, cada vez de formas más

12. Además de en la *Dialéctica negativa*, Adorno tematiza estas cuestiones a la luz del concepto de lo inconsciente en relación con Kant en el texto temprano «El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma» (2004, 1; 2014, 1).

concretas, esta noción que, en principio, parece hartamente vaga. Este es el destino de la metafísica que Adorno tematiza al final de la *Dialéctica negativa*. Toda la argumentación del libro, podría decirse, se dirige a fundamentar las condiciones de posibilidad de supervivencia de la metafísica, las condiciones, ya no trascendentales sino materiales, a partir de las cuales la metafísica dejaría de ser la captación de las esencias eternas y pasaría a ser el pensamiento consecuente de lo finito, la vida concreta de los sujetos, los individuos inmersos en un contexto histórico de sufrimiento. Entendida de este modo, la filosofía habría de dirigir su impulso práctico contra todas las estructuras intelectuales, políticas o sociales en las que la barbarie se reproduce o se justifica. Las advertencias de Adorno se enfrentan, como ya se ha mostrado, al pensamiento que sacrifica lo objetivo concreto ante su deseo de verdad, que no percibe en el sufrimiento humano más que el daño necesario para la consumación de la verdad espiritual de nuestra historia (Hegel),¹³ o cuyos principios son tan abstractos que no alcanzan a comprender la imbricación dialéctica de lo empírico (Kant). Una recuperación de la metafísica y de su potencia práctica estaría supeditada a la comprensión consecuente del problema de lo particular frente a lo universal, en donde la vida concreta de los individuos (algo cuya esencia también ha de escapar al lenguaje filosófico), las víctimas del pasado y del presente, la imposibilidad social de una existencia feliz, la frialdad en incremento y la barbarie institucional laten como motivos desde antaño despreciados por la cultura occidental. En efecto, lo que ha de mover al pensamiento no es otra cosa que la tragedia natural a través de la cual la historia de los hombres se desenvuelve: «El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana, y la visible catástrofe de la primera naturaleza fue de poca monta comparada con la segunda, social, que sustrae a la imaginación humana por cuanto preparó el infierno real a partir de la maldad humana» (Adorno, 2004, 6, p. 354; 2014, 6, p. 331).

La filosofía práctica, por lo tanto, no puede simplemente desarrollarse a partir de sus propios presupuestos sin tener en cuen-

13. «Que lo inmutable es verdad y lo movido, lo efímero [...] no puede seguir afirmándose ni siquiera con la temeraria explicación hegeliana de que el ser-ahí temporal, gracias a la aniquilación inherente a su concepto, sirve a lo eterno que se representa en la eternidad de la aniquilación» (Adorno, 2004, 6, p. 354; 2014, 6, p. 331).

ta la tragedia de esta segunda naturaleza. Ella ha de considerar la doble aporía en la que se mueve la moral, como ya se ha mencionado. Por un lado, reflexionar sobre las posibilidades de la acción moral en un entorno social donde el espíritu de autoconservación prima en las decisiones morales; por otro, considerar la dimensión somática y corporal que ha sido simplemente dejada de lado en la tradición hegemónica del pensamiento occidental. En términos históricos, significaría que la filosofía no podría pasar de largo por el que, quizá, sea el suceso social, político y moral más relevante de nuestra época: Auschwitz. Su importancia va más allá de las consideraciones de los críticos culturales, quienes ven en él solo una oportunidad de enarbolar el discurso de la renovación de los valores occidentales.¹⁴ Por el contrario, lo que habría de horroroso en su propio concepto es lo que obligaría moralmente. Para Adorno, el asesinato masivo y sistemático de millones de personas expuso, como ningún otro evento de nuestra civilización, el momento de consumación de los principios científicos, morales y filosóficos de la Modernidad. No solo en cuanto a la realización científica de la racionalidad, sino también respecto de lo abstracto del deber que no fue lo suficientemente profundo para inhibir el asesinato de sujetos, pero sí para reforzar en los verdugos la conciencia de sus obligaciones como funcionarios.¹⁵

2. «Intentar vivir de tal modo que se pueda creer haber sido un buen animal»

Para Adorno, Auschwitz se convierte en el motivo fundamental que le revela a la cultura occidental la putrefacción que acompañaba a su moral y el ensueño bárbaro en el que permanecía su

14. Adorno se muestra profundamente crítico con todos los intentos de renovación cultural y epistémica de las sociedades occidentales. Sobre todo, es crítico con el tipo de reflexión abstracta que no ve en la Ilustración más que dominio y se propone superar toda huella de su potencial cognitivo y moral. En este sentido, y desde el punto de vista epistemológico y moral, Adorno puede ser en efecto considerado un Ilustrado o un moderno. Para la crítica de Adorno a los intentos de renovación cognitiva y los «failed outbreaks» de Husserl y Bergson, véase Foster (2007, pp. 89 ss.).

15. Al respecto, es ampliamente conocido el análisis que hace Arendt alrededor de la figura de Eichmann quien, como argumento de defensa en el marco de su juicio en Jerusalén, arguyó haber actuado según el deber kantiano, como lo habría hecho todo buen ciudadano (Arendt, 2006, pp. 231 ss.).

metafísica. Por mucho tiempo, los hombres vivieron bajo el hechizo de la posibilidad de vivir moralmente. También padecieron bajo el mito adoctrinador según el cual la verdad absoluta del mundo se alcanza solo a través del pensamiento y de la lógica impecable. Cuando la barbarie ha estallado ante sus propios ojos, salpicando todo lo que de limpio y *puro* había en sus filosofías, no quedó más remedio que reconocer lo que con la muerte de dios ya Nietzsche había anticipado. Los filósofos fueron delatados, ante esta barbarie, como espectadores impotentes y culpables, los cuales, en muchos casos, intentaron aplicar sus correctivos discursivos a la cultura occidental que, según ellos, aún no había podido implementar cabalmente los principios liberales del pensamiento: con ellos surgió la crítica cultural y el reformismo ilustrado.¹⁶ Estos siguen siendo síntomas de lo mismo, un esfuerzo por situarse, cada uno, por encima de la barbarie que le rodea, es decir, la Ilustración en su forma traicionada, la pura autoconservación.

Tras Auschwitz, la tesis de que *la vida no vive* se hace profundamente más problemática y la capacidad de imaginar una vida lograda, de sujetos autónomos que toman decisiones morales siempre señalando hacia el horizonte del bien universal, encuentra objeciones morales mucho más fuertes. La libertad de los hombres, su íntima singularidad y dignidad, y el valor de la voluntad en el que Kant descargó todo su sistema práctico se ponen en duda cuando los hombres fueron convertidos económicamente en ceniza.

Es por ello que la metafísica, para garantizar su supervivencia, debe dirigir el espíritu crítico contra sí misma, ver lo que cabría reformular racionalmente ante el reclamo que le hace la situación histórica de barbarie. Esto aparece en Adorno con la formulación de un nuevo imperativo categórico que, en primer lugar, se opone a toda justificación: «Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido. Este imperativo es tan reacio a su fundamentación como otrora el dato del kantiano» (2004, 6, p. 358; 2014, 6, p. 334).

16. Pienso, sobre todo, en el liberalismo de posguerra y su peligrosa reconstrucción de la historia, en la que distingue entre los buenos y los malos de la Modernidad, los culpables totalitarios y los inocentes librepensadores, solo para seguir justificando las incólumes libertades metafísicas. Para ejemplos de ello, véanse Berlin (2014) y Popper (2013).

La idea de que este nuevo imperativo categórico no se debe justificar encuentra sus razones en la naturaleza barbárica del hecho que lo suscita. Si, por un lado, el imperativo categórico de Kant enfrentaba dificultades para su fundamentación debido al conjunto de engranajes lógicos y epistémicos que debían concatenarse para lograr la pureza de los postulados de la razón, así como en el afán de limpiar el contenido formal de todo ruido empírico, el nuevo imperativo categórico del que habla Adorno, por el contrario, se enfrenta a la aporía moral de que, en tanto sea explicado o justificado, también parece explicar justificatoriamente la barbarie a partir de la cual ha surgido. Su concreción crea, a su vez, un límite al lenguaje que, en tanto pretenda aprehender la esencia del fenómeno a través de conceptos y explicitar algo así como un sentido, puede perder de inmediato toda su fuerza normativa. Para Adorno, cualquier intento de trato discursivo sería problemático, pues de inmediato se perdería de vista lo que él llama «el momento de lo adicional en lo ético» (2004, 6, p. 358; 2014, 6, p. 335), que está anclado inmediatamente en la *dimensión corporal*. No habría argumento que pudiera recoger y expresar completamente lo somático que se entremezcla con el concepto «Auschwitz».

Para aclarar las condiciones bajo las cuales este nuevo imperativo categórico sería plausible, es necesario explicitar el papel que juega la no-racionalidad del momento somático en su pensamiento. Esto exige aclarar, en cierta medida, la psicología moral y la concepción de agencia moral según sus propios postulados. El término que serviría al fin de esta explicación es el de «addendum moral» o «lo añadido (*das Hinzutretende*)». Hay dos lugares donde se hace explícito este concepto que sirve luego a su concepción de moral negativa, a saber, en la *Dialéctica negativa*, en el contexto de la crítica al concepto de libertad de Kant, y en sus lecciones *Problemas de la filosofía moral* de 1963. Adorno parte del punto de vista de que en las decisiones morales, incluso en la idea de percepción de lo bueno, hay un momento necesariamente irracional. En contra de Kant, Adorno sostiene que la posibilidad del conocimiento de lo bueno en cada situación depende de algo más que la conciencia racional de la ley moral, depende de un elemento cuyo contenido concreto supera la forma abstracta del imperativo categórico. Un momento clave de esta crítica es el elemento causal que reina, incluso en el ámbito de la libertad, en la filosofía moral de Kant. Para Kant, así cree

Adorno, las decisiones morales se inscriben en una cadena lógica en la que el proceso racional de identificación del bien opera a través de la lógica causal (Adorno, 1996, pp. 226 ss.). Y, en efecto, al comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant es enfático: en el contexto de la transición de la metafísica de las costumbres hacia la razón pura práctica, afirma que la voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, que, en tanto racionales, se determinan eficientemente con independencia de las causas exteriores a la subjetividad. De allí que se revele no solo una noción de libertad negativa, según Kant —aquella a la que nada externo a su propio impulso inmanente puede limitar—, sino que, al mismo tiempo, se pueda captar un tipo positivo de esta, a saber, esta suerte de causalidad de leyes inmutables, la lógica infalible de la reflexión moral y las acciones morales.¹⁷ Adorno impugna la idea de esta causalidad sobre la base de que, desde su perspectiva, el proceso de reflexión moral conlleva en sí mismo motivos no causales o lógicos. Según Adorno, «las decisiones del sujeto no engranan en la cadena causal», en el proceso de reflexión moral hay siempre un momento en el que «se produce un salto» (2004, 6, p. 226; 2014, 6, p. 212). Adorno considera que en el argumento de Kant hay por lo menos dos errores que deben ser aclarados: por un lado, el carácter altamente especulativo de esta supuesta cadena causal y, por el otro, el hecho de implicar la libertad de agencia dentro de tal cadena causal. Por un lado, una crítica de la mala metafísica que se permite especular sobre los estados mentales de la subjetividad *en abstracto*; por el otro, una crítica a la inexistencia de factores irracionales en los procesos de toma de decisión moral. Adorno emprende el camino crítico a través de esta última alter-

17. Así, afirma Kant lo siguiente: «La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en la medida en que son racionales y la libertad sería la característica de esta causalidad, pues puede actuar independientemente de causas externas que la determinen [...] Pues el concepto de causalidad conlleva el concepto de leyes, según las cuales se debe poner, por medio de aquello que llamamos causas, otra cosa, a saber, las consecuencias: así es la libertad [...] (Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann [...]) Da der Begriff einer Kausalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursachen nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muss: so ist die Freiheit [...]» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, BA97-98).

nativa. En este sentido, para Shuster, por ejemplo, el blanco de Adorno es la noción general de voluntarismo, pues esta presupone fundamentalmente, y de un modo errado, la habilidad de aislarse mentalmente de tales condiciones materiales que limitan el contenido de la exigencias morales, es decir, el presupuesto de que la subjetividad puede escapar a esas condiciones y que la voluntad puede desenvolverse a partir de una causalidad supramaterial (Shuster, 2014, pp. 75 ss.). Para Adorno, el oxímoron «causalidad por medio de la libertad» que aparece en la *Fundamentación* y en la formulación de la tercera antinomia «se explicita de manera plausible únicamente gracias a la abstracción que hace que la voluntad se agote en la razón» (Adorno, 2004, 6, p. 227; 2014, 6, p. 213). Por ello, Adorno defiende la idea de algo que interrumpe el curso representable de motivos espirituales, «lo fáctico», «lo añadido».

La pregunta por la posibilidad de la acción se puede ubicar en períodos tempranos de la Ilustración. *Hamlet*, según su lectura, expresa de modo originario la pregunta por la autorreflexión del sujeto en su búsqueda de emancipación. En esta obra hay ya un preludio de lo que luego será la distinción dogmática entre conciencia y mundo real y es entre estos dos extremos donde se pone lo añadido. Largos pasajes de sus lecciones de 1965 (*Sobre la doctrina de la historia y la libertad*) están dedicados a exponer esta lectura de *Hamlet* y a explicitar las razones por las cuales, según su perspectiva, la noción del momento irracional de la acción moral se encuentra situada entre estos dos extremos. La idea es la misma: conciencia no es lo mismo que acción libre, el hecho de poderse representar un modo de acción no llena de contenido el concepto de libertad ni apunta necesariamente a su realización material (Adorno, 2006, pp. 320 ss.). Los deseos del príncipe Hamlet, quien se mueve entre el sano entendimiento —el sentido común— y la locura de vengar la muerte de su padre, lo ponen también, al mismo tiempo, entre los extremos del deseo de actuar y la acción misma, entre el conocimiento de algo como correcto y la fuerza (o la voluntad) para llevarlo a cabo. «Es, pues, el problema de este hombre que no es capaz de plasmar en la acción lo que reconoce como correcto».¹⁸ Esta ruptura entre dos ámbitos, es expresada así por Adorno:

18. «Es ist nämlich das Problem, daß dieser Mensch nicht fähig ist, das von ihm richtig Erkannte in die Tat umzusetzen» (Adorno, 2006, p. 321).

Por lo tanto, esta ruptura de conciencia y hecho, digo, es histórico-filosófica; está conectada con la ruptura entre lo interior y lo exterior, que en aquel tiempo debió afectar terriblemente la experiencia histórica en general en una medida apenas representable para nosotros y cuyo efecto filosófico se vio reflejado en la filosofía de Descartes, más o menos contemporánea a Shakespeare.¹⁹

La decisión final es tomada por Hamlet causada por un impulso indefinido —motivado por las trampas de Laertes ordenadas por el Rey— y finalmente acaba vengando a su padre. Ese momento arcaico es el que ayuda a realizar lo que, de cualquier manera, se le ponía en frente a Hamlet como una opción feudal. En la narración de esta tragedia es posible reconocer motivos ya mencionados antes, a saber: que la compleja situación moral en la que se encuentra Hamlet adquiere su sentido a partir de las concretas condiciones histórico-sociales en las que se desenvuelve. Los motivos de clase, la composición de la familia y el trasfondo político-económico son elementos que integran el material de la decisión moral. Esta, igualmente, se muestra ajena a los principios racionales. En las posibilidades de la acción y en los modos como ellas aparecen a la conciencia, se determina también aquello que pugna por ser elegido. La acción de Hamlet hijo se lleva a cabo tras un largo e infructuoso proceso de reflexión, cuya profundidad y complejidad atestiguaba el bloqueo práctico ante el que se encontraba el agente moral. La naturaleza de este impulso final es dialéctica: su composición somática es innegable, pero comparte lugar con su contenido psicológico, la sociedad sedimentada en la conciencia o, lo que es lo mismo, el conjunto de normas de acción que de un modo inconsciente permanecen inaccesibles a las cogniciones generales por mor del mecanismo de la represión.

Este elemento somático o irracional que Adorno introduce en las cavilaciones generales sobre la acción moral se relaciona directamente con el concepto de «vida dañada» al que se hace

19. «Also dieser Bruch von Bewußtsein und Tat ist, sage ich, ein geschichtsphilosophischer, der zusammenhängt mit dem Bruch von innen und außen, der um diese Zeit die geschichtliche Erfahrung überhaupt in einem für uns kaum vorstellbaren Maß schockhaft muß betroffen haben und der seinen philosophischen Niederschlag gefunden hat in der mit Shakespeare ungefähr gleichzeitigen Philosophie des Descartes» (Adorno, 2006, p. 322).

referencia en los *Minima Moralia*. El elemento somático se compromete de un modo singular con la acción en el contexto de la vida dañada, en tanto los sujetos están compelidos a decidir constantemente ante opciones absolutamente irracionales. El dolor de la subjetividad no es de tipo racional, como sujetos que reconocen todo el tiempo sus máximas racionales de acción y, por las circunstancias, no pueden llevarlas a cabo. Por el contrario, lo que explicaría a cabalidad aquello que está «dañado» en la vida social es el aspecto somático que es causa del sufrimiento cotidiano. La imposibilidad de decidirse por opciones que según su intelecto —y sus inclinaciones— serían las apropiadas contribuye al dolor y al sufrimiento humano en la cotidianidad. De ahí que la estructura misma de la voluntad no sea otra cosa que el resultado de un camino vital en el que las decisiones morales importantes se toman según lo permita, o no, la sociedad en la que se es agente. Es por ello que el concepto puro de voluntad libre se encuentra con estos «saltos» somáticos, producidos por la relación histórica de la subjetividad con el mundo.

Este momento somático en su forma reprimida y olvidada, sin embargo, ha sido el fundamento de la cultura. En ello radica la fuente de la no reconciliación histórica de la subjetividad con el curso del mundo y, en última instancia, la imposibilidad de hablar de una razón práctica que coherentemente determine la forma cómo los sujetos establecen relaciones sociales. Adorno vuelve a la cuestión y la relaciona con el tema del apartado anterior: «El estrato somático, alejado del sentido, en el vivo es escenario del sufrimiento que en los campos abrasó sin consuelo todo lo que de apaciguador hay en el espíritu y en la objetivación de este, la cultura» (2004, 6, p. 358; 2014, 6, p. 335). La metafísica moral que despreció este elemento somático también contribuyó al establecimiento de la frialdad burguesa que, petrificada en la cultura, hizo posible Auschwitz, o la aplicación infinita de dolor sobre otros. Auschwitz muestra la efectividad del entrenamiento espiritual de Occidente. La cultura había adoctrinado tan bien a los individuos en el espíritu que solo un desprecio muy profundo por el cuerpo se hubiera podido inhibir moralmente frente a la catástrofe del asesinato en masa. La moral, para Adorno, en tanto encarnaba el elemento espiritual que servía igual al fortalecimiento de la conciencia del deber en los verdugos de escritorio y asesinos presenciales, se convirtió en la «música de acompañamiento con que a las SS les encantaba encubrir los

gritos de sus víctimas» (pp. 334, 358). La materialidad del cuerpo y la importancia de la sensibilidad, que se representan socialmente de modos prohibitivos y sancionadores, son negadas con dureza y reprimidas en los sujetos por mor del impulso espiritual de la cultura (Marcuse, 2009, pp. 65 ss.). En efecto, lo sucio de la realidad material nos recuerda una y otra vez aquello que negamos y que pervive en nosotros como una fuerza amorfa y latente, que tiene el potencial de lo monstruoso pero también de lo más alto. En este aspecto, Freud juega un rol central para Adorno (2004, 1, pp. 224 ss.). En el motivo corporal y en su ocultamiento, ubica Adorno la génesis de la barbarie y, a su vez, una tímida fuente de esperanza práctica. La pulcritud del alma, motivo exigido desde antaño por filosofías y religiones, asume correspondientemente en el mundo material la sanción del desorden y la obsesión por la limpieza. La ley enseñada al niño, la autoridad que lo saca de su placer anal, no solo logra el pulimiento de sus maneras sociales, sino que a su vez satura la dimensión corporal, lo que, puesto de un modo expresivo, es también el amontonar constante de la porquería bajo el tapete. El modelo del ocultamiento, de negación del cuerpo y de sacrificio del placer y la felicidad, así como el desconocimiento del elemento irracional en la acción individual en general, es el componente fundamental de la metafísica en Occidente, es el pilar de la idea de sujeto en todas sus facetas y compone el núcleo de exigencias éticas que son puestas en él. Pero el recuerdo de la dimensión reprimida es insuperable y su rememoración late constantemente como algo que prejuzga a la cultura: «La infancia barrunta algo de esto en la fascinación que parte de la zona del desollador, de la carroña, del olor repelentemente dulce de la descomposición, de las expresiones ignominiosas para referirse a esa zona» (Adorno, 2004, 6, p. 358; 2014, 6, p. 335); en los niños se manifiesta de un modo libre y se torna lo esencial, pero la educación para la vida acalla este «saber inconsciente», procura su mutilación que, sin ser completamente exitosa, simplemente se desplaza hacia lo inconsciente y preserva en la simbología rasgos de esta individualidad originaria. Si se pudiera retornar a aquel momento, sostiene Adorno, quien pudiera acceder al recuerdo de esto material «estaría más cerca del saber absoluto que el capítulo hegeliano que se lo promete al lector para negárselo con superioridad» (p. 359; p. 335). Adorno reclama el valor normativo que trae consigo la materialidad, no a partir de su

mera imagen conceptual, sino de lo concreto mismo, del carácter *mimético* que implica este tipo arcaico de relación con el mundo.²⁰ A la muerte se la ha de rechazar moralmente no por la idea ontológica de la muerte, sino por «el hedor del cadáver», aquello que implica más que la forma vacía (forma voluntarista) de la subjetividad. En la perspectiva de Adorno, se asume la cultura como un mecanismo de violencia que se ejerce sobre sí misma; es una dinámica histórica en la que los restos de la barbarie, que le son esenciales, son ocultados no con menos vigor. En uno de los pasajes más impresionantes de la *Dialéctica negativa*, y probablemente más personales, en el cual el argumento toma prestada su fuerza de la expresividad del recuerdo subjetivo, Adorno trata de caracterizar lo que hasta aquí se ha dicho:

A la vista de su amante hijo, un hostelero llamado Adán mataba a estacazos las ratas que salían de sus guaridas al patio; a su imagen se creó el niño la del primer hombre. Que se olvide esto; que ya no se comprenda qué es lo que antes se sentía ante la furgoneta del perrero, es el triunfo de la cultura y su fracaso. Si no puede tolerar el recuerdo de esa zona es porque una y otra vez actúa como el viejo Adán, y eso precisamente es incompatible con su concepto de sí misma. Aborrece el hedor porque ella hiede; porque su palacio, como dice Brecht en un pasaje grandioso, está hecho de caca de perro [2004, 6, p. 359; 2014, 6, pp. 335-336].

3. Lo somático regresivo y lo somático normativo. Una ética de la resistencia o del buen animal

A pesar de lo dicho, el elemento somático puede funcionar en el principio de autoconservación que gobierna socialmente. Es a partir de este principio que se comprende que los elementos liberadores de la Ilustración se transformen históricamente en sus contrarios. Lo mismo sucede con la posibilidad de la acción moral cuando el sujeto se enfrenta al dilema de actuar según su inclinación moral (cuyo contenido es somático y racional) o simplemente toma partido por la protección

20. La idea de ser un «un buen animal», como lo reconoce Menke, es una alternativa a la comprensión de la praxis moral en general, es decir, una opción completamente pensable y articulable dentro de una teoría moral (Menke, 2006, p. 153).

absoluta de la vida (la autoconservación). En el segundo caso hay un momento somático completamente irreflexivo, sobrecargado, y las decisiones prácticas que se asumen por mor de este impulso se confunden con los mecanismos de protección de la *psique* que solo evitan todo aquello que podría poner en cuestión los valores que conforman la identidad del individuo culturizado.²¹ En un sentido semejante, Adorno y Horkheimer explican el decisionismo que hace posible fenómenos políticos como el totalitarismo de masas: cuando las condiciones sociales inhiben materialmente la posibilidad de una decisión racional o, lo que sería lo mismo, una realización del impulso moral, el elemento de autoconservación se convierte en materia moldeable que se puede dirigir contra cualquier enemigo. El orden totalitario toma a su servicio una idea antigua: los impulsos sexuales que el género humano reprime se conservan en la «transformación imaginaria del mundo». Ante la manipulación material de lo somático es difícil decidir lo que es bueno moralmente y lo que no, lo que pertenece a una decisión racional y lo que no. Respecto de la idea de una praxis moral, lo somático o lo irracional manipulado se convierte en una suerte de obstáculo en el que la claridad del juicio queda obnubilada por completo.

Por otro lado, sin embargo (y es lo que interesa enfatizar aquí), tampoco se podría comprender el sentido de la decisión moral si no se apela al elemento psicológico que Adorno quiere resaltar como parte importante de la decisión moral, es decir, «lo añadido» y su potencial normativo. Que lo somático sirva a la barbarie obedece, más que a su propia naturaleza, a las condiciones en las que el cuerpo y los instintos juegan un papel social. Su transformación en un obstáculo para la realización de la utopía, tiene que ver más con la sobrecarga material de los instintos que tiene lugar en el proceso objetivo de individuación. En este sentido, el impulso moral también se podría articular como una forma de resistencia, como un impulso para la libertad en un ambiente de no-libertad. De allí, entonces, que la dimensión somática debe ser considerada dialécticamente.

21. Por ello es apropiado, a la hora de considerar el elemento somático, inscribirlo en un análisis de la dialéctica de los instintos, dentro de la cual su estructura no aparece *a priori* como una fuente unívoca de normatividad (Sherratt, 2004, pp. 211 ss.).

En sus lecciones sobre filosofía moral, Adorno trata de ilustrar concretamente el modo como «lo añadido» o la dimensión somática de la reflexión moral se transforma en una especie de impulso para la resistencia. El marco de referencia en el que la resistencia (*Widerstand*) aparece como la única opción moral en la sociedad tardocapitalista tiene que ver directamente con las paradojas normativas a las que se ve compelido Adorno en su diagnóstico social. Es por ello que, ante las dificultades de postular una ética de la convicción o una ética de la responsabilidad, se le impone a la subjetividad como *ultima ratio* la resistencia frente a todas aquellas fuerzas que la compelen a *actuar* de un modo determinado socialmente.

Lo único que buscaría una filosofía moral, consciente del estado del mundo, es un modo de actitud crítica respecto de las fuerzas coactivas de la sociedad.²² Si a este modo de comportamiento se le pudiera llamar un «actuar» es algo en lo que Adorno no es completamente claro. Sin embargo, se sitúa, respecto de la relación tradicional entre *teoría* y *praxis*, como un modo de reacción consciente que comprende la imposibilidad del paso inmediato de lo uno a lo otro. Este modo de reacción, que sería

22. Esta actitud no es meramente teórica. De hecho va más allá de los límites trazados en el pensamiento occidental entre la teoría y la praxis. Es necesario entender esto como el principio fundamental de «la ciencia melancólica» de Adorno, la idea según la cual existe una moralidad en esta praxis del pensamiento cuyas consecuencias son también prácticas (Rose, 1978, pp. 147-148). De lo que se trata aquí es de la «moral del pensamiento»: «Para evitar una repetición de Auschwitz, resulta de una importancia fundamental para Adorno que las personas modifiquen su pensamiento o —planteado más ampliamente— su conciencia. La tesis según la cual los cuestionamientos morales se desplazan, para Adorno, desde el ámbito de la acción y desde la filosofía práctica hacia el ámbito de la filosofía teórica no se funda así, por medio de la crítica que hace Adorno del pensamiento predominante científico y filosófico y por medio de su juicio de que la realización en la acción de lo moral y la praxis cambiante se encuentran bloqueadas en el “mundo administrado”, de manera exclusivamente negativa (Um eine Wiederholung von Auschwitz zu verhindern, ist es für Adorno von entscheidender Bedeutung, daß die Menschen ihr Denken oder —etwas weiter gefaßt— ihr Bewußtsein verändern. Die These, daß sich moralische Fragestellungen für Adorno aus dem Bereich des Handelns und aus der praktischen Philosophie in den Bereich der theoretischen Philosophie verlagern, ist also nicht ausschließlich durch Adornos Kritik des vorherrschenden wissenschaftlichen und philosophischen Denkens und durch sein Urteil, daß die handelnde Verwirklichung des Moralischen und verändernde Praxis in der “verwalteten Welt” blockiert ist, negativ begründet)» (Knoll, 2002, p. 219).

antes que nada una forma de reacción desesperada —corporal—, casi irracional,²³ frente a lo que no se puede soportar más, también traería consigo la «modesta» conciencia de que no es ninguna clave de vida buena; traería consigo la conciencia de que en un mundo falso no hay opciones absolutamente válidas para la praxis. El sujeto agente debería verificar esta ética de la resistencia a través de la correspondencia coherente respecto de aquello que ha reconocido, a saber: que la vida es falsa y que no es posible participar de ella sin actuar también falsamente. La resistencia se enfrentaría, antes que nada, con lo que Adorno llama el momento de la participación (*Moment des Mitspielens*). Pero esta resistencia consecuente, que se desprende de la conciencia de la validez histórica de la tesis de la vida falsa, no es ninguna regla espiritual, es decir, no tiene el carácter de un imperativo categórico, a pesar de que su estructura racional es innegable. En efecto, Adorno no podría exigir de sus estudiantes, cuando él así lo expresa en sus lecciones, una especie de coherencia absoluta, obligatoria, respecto de la necesidad de no *participar*. Ya establecido el motivo moral, que apela tanto a la conciencia racional del mundo como también al repudio somático de su falsedad, es imposible no hablar de coherencia o consecuencia. Y aquí llama la atención este elemento altamente paradójico de la concepción moral de Adorno: por un lado, no implica obligación alguna —pues ya se ha visto que en un mundo falso no se puede exigir acciones correctas de los sujetos—; pero, por otro lado, una vez expresado y reconocido, modifica en algún sentido el momento de *participación*, se satura la mala conciencia que acompañaría algo tan insignificante como «ir al cine» (Adorno, 1996, p. 249).²⁴ Es por ello que el carácter kantiano de una ética de la resistencia sería innegable. Quien reconoce la validez del imperativo categórico no puede escapar a la coherencia racional que este exige, o mejor, quien actúa en contra del imperativo moral puede reconocer que su acción es contraria a

23. Es decir, que no se corresponde con la racionalidad del principio de identidad.

24. Este modelo negativo de una ética de la resistencia a la participación no exigiría una actitud determinada. Sin embargo, la conciencia de la participación debe acompañar a todos los momentos inevitables en el que el sujeto ha de participar. No se esconde detrás ningún ideal ascético, sino, por el contrario, la conciencia de que es inevitable escapar a la socialización en la organización capitalista de la sociedad.

su contenido lógico. En un sentido semejante, la ética de la resistencia exigiría de los sujetos *no participar*. Quien así lo hace, lo hace con falsa conciencia, es decir, con conocimiento de que, reconociendo la premisa de que el mundo es falso, se pliega a él. Sin embargo, Adorno podría hacer la aclaración que ya se ha mencionado antes: en un mundo en el que lo digno sería *no hacer, no participar*, no seguir el juego de la vida falsa, esta misma falsedad del mundo no puede erigirse en una especie de fundamento de ley positiva. Por el contrario, la opción es desesperada, expresión profunda de que no se puede tolerar más aquello que se percibe cotidianamente. Sería una expresión somática de intolerancia absoluta por el modo de configuración de la vida.

Hasta este punto queda sin resolver el carácter concreto de dicha resistencia. Adorno se niega a expresar el contenido de lo que, se podría considerar, sería el correspondiente material de aquello que quizá sea la única posibilidad de no actuar de un modo inmoral. Sin embargo, al comienzo de sus lecciones de filosofía moral, a través de un ejemplo, describe la naturaleza de la desesperación que puede conducir no solo a actitudes *resistentes*, sino también a modos de acción, incluso, autodestructivos. Adorno comparte una experiencia que vivió catorce años antes en Alemania, a su regreso del exilio norteamericano, en la que pudo conocer a un hombre decisivo en el plan del veinte de julio de 1944, cuya finalidad era acabar con la vida de Hitler.²⁵ A la pregunta que Adorno le había planteado acerca de lo pequeñas y limitadas que eran las posibilidades de éxito y, por el contrario, las grandes probabilidades de ser atrapado y haber encontrado una muerte horrorosa, este hombre le responde: «Hay situaciones que son tan insoportables, que uno simplemente no puede participar más, da completamente igual lo que ocurra entonces y también da igual lo que, en el intento de modificarla, le suceda a uno mismo».²⁶ Es justamente allí, dice Adorno, donde desesperadamente, y aun sin un enfoque teórico, aparece el momento y el punto de lo irracional, del momento irracional en la acción moral. Este mo-

25. La identidad de este funcionario nazi, que Adorno no quiso revelar en sus lecciones, no es otra que la del *Ordenoffizier* Fabian von Schlabrendorff (1907-1980).

26. «Es gibt aber Situationen, die so unerträglich sind, daß man sie einfach nicht weiter mitmachen kann, ganz gleich, was dann geschieht, und auch ganz gleich, was bei dem Versuch, es anders zu machen, dann aus einem selber wird» (Adorno, 1996, p. 19).

mento irracional, que más arriba hemos denominado con Adorno «lo añadido», es solo un momento respecto de la moral, pero un momento necesario de la resistencia. Si este General no hubiera tomado esta decisión, si no se hubiera visto compelido por su propio impulso a ir en contra de «la mentira y el crimen» del que había participado, con toda seguridad no se hubiera decidido nunca por esta forma de resistencia, jamás hubiera emprendido una acción frente a lo que su impulso le indicaba como malo.²⁷

Para concluir, se debe enfatizar que, para Adorno, esta forma del impulso que se manifiesta en el compromiso con la resistencia es, naturalmente, un impulso contra fuerzas heterónomas que impiden dinámicas sociales en las que exista verdadera libertad de elección moral o, lo que en esencia resulta lo mismo para Adorno, las incontables formas de moralidad impuestas externamente (Adorno, 1996, p. 252). Bajo esta idea de morales heterónomas que gobiernan el espíritu de la sociedad, se encuentran los principios prácticos no seculares, como, por ejemplo, los que pertenecen a la moral sexual y su estrecha relación con la moral religiosa, pero también instituciones sociales que exigen una actitud frente al propio cuerpo a través de mecanismos socialmente integrados, algo que Marcuse llamará luego *desublimación represiva* (1974). Que lo somático se prepare frente a todas las afrentas concretadas en la forma objetiva del *Geist*, esto es, el conjunto de ideologías que cohesionan la vida dañada de los individuos y le dan el aspecto formal y material de lo insoslayable, parece ser el contenido de esta moral que, en cualquier caso, no deja de ser pura negatividad (para un análisis detallado del concepto de negatividad, véase Theunissen, 1983, pp. 41 ss.). Dicho mejor con Adorno, hoy en día, ese...

[...] poder represivo y restrictivo se ha transformado en la forma tácita, muda y sin fundamento del espíritu que, sin embargo, se encuentra presente en la vida total de la sociedad. Se podría de-

27. Sin pretender reducir la teoría a ciertos modelos, es posible pensar en otras manifestaciones históricas de este tipo de resistencia. Las *Forces françaises libres*, así como la *Armia Krajowa* en Polonia, constituyen ejemplos de este tipo. Normalmente, la decisión de resistir es una medida casi desesperada, presupone una percepción límite de la realidad. El movimiento Indignados en España, como manifestación desesperada iniciada por pocos individuos que no podían soportar más las condiciones sociales y políticas de su país, se acercaría mucho a aquello que una ética de la resistencia cabalmente presupone.

cir, por lo tanto, que hoy en cualquier lugar, donde los hombres se dan golpes de pecho —aquí pienso no solo en los individuos particulares, sino sobre todo en aquello que es escrito y difundido a través de los medios masivos, lo que resuena— y apelan a la idea de lo bueno, esa idea de lo bueno de inmediato, es decir, toda vez que no es resistencia contra lo malo, se convierte siempre y exclusivamente en imagen encubridora de lo malo. La frase de Strindberg «¿cómo podría amar lo bueno, si no odiase lo malo?» se hace verdadera en un sentido doble y fatal [Adorno, 1996, pp. 253-254].

Y termina mostrando el carácter dialéctico de la moral contra la que se debe resistir:

Por un lado, a saber, el odio de lo malo se ha convertido hoy realmente, en nombre de lo bueno, en algo perturbador y destructivo; por el otro, lo bueno, que asume el papel de la positividad en lugar de ver lo malo como índice de sí misma, se ha convertido en lo malo. Esta es hoy verdaderamente la forma de la ideología [...].²⁸

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (1995). *Nachgelassene Schriften. Band 4, Kants «Kritik der reinen Vernunft»* (1959). Frankfurt: Suhrkamp.
- (1996). *Nachgelassene Schriften. Band 10, Probleme der Moralphilosophie* (1963). Frankfurt: Suhrkamp.
- (2004). *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. 20 volúmenes. Edición de Roll Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schutz. Frankfurt: Suhrkamp-Digitale Bibliothek.
- (2006). *Nachgelassene Schriften. Band 13, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/1965). Frankfurt: Suhrkamp.
- (2014). *Obra Completa*. 20 volúmenes. Traducción de la edición de Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schutz. Madrid: Akal.
- ALLISON, Henry (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

28. «Auf der einen Seite nämlich ist der Haß auf das Böse heute wirklich im Namen des Guten zu etwas Zerstörendem und Destruktivem geworden, auf der anderen Seite ist das Gute, das sich selbst als Positivität aufwirft, anstatt nur das Böse als Index seiner selbst zu sehen, zu dem Bösen geworden. Und das ist heute eigentlich die Gestalt der Ideologie [...]» (Adorno, 1996, p. 254).

- ARENDET, Hannah (2006). *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper.
- BERLIN, Isaiah (2014). *Freedom and its Betrayal*. Princeton: Princeton University Press.
- BERNSTEIN, Jay (2001). *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUCK-MORSS, Susan (1977). *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. Nueva York: The Free Press.
- FOSTER, Roger (2007). *Adorno. The Recovery of Experience*. Nueva York: SUNY.
- FREYENHAGEN, Fabian (2013). *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1989). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HERMAN, Barbara (2007). *Moral Literacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- HONNETH, Axel (1991). *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Traducción de Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press.
- (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (ed.) (2005). *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*. Frankfurt: Suhrkamp.
- y Christoph MENKE (eds.) (2005). *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*. Berlín: Akademie.
- KANT, Immanuel (1974). *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VII*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KNOLL, Manuel (2000). *Ethik als erste Philosophie*. München: Fink.
- MAISO, Jordi (2009). «Teoría crítica y experiencia viva. Entrevista con Detlev Claussen. Constelaciones». *Revista de Teoría Crítica*, 1, 105-159.
- MARCUSE, Herbert (1974). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.
- (2009). *Negations. Essays in Critical Theory*. Londres: MayFlyBooks.
- MENKE, Christoph (2005). «Tugend und Reflexion. Die "Antinomien der Moralphilosophie"», en Axel Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003* (pp. 142 -162). Frankfurt: Suhrkamp.
- (2006). «Modell II. Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der "abstrakten Moralität"», en Axel Honneth y Christoph Menke (eds.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik* (pp. 151-168). Berlín: Akademie.
- POPPER, Karl (2013). *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.
- ROSE, Gillian (1978). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Nueva York: Columbia University Press.

- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard (1993). *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburgo: Argument.
- SHERRATT, Yvonne (2004). *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHUSTER, Martin (2014). *Autonomy After Auschwitz*. Chicago: The University of Chicago Press.
- THEUNISSEN, Michael (1983). «Negativität bei Adorno», en Jürgen Habermas y Ludwig von Friedeburg (comps), *Adorno Konferenz 1983* (pp. 41-65). Frankfurt: Suhrkamp.
- WELLMER, Albrecht (2006). «Modell 3: Meditationen zur Metaphysik. Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes», en Axel Honneth y Christoph Menke (eds.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik* (pp. 189-205). Berlín: Akademie.