



AUTONOMÍA Y MODELOS DE LA VIDA JUSTA. REFLEXIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA EN ADORNO

PIERRE BUHLMANN*

doi: 10.11144/Javeriana.uph41-83.amvj

RESUMEN

Este artículo propone discutir la filosofía moral de Theodor W. Adorno, tomando como punto de partida el papel que desempeña la política en la moral como su condición de posibilidad. El objetivo del artículo es mostrar cómo sería posible concebir una teoría de la acción social adorniana, especialmente a partir de las notas inéditas de una lección pronunciada por el filósofo en 1956 sobre la filosofía moral. Así, la filosofía moral de Adorno debe entenderse como la expresión de la tensión constitutiva de dos polos: la imposibilidad ética de una vida justa en la vida falsa de *Minima Moralia*, y el momento moral formado por el nuevo imperativo categórico propuesto por Adorno en *Dialéctica negativa*. La consecuencia de ello es la necesidad de entrar en formas de resistencia siempre singulares, aunque necesariamente en relación con las exigencias universales que experimentan los sujetos. El artículo argumenta que estas formas de resistencia son necesariamente más que simplemente negativas, en el sentido de que, en última instancia, exigen la elaboración de nuevas formas de práctica social.

Palabras clave: Theodor W. Adorno; filosofía moral negativa; política; teoría de la acción social; practicas sociales

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: pabuhmann@javeriana.edu.co

Para citar este artículo: Buhmann, P. (2024). Autonomía y modelos de la vida justa. Reflexiones sobre la relación entre ética y política en Adorno. *Universitas Philosophica*, 41(83), 17-38. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph41-83.amvj



AUTONOMY AND MODELS OF THE RIGHT LIFE. REFLECTIONS ON THE RELATION BETWEEN ETHICS AND POLITICS IN ADORNO

ABSTRACT

This paper proposes to discuss Theodor W. Adorno's moral philosophy, taking as its starting point the role played by politics for morality as its condition of possibility. The aim of the article is to show how it would be possible to conceive of an Adornian theory of social action, especially when considering unpublished notes from a moral philosophy lecture given in 1956. Thus, Adorno's moral philosophy must be understood as the expression of the constitutive tension between two poles: the ethical impossibility of a right life in the false life of the *Minima Moralia*, and the moral moment defined by the new categorical imperative proposed by Adorno in *Negative Dialectics*. The consequence of this is the need to embody forms of resistance that are always singular, though necessarily in relation to the universal demands that subjects experience. The article argues that these forms of resistance are necessarily more than simply negative, in that they ultimately call for the elaboration of new forms of social practice.

Keywords: Theodor W. Adorno; negative moral philosophy; politics; theory of social action; social practices

Para Annie Simon, experimentadora de la vida justa y resistente en el alma.

Allen Menschen ist es gegeben sich selbst zu erkennen und klug zu sein.

Heraklit, Fragment 116

1. Introducción

EN LO QUE SIGUE, quiero hablar de una serie de cosas que no existen¹. Por ejemplo, no tenemos ninguna filosofía moral que haya sido desarrollada sistemáticamente por Theodor W. Adorno. Tan solo contamos con un capítulo en *Dialéctica negativa* sobre el problema de la libertad en Kant y una lección de 1963, publicada como *Problemas de la filosofía moral* (Adorno, 2019a)². Además, Adorno no teoriza sobre lo que quiero elaborar aquí, a saber, una teoría de la acción social. Esto no es de extrañar, viniendo de un filósofo que siempre, de manera categórica, se negó a indicar cómo actuar. Por último, el texto de Adorno sobre el que me gustaría basar mi propuesta de una teoría adorniana de la acción social tampoco existe, al menos no en forma publicada. Todo lo que tenemos de las lecciones de Adorno de 1956, que también estaban dedicadas a problemas de filosofía moral y que quiero comentar en este texto, es un sustancial resumen taquigrafiado, que puede encontrarse en el Archivo Theodor W. Adorno de Berlín, con los números Vo 01289 a 01520, y que pude consultar durante una visita de investigación entre junio y julio de 2023.

Estoy convencido de que Adorno puede ayudarnos a comprender cuál es el problema moral de nuestra época, en un momento en que la legitimidad de los sistemas normativos está en crisis. Adorno también puede ayudarnos a repensar la relación entre acción social y exigencias de universalidad, desde una perspectiva normativa liberadora y no impuesta de manera abstracta. Si aceptamos que debe haber, y que de hecho hay, exigencias morales universales que se nos imponen, la cuestión es comprender cómo deben concebirse estas exigencias y qué

1 Agradezco a Lina Álvarez Villarreal, Ana María Arango Correal y Aníbal Pineda Canabal por la corrección lingüística del presente texto y sus útiles sugerencias, así como a quienes evaluaron este ensayo por sus valiosas observaciones.

2 A esto se añaden las consideraciones sobre problemas de filosofía moral que se encuentran en la lección de 1964/65 (Adorno, 2019b).

consecuencias tiene esto para la concepción de la acción social. Este es un problema de filosofía social importante y quiero abordar su dimensión normativa a través de una discusión del pensamiento moral de Adorno.

2. La filosofía moral de Adorno en tensión

COMENCEMOS, pues, por establecer en qué podría consistir una filosofía moral adorniana. Partiré de la hipótesis de que la filosofía moral de Adorno se desarrolla a partir de una tensión constitutiva entre dos momentos clave. El primer momento es ético: se trata del famoso aforismo de *Minima moralia*, según el cual “no cabe la vida justa en la vida falsa” (Adorno, 2006, p. 24). El segundo momento es moral: el nuevo imperativo categórico que Adorno (2014) introduce en la parte final de su *opus magnum*, *Dialéctica negativa*, según el cual todo pensamiento y toda acción deben esforzarse por evitar que Auschwitz se repita (pp. 334-337).

Antes de discutir estos dos momentos, que constituyen los polos de una relación dialéctica, quisiera, en primer lugar, indicar lo que está en juego en la distinción entre ética y moral que acabo de introducir subrepticamente. En su lección de 1956, Adorno (1956) distingue la ética de la moral, recordando que la ética no es más que la mala conciencia de la propia conciencia; es decir, la mala conciencia de la moral, pues la ética promete cumplir las exigencias morales sin tener que recurrir a la “coacción” [*Zwang*] de la conciencia (f. 01295). En su clase, Adorno subraya así la importancia de la pretensión normativa universal a la que se enfrenta el sujeto actuante en la moral, y que la ética descuida en favor de un enfoque meramente privado. En otras palabras, para Adorno (2019a), “el problema decisivo de la filosofía moral” es “la relación del individuo [*singular (einzelnen)*] con lo universal” (p. 48), por lo que la moral no podría contentarse con una problematización privativa de la acción individual basada en categorías como el carácter o la personalidad. En efecto, nada garantiza que la forma en que solemos actuar sea ya de por sí buena; no obstante, y conviene volver sobre este punto, la dimensión ética indica para Adorno (1956) que ninguna acción individual puede entenderse de manera aislada sin incluir el “contexto general del humano” [*Gesamtzusammenhang des Menschen*] (f. 01296), que depende, al menos en parte, de lo que Kant (2009) llamó “el carácter inteligible” [*dem*

intelligiblen Charakter] (A 541/B 569, A 549/B 577). En pocas palabras, el problema moral no puede plantearse adecuadamente sin la exigencia de lo universal, que es el único modo en que este puede ser problematizado.

3. La vida justa y lo falso

VOLVAMOS A LA POLARIDAD en la que se desarrolla la moral de Adorno. Por un lado, nos encontramos con lo constatado en *Minima moralia*: que no hay vida justa en lo falso. Adorno escribe este aforismo pensando en el contexto contemporáneo, marcado por el capitalismo, la razón instrumental y el exterminio masivo del hombre por el hombre. Esta evocación de la vida justa debe leerse como una alusión al momento constitutivo de la ética antigua. La constatación de que hoy es imposible la vida justa sirve para indicar el cambio histórico-filosófico que se ha producido. Esta posición no es atemporal, contrasta con la Antigüedad, en donde el hombre libre aún podía entender el problema moral como un cuestionamiento de los posibles usos justos de su libertad. Pero el ser humano burgués de la modernidad tardía ya no tiene esta posibilidad, en la medida en que las condiciones sociales que determinan su vida individual, por un lado, le desbordan y, por el otro, no obedecen a ninguna ordenación razonable. Por eso, no puede haber vida subjetiva justa mientras las condiciones objetivas (sociales) que determinan la vida resulten siendo igual de falsas, es decir, irracionales.

Ningún individuo es lo bastante fuerte para resistir plenamente a las relaciones sociales objetivas (*dem objektiven Gesellschaftszusammenhang*). En la época burguesa, las relaciones sociales obedecen a una lógica que se entrega a una producción constante de abstracción. Karl Marx (1976) propuso un análisis del funcionamiento de esta lógica alienante en el primer capítulo de la primera parte del volumen 1 de *El Capital* (en la sección “Mercancía y dinero”), dedicado a la crítica de la forma-mercancía, y György Lukács (2008) mostró, en *Historia y conciencia de clase*, la generalización de esta lógica en las sociedades del capitalismo tardío (en el capítulo “La cosificación y la conciencia de clase del proletariado”). En una lección de 1963, titulada “Cuestiones de dialéctica” [*Fragen der Dialektik*], y siguiendo los análisis de Lukács, Adorno reconoce en el pensamiento dialéctico de Marx un sistema negativo en su efectividad: la propia sociedad moderna. Esta sociedad está mediada por el intercambio que mercantiliza, que cosifica

según una lógica de abstracción. Esto es negativo porque, como señala Adorno (2021) en sus notas de clase, “la positividad [reside] en el valor de uso. Este [es] lo cualitativo, no lo abstracto”, y está en esta “pluralidad contra lo uno”, mientras que “el valor de cambio, o la ley del valor” constituye “el sistema” (p. 374)³. La lógica del valor de cambio que requiere la abstracción de las cualidades singulares de cada objeto implica para Adorno la lógica de la identidad, una lógica que requiere de la dominación y de la razón instrumental.

En una concepción dialéctica es, por supuesto, imposible concebir el valor de uso libre del valor de cambio, en la medida en que se trata de momentos contrarios que se requieren mutuamente para existir, no solo porque el valor de cambio constituye el valor de uso en su abstracción –los dos se relacionan entre sí como lo cuantitativo se relaciona con lo cualitativo–, sino también porque las necesidades humanas que el uso satisface suelen estar mediadas por la sociedad y no se dan de manera inmediata. No puede haber ninguna necesidad natural que no esté mediada por lo social. Por lo tanto, en una sociedad burguesa, en donde prima el valor de cambio, las necesidades estarán determinadas por el capital. No obstante, el valor de uso expresa “el momento de lo cualitativo, de la pluralidad, y también, de forma mediada, el momento de la naturaleza de lo no sometido” (Adorno, 2021, p. 260)⁴, que la lógica social objetiva intenta eliminar.⁵

Para comprender las implicaciones morales de esta crítica materialista en *Minima moralia*, basta con leer la sección que concluye con el diagnóstico de la imposibilidad de una vida justa hoy, y volver al problema que abre el prefacio de *Minima moralia*. La frase que comentamos viene al final de una sección titulada

3 Tratándose de notas de clase, prefiero dar en seguida la cita entera: „Bei Marx : Positivität im Gebrauchswert. Dieser das Qualitative, nicht Abstrakte. Insofern [sic.] das Viele gegen das Eine. Der Tauschwert bzw. das Wertgesetz ist das System“.

4 „[...] daß dieses Moment des Gebrauchswertes das Moment des Qualitativen, des Vielen und vermitteltelementerwise eben auch das Moment der Naturdes Nicht-Unterdrückten vertritt [...]“.

5 Conviene recordar aquí que tal análisis crítico dialéctico no pretende formular una ontología social en abstracto. Más bien, su objetivo es producir una crítica de las relaciones sociales capitalistas, cuya falsedad efectiva real, en opinión de Adorno, solo un enfoque dialéctico puede expresar. En este sentido, Adorno (2014) llama a la dialéctica “ontología de la situación falsa” (p. 22). Para una presentación detallada de la mercancía como esquema inteligible de la sociedad capitalista en la teoría social marxista, véase Jappe, 2016.

“Asilo para desamparados” (Adorno, 2006 p. 44), que trata de la imposibilidad contemporánea de habitar. El problema del habitar se convierte en alegoría de la imposibilidad de relacionarse con un mundo de la vida que ha perdido todo sentido cualitativo, pues ha sido sustituido por la producción incesante de valor cuantitativo según la lógica del valor de cambio, que es la lógica de la cosificación para la acumulación de capital. Para Adorno (2006), el problema de que la esfera privada de la existencia individual se haya vinculado al consumo es un problema moral kantiano, en la medida en que conduce a que “el medio y el fin inviertan sus papeles” (p. 3).

A la luz del análisis materialista, la vida objetivada, puesta bajo los signos abstractos del consumo y la producción, se revela falsamente condicionada, debido a la alienación de todo sentido cualitativo. La vida que de esta forma es dañada no logra ya actuar de manera justa; para utilizar el lenguaje kantiano, la vida no puede alcanzar ya fines razonables, ya no puede vivir y actuar como un ser humano entre los seres humanos.

Es inútil tratar de matizar el carácter categórico de la constatación de Adorno: para el filósofo, es imposible esperar la realización de una vida moral mientras las relaciones sociales continúen impidiendo la existencia de condiciones sociales objetivas que abran la posibilidad de instaurar fines razonables basados en el valor de uso y no en el valor de cambio. De allí que la moral adorniana no pueda ser pensada de manera individual. La moral requiere pensar el individuo en el marco de sus relaciones sociales, pues estas lo determinan y condicionan su actuar. Podríamos ver en la frase mencionada un ejemplo paradigmático del negativismo radical de Adorno, una muestra de su absoluto pesimismo en cuanto que no dejaría ninguna esperanza de mejora, destruyendo así cualquier posible margen de acción. Sin embargo, otra interpretación del aforismo es posible; una interpretación menos unilateral y más dialéctica, en la cual la dimensión negativa da paso a una dimensión más positiva, que convoca la esperanza, respondiendo así a la exigencia moral de la realización objetiva de la humanidad, tanto teórica como práctica (Adorno, 2008b). El nuevo imperativo categórico, introducido en 1966 en la *Dialéctica negativa*, en el que Adorno intenta formular la pretensión de universalidad necesariamente inherente a toda moral, soporta esta última lectura.

4. La universalidad del nuevo imperativo categórico

EN LA SEGUNDA DE LAS MEDITACIONES sobre la metafísica que cierran la *Dialéctica negativa*, Adorno (2014) introduce el principio en el que se basan sus reflexiones morales:

Hitler ha impuesto a los hombres [*Menschen*] en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción [*Handeln*] de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido. Este imperativo es tan reacio a su fundamentación como otrora lo fue el ser dado del imperativo kantiano (pp. 334-335, traducción modificada).

En primer lugar, debemos resaltar aquí la profunda impronta de la filosofía de la historia. Adorno está, por supuesto, expresamente alineado con la tradición kantiana, tanto terminológicamente, a través del nombre dado al imperativo moral, como filosóficamente, a través del carácter dado [*Gegebenheit*] que Adorno atribuye a su nuevo imperativo. Sin embargo, Adorno no se limita a repetir a Kant, sino que amplía la concepción kantiana de la moral introduciendo un momento histórico constitutivo.

La introducción de la historia no quiere decir que Adorno afirme la importancia de aplicar la ley moral universal a un caso concreto histórico, la introducción de la historia en la moral es efectuada por Adorno al afirmar que dentro de la verdad de cada concepto hay un núcleo temporal, que tiene como consecuencia que la verdad de los conceptos cambie con el tiempo. Esta dimensión histórica es fruto de la influencia de la filosofía materialista de la historia aprendida de la crítica social marxiana. La historia también es introducida desde una dimensión utópica, que abre la posibilidad de un futuro diferente. El nuevo imperativo categórico, al ser histórico, nos indica que tiene una dimensión utópica: no hay necesidad de que las cosas permanezcan así para siempre, sino solo mientras los seres humanos permanezcan en su *estado de no-libertad*. La negatividad constitutiva de la afirmación “no hay vida justa en lo falso” debe ser acompañada de su contraria: “pero no es necesario que así sea siempre”. Es decir, debe leerse teniendo en cuenta su contraparte, a saber, la obligación de cambiar las condiciones alienantes, de modo que sea permitido pensar en la posibilidad de una vida justa en el futuro.

Al ser presentado el nuevo imperativo categórico como un elemento dado (*Gegebenheit*), este mismo imperativo expresa el momento objetivo de la coerción (*Zwang*), salvo que Adorno lo reinterpreta como el resultado de la coerción inducida por una lógica social que permanece en contradicción con los principios morales y con su pretensión universal. Para Adorno, lo dado de las falsas relaciones sociales objetivas es, de hecho, lo que está en el origen de esta imposición, y que se expresa por la tensión entre lo socialmente dado y la conciencia moral de que las cosas deberían ser diferentes. Para comprender esta interpretación materialista, podemos recurrir a la explicación de Adorno de su curso de 1956, en el cual vuelve sobre Kant.

En efecto, en su filosofía moral, Kant había planteado que lo dado (*Gegebenheit*) es la única justificación posible de la ley moral. Con ello, Kant se refería a que el sujeto encuentra en la razón la ley moral y su exigencia, sin poder deducirlas racionalmente⁶. Para Adorno (1956), esto demuestra que hay una contradicción en el centro del pensamiento kantiano, pues a pesar de que el filósofo de Königsberg se había esforzado en excluir el “empirismo puro” [*blosse [sic.] Empirie*] (f. 01443) de la ley, afirma al mismo tiempo una realidad que se impone *de facto*: la universalidad del imperativo categórico. Sin embargo, tal carácter dado de la ley moral es intolerable para cualquiera que desee salvar la libertad, que se inclinaría hacia su contrario como consecuencia de esta coacción simplemente impuesta por la ley.

Aunque Adorno problematiza la identificación que Kant realiza entre libertad y ley moral, afirma también que hay allí un momento de verdad objetiva. En su lección de 1956, Adorno (1956) propone entender el imperativo categórico como la expresión del “sujeto social en su conjunto” [*das gesamtgesellschaftliche Subjekt*]. (f. 01445). Esta humanidad, que encontramos en el corazón mismo del imperativo categórico, está ciertamente formulada en Kant de manera abstracta, constituyendo poco más que una idea. Pero cualquiera que sea la idealización que se le atribuya a este concepto, en última instancia debe incluir también la humanidad empírica, entendida como “la totalidad de todos los seres humanos

6 De hecho, esto es precisamente lo que significa la afirmación de Kant sobre el *factum* de la razón (Kant, 2016). En su clase del 18 de junio de 1963, Adorno aborda de nuevo esta construcción sistemáticamente necesaria, aunque necesariamente aporética (Adorno, 2019a).

vivos”, así como “un estado de la sociedad en el que la condición humana se ha cumplido, en el que se realiza” (Adorno, 1956, f. 01445)⁷. Esta presunción se deriva del carácter universal del concepto mismo de humanidad, que debe incluir necesariamente al ser genérico [*Gattungswesen*] que es el ser humano y al que pertenecen, por lo tanto, todos los seres humanos⁸.

Al mismo tiempo, la evocación de lo universal apunta a lo que parece constituir la contradicción fundamental, a saber, la incompatibilidad [*Unvereinbarkeit*] de lo particular y lo universal, de lo humano empírico-histórico y de la idea de humanidad, del individuo y la sociedad antagónica. Para Adorno, no se trata de resolver esta contradicción, sino de rastrear la verdad que se expresa en y a través de la mediación conflictiva de estos dos polos. Para el filósofo, esta es precisamente la tarea de la filosofía moral, que está lejos de limitarse al establecimiento de simples reglas. Precisamente por eso, en su nuevo imperativo categórico, Adorno apela al pensamiento [*Denken*] y a la acción [*Handeln*]. El pensamiento adorniano solo puede fundarse en el uso de la razón. Solo el pensamiento razonable puede superar el falso contexto social, precisamente reflexionando de manera crítica sobre las contradicciones objetivas antes mencionadas, para así apuntar al menos a la posibilidad de conciliación dentro de una sociedad verdaderamente humana (Adorno, 2008a). Sin embargo, la filosofía moral no puede contentarse con el mero pensamiento, entre otras cosas porque eso significaría de nuevo optar por lo universal abstracto, abandonando lo particular.

7 „die Totalität aller lebenden Menschen“; „einen Zustand der Gesellschaft, in dem der Zustand des Menschen sich erfüllt hat, verwirklicht ist“.

8 Por eso, Adorno (1956) llega a la siguiente conclusión, en la que se combinan la filosofía moral de Kant y la crítica social de Marx: “Hay que haber visto que el concepto de humanidad se gana al hombre vivo para darse cuenta al mismo tiempo de que el sustrato final del IC [Imperativo Categórico] es precisamente la humanidad, la sociedad de los hombres como sociedad razonablemente organizada, compuesta de hombres libres” [*„Man muss gesehen haben, dass der Begriff der Menschheit am lebendigen Menschen gewonnen ist, um zugleich inne zu werden, dass das schliessliche [sic.] Substrat des KI eben doch die Menschheit, die Gesellschaft der Menschen als eine vernünftig eingerichtete, eine von freien Menschen ist“*](f. 01446).

5. La resistencia como *praxis*

QUE LA MORAL NUNCA PUEDA PRESCINDIR DEL PENSAMIENTO puede parecer obvio, en la medida en que solo la razón parece abrir el camino al cuestionamiento crítico con una pretensión universal⁹. Desgraciadamente, no puede decirse lo mismo del actuar. Por un lado, Adorno siempre tuvo cuidado de no cometer el error de dar consejos sobre la forma supuestamente correcta de actuar, ya que tales consejos caerían en la trampa de la falsedad en virtud de su naturaleza necesariamente abstracta. Por otra parte, ya hemos llegado a la conclusión de que hoy (en la sociedad moderna burguesa) no puede haber una vida justa, lo que hace tanto más dudoso un alegato a favor del tipo de acción que sería necesaria para que la moral se realizara. No obstante, la razón por la que Adorno incluye el actuar en la descripción de su nuevo imperativo categórico la debemos buscar en el hecho de que, si no queremos ser culpables de una acción errónea por irreflexiva o de haber actuado mal por no haber actuado en absoluto, necesariamente debemos hacer referencia a la experiencia de lo objetivamente falso.

Adorno propone entonces la resistencia como única forma posible de actuar conforme a la moral. Por supuesto, la primera forma de resistencia es el pensamiento crítico, que se indica por el hecho de que solo el pensamiento puede posicionarse en contra de sí mismo, y, en consecuencia, en contra de su propia elaboración histórica (*Gewordenheit*), que es la que lo conduce a la falsedad de la lógica objetiva. La segunda forma de resistencia se opone a la violencia y a toda forma de dominación, negándose a que el sufrimiento continúe en el mundo. Pero hay también una tercera forma de resistencia, que resulta, en cierto modo, de las dos primeras y que expresa en sí misma todo el dilema al que nos arroja el problema moral. Se trata de la resistencia exigida contra toda forma de normas sociales y reglas morales cuando estas resultan ser erróneas a los ojos de la razón crítica.

Contra las costumbres, contra las reglas e incluso contra uno mismo como individuo, el acto de resistencia se convierte entonces en moral, porque en él

9 Adorno recurre al ejemplo de la buena y estúpida abuela que sería buena en sí misma, por naturaleza y sin necesidad de reflexión crítica (Adorno, 1956, f. 01361). La conclusión es inequívoca: no puede haber un bien inconsciente que se limite a seguir las normas sociales tradicionales sin reflexión crítica.

se expresa la exigencia universal como única motivación: “El hecho de que la totalidad integre su conciencia constituye la verdadera justificación de la resistencia” (Adorno, 1956, f. 01306)¹⁰, una justificación que, además, puede parecer fácilmente insensata a los ojos de la razón instrumental, porque llega a preferir la exigencia de lo universal a costa de la supervivencia individual¹¹.

Aunque parezca surgir del corazón de la concepción moral, esta descripción última de la resistencia sitúa el problema moral en el centro mismo de la cuestión de la praxis moral; por lo tanto, se hace necesario interrogar esta relación entre lo moral y lo social, que para Adorno es tan problemática como necesaria. Ello debería incluir una reflexión no solo sobre la posibilidad del actuar social sobre la base de exigencias morales, sino también un cuestionamiento del contenido universal que subyace necesariamente a la normatividad de la moral y a su relación con la esfera social. Por último, debemos preguntarnos si la resistencia puede limitarse a la simple negatividad, o si no deberíamos más bien considerar que toda resistencia, en la medida en que requiere actuar, es necesariamente práctica y, por lo tanto, expresión de algo que ya no puede resolverse enteramente en la negatividad.

6. Por una moral del universal concreto

EN SU LIBRO *DAR CUENTA DE SÍ MISMO*, Judith Butler (2009) llama la atención sobre una incertidumbre necesaria en el núcleo de la moral de Adorno, que se debe al hecho de que no es posible evocar una exigencia normativa en abstracto; es decir, sin tener en cuenta las consecuencias producidas por la aplicación de esta exigencia a través del actuar. Para Butler (2009), la razón de la incertidumbre inherente a la concepción moral de Adorno reside en la condicionalidad objetiva que nos impone el hecho de que “somos responsables no solo de la pureza de nuestra alma, sino de la forma del mundo que todos habitamos” [*the collectively*]

10 „*Dass in sein Bewusstsein das Ganze eingeht, macht die wahre Begründung des Widerstandes aus.*“

11 A Adorno le gustaba citar las acciones de los miembros de la Resistencia contra Hitler del 20 de julio de 1944, que habían arriesgado no solo sus propias vidas, sino también las de sus familias, y que fueron considerados traidores por no haber cumplido su juramento, incluso después del final de la guerra.

inhabited world] (p. 150), lo que le permite indicar a le filósofo estadounidense la dimensión política inherente a la concepción moral materialista adorniana.

Aunque estoy de acuerdo con la observación de Butler, yo iría aún más lejos y sostendría que, para Adorno, la incertidumbre moral hunde sus raíces en el concepto contradictorio de la propia razón, entendida ya en el pensamiento kantiano, por un lado, como el órgano de la autoconservación y, por el otro, como superación de este deseo humano fundamental de autoconservación, al limitarlo a través de la entrega de sí presente en la ley moral (Adorno, 2019a, pp. 183-186). A pesar de la incertidumbre moral fundamental que resulta de esta constatación, este estado de cosas indica al mismo tiempo que otra forma de universalidad debe ser posible. Esta forma debe ser la de una universalidad no abstracta, nacida de la injusticia concreta perpetrada violentamente contra lo singular [*das Einzelne*]¹². Solo un universal concreto de este tipo podría mantener la esperanza de conciliación, porque sería una universalidad que podría conceder a la alteridad su diferencia.

No es de extrañar, pues, que Adorno (2014) siga a Kant en lo que concierne al fin último de la moral, cuando señala que “fin sería lo distinto al sujeto en cuanto el medio. Esto, sin embargo, lo oscurece la autoconservación; esta fija los

12 Utilizo aquí la noción de *singular*, en lugar de la de *individuo*, para expresar de manera más adecuada la dimensión dispar y no idéntica de las entidades singulares que pretende explicar Adorno. Como bien lo ha señalado Luca Basso (2012), “esta categoría [de singularidad] intenta reactivar el elemento de subjetividad –o más bien de subjetivación– en una diversificación extrema, sin presuponer la existencia de un sujeto predeterminado y estáticamente definido”, precisando que “la referencia al dominio de las relaciones es un rasgo distintivo de la singularidad: las relaciones son primarias respecto a los individuos, en la medida en que estos últimos no existen con anterioridad al vínculo social que los constituye y transforma” [*This category tries to reactivate the element of subjectivity – or rather, subjectivation – in extreme diversification, without presupposing the existence of a predetermined and statically defined subject*]; “[...] a reference to the realm of relations is a distinctive trait of singularity: relations are primary over individuals, insofar as the latter do not exist prior to the social nexus that constitutes and transforms them” (p. 2). A la luz de la definición de Basso, también podemos entender por qué los recientes intentos de concebir formas no coercitivas de comunidad social se han basado en lo singular, ya que ello permite tener en cuenta cada elemento constitutivo, sin necesidad de recurrir a una pretensión normativa apriorística que defina las características individuales de la pertenencia (Agamben, 1993; Nancy, 1991). También, cabe mencionar que estos enfoques tratan de combinar un análisis político de la comunidad con las reivindicaciones morales de la filosofía social crítica (Badiou, 2017).

medios como fines que no se legitiman ante ninguna razón” (pp. 320-321)¹³. En este sentido, la meta moral no sería la autoconservación, entendida como meta de todo el trabajo identificador de la razón, sino el intento de hacer justicia a la no-identidad de lo singular. Precisamente en esto consistiría la idea adorniana de una conciliación en una universalidad de la diferencia, aún por fundamentar (Adorno, 2014, p. 146). Aunque la pretensión de tal filosofía siga siendo la realización de la humanidad, esta pretensión ya no puede consistir en una dominación de la naturaleza. Por el contrario, todo ser humano debe realizarse dialécticamente; es decir, prestando atención a la relación contradictoria que le une con el todo, ya sean otros seres humanos, o la naturaleza no humana o su propia naturalidad. El propio Adorno (2019a) subrayó célebremente el vínculo entre moral y política en sus lecciones de filosofía moral de 1963, concluyendo que “la pregunta por la vida justa [*die Frage nach dem richtigen Leben*] sería la pregunta por la política justa [*die Frage nach der richtigen Politik*], si es que tal política justa estuviera hoy ella misma en el ámbito de lo realizable [*im Bereich des zu Verwirklichenden*]” (p. 312; traducción modificada).

En *Minima moralia*, Adorno (2006) afirma que “una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general [*die Verwirklichung des Allgemeinen*] en la conciliación de las diferencias” (p. 107). En otras palabras, la igualdad real, que es la exigencia de la humanidad compartida, solo puede alcanzarse mediante el respeto de la diferencia constitutiva. Para decirlo con Marx, la moral de la no-identidad requiere de condiciones sociales objetivas en donde lo que prime no sea la lógica del valor de cambio sino la del valor de uso, en donde se exprese lo cualitativo con toda su singularidad y no la abstracción de la cantidad. Lo que en *Minima moralia* es una simple declaración política tiene necesariamente también un importante significado moral.

Hemos visto que para Adorno la moral nunca puede ser simplemente individual, ya que el individuo mantiene necesariamente una relación con el todo social. En la medida en que todos los individuos están atrapados en la segunda naturaleza

13 Ciertamente, esta afirmación debe leerse en el contexto del límite establecido en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, según el cual la autoconservación es, en efecto, la tarea primordial de todo ser humano, pero no puede entenderse como una tarea moral propiamente dicha (Kant, 2012).

de la sociedad moderna, se ha hecho imposible la libertad (Adorno, 2019a). En consecuencia, y puesto que la materialidad social determinante va más allá de los individuos y de su capacidad ética, la exigencia moral plantea ahora la cuestión de la política como condición de su mera posibilidad. Por supuesto, Butler (2017) insiste con razón en que moral y política nunca deben coincidir sin más, so pena de perder al individuo moral. Sin embargo, en su discusión sobre el famoso aforismo adorniano de que no puede haber una vida justa en una vida falsa, Butler (2017) también subraya la importancia fundamental de la relación entre moral y política en la medida en que reconoce que “mi vida depende de una vida que no es la mía, que es algo más que la vida de los otros, porque se trata de una organización social y económica de la vida que es mucho más amplia” (p. 214). Una política bajo la égida de la concepción moral adorniana debe entenderse entonces como una práctica reflexiva individual y colectiva con vistas a otra “organización práctica del mundo” (Adorno, 2019a, p. 321).

7. Una moral de la crítica inmanente

QUEDA TODAVÍA UNA CUESTIÓN POR RESOLVER: cómo imaginar el esfuerzo moral necesario para trabajar por una organización diferente del mundo, sobre todo si no podemos limitarnos a reflexionar con el nuevo imperativo categórico, como ya lo hemos visto. Adorno apenas se expresó sobre este tema en sus escritos; sin embargo, hay algunas pistas interesantes en los apuntes de su lección de 1956. En primer lugar, hay que subrayar que para Adorno no puede haber moral sino en y a través de la mediación. Para él, todos los problemas de la filosofía moral son problemas de mediación (Buhlmann, 2019). Para Adorno (1956), se trata tanto de “sacar lo particular de su aleatoriedad” (f. 01294)¹⁴, como de pensar las exigencias de lo universal sin que este último tenga carácter abstracto.

Precisamente por ello, para Adorno, los problemas de la filosofía moral son siempre al mismo tiempo problemas sociales, en la medida en que estas mediaciones se expresan en la sociedad y a través de sus contradicciones. Por tanto, las determinaciones morales tienen siempre una dimensión social, en la medida

14 „[...] wie einerseits das je Einzelne seiner Zufälligkeit enthoben werden kann“.

en que la sociedad burguesa representa, desde un punto de vista materialista, una universalidad concreta, aunque falsa, porque oculta las contradicciones en lugar de expresarlas en y a través de su propia contradicción. En otras palabras, la lógica social burguesa intenta unificar en un ideal abstracto universal los momentos que componen el todo social, mientras que las exigencias universales que conllevan estos momentos solo pueden expresarse a través de las contradicciones dialécticas que los constituyen. Un ejemplo paradigmático de ello es la prevalencia de la lógica del valor de cambio en la sociedad burguesa. Por supuesto, tales mediaciones entre las dimensiones de lo universal y lo concreto también deben tenerse en cuenta en el caso de las acciones [*Handlungen*], que nunca pueden considerarse libres en abstracto –es decir, en sí mismas–, en la medida en que, por una parte, las acciones siempre están condicionadas socialmente y, por otra, siempre están orientadas hacia la sociedad en la que tienen lugar. Precisamente porque me encuentro en mediaciones de las que soy el producto, nunca puedo permanecer solitario como agente autónomo, porque mi acción nunca se basta a sí misma al estar necesariamente inscrita en un contexto social que es a su vez un producto humano (Adorno, 1956). Por tanto, hay libertad solo de forma determinada.

Por otra parte, la exigencia normativa necesaria de la moral, su contenido universal (*das Allgemeine*), nunca es una cosa en sí misma, sino que siempre está mediada. Por esta razón, las normas jurídicas y morales nunca pueden pretender una simple validez abstracta, y sus mediaciones contradictorias deben replantearse críticamente cada vez (Adorno, 1956). Esto explica por qué, para Adorno, la exigencia de lo universal debe ser restablecida continuamente e invariablemente sobre la base de la cosa (*Sache*) misma. Este es el “método de la crítica immanente”, según el cual “cada momento se mide con su propio concepto y no con su concepto genérico abstracto” (Adorno, 1956, f. 01515)¹⁵. Solo así es posible desarrollar una universalidad capaz de expresar lo singular, precisamente porque la crítica ni procede por abstracción ni intenta imponerse mediante la violencia de la identificación. Al contrario, es la crítica la que intenta hacer surgir la exigencia de lo universal desde el interior del propio objeto. En síntesis, su proceso inma-

15 „[...] die Methode der immanenten Kritik, dass jedes Moment an seinem Begriff und nicht an seinem abstrakten Oberbegriff gemessen wird“.

nente permite hacer surgir la exigencia universal de un concepto desde dentro de sí mismo, desde su lógica inmanente y desde las contradicciones que emergen cuando lo confrontamos con su realización.

8. Modelos de vida justa

EL MODO DE CONCEBIR EL PROBLEMA DE LO UNIVERSAL y su mediación con lo particular se desarrolla a partir de la determinación concreta de este último y de aquellas exigencias a las que da cuerpo y que siempre superan su propia particularidad. De este modo, Adorno se opone a cualquier sistema filosófico y a sus esfuerzos de abstracción, que –como he explicado más arriba al referirme al carácter sistémico del valor de cambio en Marx– presenta el problema de que el resultado de tal sistema abstracto solo puede ser la igualación de lo no idéntico. Precisamente por eso, a los ojos de Adorno (2012), el todo hegeliano es lo falso. Para eludir la totalidad abstracta del sistema, Adorno (1956) sustituye el formalismo de la norma abstracta por “modelos de la vida justa” que deben ser explorados:

Se trataría de crear en las relaciones más cercanas entre los seres humanos algo así como modelos de una vida justa, no en el sentido de normas abstractas, sino de la manera en que los seres humanos podrían imaginar, a partir de su propio campo de experiencia, cómo debería constituirse la vida de personas liberadas, pacíficas y solidarias entre sí (f. 01327)¹⁶.

El modelo también sirve para expresar una exigencia universal, sin borrar lo particular, lo no idéntico, mediante la abstracción. Como Adorno (2014) diría años más tarde en *Dialéctica negativa*, aquí vemos la manifestación de “representaciones en lo particular de la totalidad en cuanto tal irrepresentable”, que gracias a “la inmersión en lo singular” se expresa en el modelo. Los modelos permiten así a Adorno “toca[r] lo específico y más que lo específico” (p. 37) del objeto.

16 „Es käme darauf an, in den engsten Beziehungen der Menschen so etwas wie Modelle eines richtigen Lebens zu erstellen, nicht im Sinn der abstrakten Normen, sondern so, wie man dem eigenen Erfahrungsbereich nach sich vorstellen könnte, dass das Leben von befreiten, friedlichen und miteinander solidarischen Menschen beschaffen sein müsste“.

Asimismo, la cita de la lección de 1956 ilustra dos cosas. En primer lugar, la referencia al ámbito de la experiencia y a la imaginación indica que la idea de una sociedad conciliada no puede ser algo totalmente distinto, porque entonces solo existiría en abstracto. Por el contrario, la sociedad conciliada debe ser una posibilidad, aunque siempre mediada histórica y socialmente, lo que a su vez nos permite hacer la experiencia de su posible realización (Adorno, 1956, f. 01342-01343). Pero esta afirmación plantea la segunda cuestión: ¿qué forma social deberían adoptar estos modelos de vida justa, formados a partir de la experiencia y de la imaginación? Aunque ciertamente voy más allá de Adorno en este punto, me gustaría proponer que entendamos esta cuestión como un problema de prácticas sociales, tal y como lo analizaron Michel Foucault (2019, 2024) y Michel de Certeau (1997), por ejemplo, y tal como lo ha venido planteando Raquel Gutiérrez Aguilar (2017) en su teoría social crítica.

El problema que debemos abordar es cómo podemos pensar las acciones individuales como momentos concretos de la vida social, regidos por la razón que, sin embargo, logran adquirir la densidad de un modelo, sin caer en la trampa de la abstracción. Para ello, sería necesario que tales acciones hagan de sus condiciones sociales, históricas y culturales las bases materiales que luego tendrán que superar dialécticamente y críticamente. Esto me parece que es lo que dice el propio Adorno, cuando afirma:

El proceso dialéctico podría definirse como el intento de establecer determinaciones mediante las cuales las acciones y los fenómenos no se agotan en la simple repetición de aquello en lo que se originan, sin desprenderse simplemente de aquello en lo que se originaron y convertirse así en un ideal abstracto (Adorno, 1956, f. 01340-01341)¹⁷.

Esto presupone una densidad del actuar que solo puede configurarse socialmente; es decir, histórica, cultural y tradicionalmente. Pienso, a propósito, que las prácticas sociales son tan importantes para los modelos de la vida justa porque son, en el ámbito de lo social, lo que Adorno afirma en términos morales sobre

17 „Die dialektische Verfahrensweise wäre zu definieren als der Versuch, solche Bestimmungen zu treffen, durch die Handlungen, Phänomene sich nicht in der blossen [sic.] Wiederholung dessen erschöpfen, woraus sie entsprungen sind, ohne dass sie doch von dem, worin sie entsprungen sind, einfach abgelöst und zum abstrakten Ideal werden“.

el carácter. Para Adorno (1956), en efecto, el carácter es la “mediación [...] entre el reino de lo inteligible [...] y el reino de lo empírico” (f. 01498)¹⁸. El carácter es algo adquirido, sólido, lo que precisamente se necesita para actuar libremente, porque sin esta solidez estaríamos constantemente intentando adaptarnos a todo lo que se nos pusiera en frente. Esto significa que solo sobre la base de la firmeza de carácter puedo afirmarme y defenderme de manera razonable contra todo lo que pueda surgir en la vida cotidiana¹⁹. Por eso, creo que esta condición de firmeza, que el carácter asume en la existencia moral individual, retorna en el plano social a las prácticas históricas, que también ofrecen esta densa firmeza de lo constituido, a partir de la cual solo se hace posible la autodeterminación.

9. El horizonte de la comunidad

QUEDA TODAVÍA UNA ÚLTIMA PREGUNTA: ¿qué lugar ocupa la comunidad en el pensamiento de Adorno? A primera vista, pareciera que no hay espacio para la comunidad en su pensamiento. Por un lado, Adorno parte del individuo, al que la lógica social contemporánea produce como célula aislada y que, por tanto, debe representar también la condición histórica y social de cualquier filosofía práctica. Por otro lado, Adorno habría desconfiado sin duda de cualquier comunidad formada bajo cualquier doctrina, ya que él mismo debió de tener la dolorosa experiencia de la violencia a la que conducen las exigencias necesariamente delimitadoras y excluyentes de tales comunidades.

Sin embargo, solo la evocación de estos hombres solidarios en la lección de 1956 demuestra que, incluso para Adorno, el individuo por sí solo no es suficiente. Creo, más bien, que en este pensamiento aparece una forma de comunidad, aunque sea negativa. Se trata de la comunidad dispersa de la humanidad en su conjunto, que debe, por tanto, reunirse de manera igualmente dispersa, sin nunca poder apoyarse únicamente en su propio concepto abstracto, sino que tendría la exigencia de revisarse a ella misma continuamente. Ello daría lugar a la

18 „Eine Vermittlung darstellt zwischen dem Bereich des Intelligiblen [...] und dem Bereich des Empirischen“.

19 El propio Adorno retoma esto de Benjamin (2010).

producción de lo común más que a la fijación de una esencia fantaseada de la comunidad como esencia identitaria. Lo que nos enseña Adorno es que la exigencia moral de cada individuo es dar expresión concreta a esta humanidad compartida por todos. Es lo que decía en 1956, cuando observaba que “[p]or muy objetivadas que estén las relaciones entre los seres humanos, los últimos no han dejado de ser seres humanos” (Adorno, 1956, f. 01327)²⁰. Se trata para nuestro autor de una humanidad cuya característica compartida es precisamente la capacidad reflexiva crítica incesante, fundamento de prácticas sociales transformadoras y no identificatorias. ¿No es esto un rayo de esperanza sobre el resto de humanidad a partir de la cual es posible pensar que aún no está todo perdido? De este modo, y aunque una vida justa no sea inmediatamente posible en una vida sometida a la falsedad de la lógica social objetiva, los intentos constantemente reinventados de vivir en solidaridad abrirían la experiencia compartida a nuevos horizontes de posibilidad, en la medida en que nos permitirían experimentar relaciones sociales no determinadas por la abstracción (Gutiérrez Aguilar, 2017). La humanidad se expresaría no como una idea reguladora abstracta, sino a través de modelos de prácticas sociales justas.

Referencias

- Adorno, T. W. (1956). *Probleme der Moralphilosophie 1956/57 (01289-01520)* [Vorlesungsmitschrift]. Theodor-W.-Adorno-Archiv.
- Adorno, T. W. (2006). *Minima Moralia: Reflexiones desde la vida dañada* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Akal.
- Adorno, T. W. (2008a). Notas marginales sobre teoría y praxis. En *Crítica de la cultura y sociedad II* (J. Navarro, Trad.) (pp. 675-695). Akal.
- Adorno, T. W. (2008b). Progreso. En *Crítica de la cultura y sociedad II* (J. Navarro, Trad.), (pp. 547-645). Akal.
- Adorno, T. W. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento; Tres estudios sobre Hegel: Obra completa 5* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Akal.

20 “So sehr vergegenständlicht die Beziehungen zwischen Menschen auch sein mögen, haben sie doch nicht aufgehört, Menschen zu sein“.

- Adorno, T. W. (2014). *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, Trad.). Akal.
- Adorno, T. W. (2019a). *Problemas de filosofía moral* (G. Robles, Trad.; 1.ª ed.). Editorial Las Cuarenta.
- Adorno, T. W. (2019b). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad (1964-1965): = Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: (1964/65)* (M. Vedda, Trad.; 1. Auflage). Eterna Cadencia.
- Adorno, T. W. (2021). *Fragen der Dialektik (1963/64)* (Erste Auflage). Suhrkamp.
- Agamben, G. (1993). *The Coming Community*. University of Minnesota Press.
- Badiou, A. (2017). Philosophy and Politics. En *Conditions* (S. Corcoran, Trad.) (pp. 145-176). Bloomsbury Academic.
- Basso, L. (2012). *Marx and Singularity: From the Early Writings to the Grundrisse*. Brill.
- Benjamin, W. (2010). Destino y carácter. En *Obras. Libro II/Vol. 1* (J. Navarro Pérez, Trad.) (pp. 175-182). Abada.
- Buhlmann, P. (2019). Von einigen Nervenpunkten des Denkens auf Freiheit und den letzten Schlupfwinkeln des Widerstands. Bemerkungen zur praktischen Philosophie T.W. Adornos. *AUC Interpretationes*, IX(2), 104-122. <http://doi.org/10.14712/24646504.2021.8>
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad* (H. Pons, Trad.; 1.ª ed.). Amorrortu.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (M. J. Viejo, Trad.; 1.ª ed.). Paidós.
- Certeau, M. de (1997). *La invención de lo cotidiano* (A. Pescador, Trad.). Universidad Iberoamericana.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres* (J. Varela & F. Álvarez-Uría, Eds.; M. Soler Vinyes, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2024). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (J. Varela & F. Álvarez-Uría, Eds.; U. Guiñazú, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares*. Traficantes de Sueños.
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía* (D. L. Sanromán, Trad.; 1.ª ed.). Pepitas de Calabaza.

- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura. Edición bilingüe alemán-español* (M. Caimi, Trad.; 1.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. Rodríguez Aramayo, Ed.; 2. Aufl.). Alianza.
- Kant, I. (2016). *Crítica de la razón práctica* (R. Rodríguez Aramayo, Ed.; 2.ª ed.; 1.ª reimp.). Alianza Editorial.
- Lukács, G. (2008). *Historia y conciencia de clase*. Quimantú.
- Marx, K. (1976). *El capital. Crítica de la economía política. Libro I.1* (M. Sacristán, Trad.). Grijalbo.
- Nancy, J.-L. (1991). *The Inoperative Community* (P. Connor, L. Garbus, M. Holland, & S. Sawhney, Trans.). University of Minnesota Press.