

Elementos de filosofía moral negativa:

violencia, vulnerabilidad y diferencia

Dinora Hernández López



Universidad de Guadalajara



Elementos de filosofía
moral negativa:
violencia, vulnerabilidad
y diferencia



Humanidades

Elementos de filosofía
moral negativa:
violencia, vulnerabilidad
y diferencia

Dinora Hernández López

Universidad de Guadalajara
2022

Este libro fue dictaminado favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos y financiado por el Programa de Incorporación y Permanencia de los Posgrados (PROINPEP 2022).

170

HER

Hernández López, Dinora

Elementos de filosofía moral negativa: violencia, vulnerabilidad y diferencia /

Dinora Hernández López.

Primera edición, 2022

Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial, 2022

ISBN: 978-607-571-830-9

1.- Adorno, Theodor W. - 1903-1969 - Crítica e interpretación

2.- Horkheimer, Max - 1895-1973 - Crítica e interpretación

3.- Teoría crítica.

4.- Filosofía.

5.- Racionalismo.

6.- Sociología - Filosofía.

7.- Conducta de vida.

8.- Ética.

9.- Valores.

10.- Escuela de sociología de Frankfurt

1.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Primera edición, 2022

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

Guanajuato 1045

Col Alcalde Barranquitas

44260, Guadalajara, Jalisco

ISBN: 978-607-571-830-9

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltase <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Índice

Introducción	11
I. Dialéctica negativa	25
Negatividad	25
Crítica inmanente	37
Figuras críticas: modelos e imágenes dialécticas	42
II. Dialéctica negativa de la moral	45
Distinciones entre Ética y Moral	46
Filosofía moral negativa	54
Modelos de filosofía moral negativa	61
Los límites de la acción moral en la sociedad del “hechizo”	94
III. Violencia contra lo “débil”:	
vulnerabilidad y diferencia	113
“Debilidad”: vulnerabilidad y diferencia	115
Crisis del proyecto moderno-ilustrado de sujeto: consideraciones sobre el “sujeto soberano”	126

Lógica general y patrones de la violencia	139
Imágenes dialécticas de la violencia contra los vulnerables	157
IV. Reconfiguraciones del sujeto moral	
desde la filosofía moral negativa	167
Experiencia	168
Impulso mimético	181
Tensiones de la vida moral	197
A manera de cierre	205
Bibliografía	215

*A mi familia:
impulso fundamental
de mi necesidad de comprender.*

Introducción

Este es un libro sobre y de Teoría Crítica. Se trata de una investigación sobre los Elementos de filosofía moral negativa y sus prolongaciones en la crítica de la violencia contra lo “débil” (vulnerable y diferente), en el pensamiento, primordialmente, de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer.

Las reflexiones sobre filosofía moral formaron parte de los intereses de los frankfurtianos desde los tempranos años treinta, década que coincide con la consolidación del *Instituto de Investigaciones Sociales* bajo el paradigma pensamiento conocido como “Teoría Crítica”, pues fue en el año 1933 cuando apareció el ensayo de Max Horkheimer “Materialismo y moral”, aunque las tonalidades morales del pensamiento de este teórico crítico estuvieron presentes desde los fragmentos recopilados en su libro *Ocaso*, correspondientes al periodo que va de 1926 a 1931, y fueron vigentes, prácticamente, a lo largo de toda su vida. En continuidad con esta línea de pensamiento, en 1949, Horkheimer publicó, con Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, cuyo segundo Excurso está especialmente dedicado a la problematización de las concepciones morales en el pensamiento moderno.

La incursión de los teóricos críticos en la filosofía moral adquirió importantes relieves durante los años cincuenta y sesenta, durante este periodo aparecieron obras clave para adentrarse en este perfil de su pensamiento, como *Minima moralia* y *Dialéctica negativa*. De este modo, mientras que, en el primero de estos libros, Adorno se propuso apuntalar algunas razones

para sustentar la idea de la imposibilidad de realizar una vida buena dentro de la vida falsa; en el caso de la última obra citada, el filósofo frankfurtiano dedicó al menos dos de los tres Modelos de la tercera parte a reflexionar sobre algunos problemas clásicos de la filosofía moral, como el de la libertad y sus posibilidades de realización. En este sentido, el teórico crítico sostuvo en el prólogo de la citada obra: “los modelos se ocupan, no sin semejanza con el llamado método ejemplificador, de conceptos clave de las disciplinas filosóficas a fin de intervenir en el centro de estas. Esto es lo que una dialéctica de la libertad quiere hacer por la filosofía moral” (Adorno, 2005, p. 10). Además, la discusión con las ideas de Immanuel Kant tuvo amplios alcances en la formulación de lo que Adorno denominó “nuevo imperativo categórico”, planteamiento que, como se verá en su momento en este libro, desata una constelación de temas de suma relevancia para las reflexiones sobre filosofía moral negativa. Asimismo, Adorno destinó algunos de sus cursos, ya instalado como profesor en la Universidad de Frankfurt, luego de su exilio en los Estados Unidos, a incursionar en una historia crítica de la filosofía moral y la ética, ocasión que le permitió plasmar importantes ideas cuyo mérito consiste en permitirnos, en no escasas ocasiones, clarificar y extender conceptos, afirmaciones y tensiones vertidas en la forma característica de sus textos¹. De este breve recuento se

¹ El curso *Problemas de filosofía moral*, publicado por primera ocasión en 1966, consiste en una serie de lecciones impartidas por Adorno en el año 1963, y es la continuación de otro que había dictado durante el semestre de invierno de 1956-1957. Según Robles (2019), el curso de 1956-1957 consistió en un recuento de la ética desde Sócrates hasta Nietzsche, mientras que el de 1963 se focalizaba en la filosofía práctica de Kant y la problematización de la moral y la ética. Estas lecciones tienen líneas de continuidad muy claras con el ensayo “Materialismo y moral” de Horkheimer, y constituyen la preparación del primero de los tres Modelos incluidos en *Dialéctica negativa*. El curso de 1963 puede pensarse, también, como un trabajo conectado con “Juliette o ilustración y moral” de *Dialéctica de la Ilustración*, así como con *Minima moralia*. De igual modo, en las lecciones publicadas con el título: *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, del año 1960, Adorno aborda temas de filosofía moral, de la lectura 19 a la 28, luego de problematizar la idea de libertad en el marco de una filosofía de la historia negativa.

desprende la idea de que el interés por la tematización de los elementos de filosofía moral concierne, notoriamente, a la filosofía de Adorno y Horkheimer.

El uso de los términos: “Teoría Crítica”, “teóricos críticos” y “frankfurtianos”², en lo relativo a los Elementos de filosofía moral negativa, hace alusión a estos dos pensadores, pero sin dejar de considerar las ideas de Walter Benjamin y Herbert Marcuse cuando se trata de mostrar la riqueza de algunos planteamientos, señalar el origen de una temática o sus prolongaciones en otros campos de ideas que son pertinentes para los propósitos del libro. En este punto, son sumamente reveladoras las pinceladas de las reflexiones de Adorno con respecto a la importancia de ponderar la individualidad sobre cualquier forma de identidad colectiva, pero sin que ello conduzca al aislamiento intelectual; muy por el contrario, es destacada la manera como los frankfurtianos modelaron formas de trabajo cooperativo, basadas en la discusión permanente de ideas entre colaboradores y miembros del *Instituto de Investigaciones Sociales*. De este intercambio permanente de ideas es posible inferir la existencia de un trabajo compartido que, a un tiempo, refleja los matices de la postura de cada uno de los autores. Por esta razón, es necesario precisar que las denominaciones genéricas: “Teoría Crítica” o “frankfurtianos”, obedecen más a la designación de un estilo de pensamiento, en los términos referidos, que a la existencia de una línea de trabajo rígida y estrictamente colectiva, esto último más cercano a la noción, de la que prescindo por estas razones, “Escuela de Frankfurt”³.

Existe una línea de análisis sobre la filosofía moral de los frankfurtianos que arrancó en los albores de los años noventa y permanece vigente. La mayoría de

² Con la salvedad de Adorno, quien sí era oriundo de la ciudad de Frankfurt am Main, y para quien se aplica tanto el criterio de pertenencia como el descrito a continuación, utilicé el gentilicio “frankfurtiano” para denominar a los teóricos críticos que pertenecieron al *Instituto de Investigaciones Sociales*. Considerando factores como el lugar de residencia más importante de este organismo (Frankfurt am Main) y su filiación a la Universidad Johann Wolfgang Goethe de dicha ciudad.

³ “Escuela de Frankfurt” fue una etiqueta puesta desde afuera, en los años sesenta, en realidad el proyecto filosófico e interdisciplinario fue denominado “Teoría Crítica”, por Horkheimer, desde el emblemático ensayo “Teoría tradicional y teoría crítica”. (Wiggersaus, 2010, p. 9).

estas investigaciones se centran en el pensamiento de Adorno (Schweppenhäuser, 1993, 2004; Tafalla, 2003; Zamora, 2004, Menke, 2004, López de Lizaga, 2011; Butler, 2012) o bien de Horkheimer (Sánchez, 2001), y aquellas que abordan el conjunto de la obra de los teóricos críticos, desdibujan a los pensadores negativos de la “Escuela de Frankfurt” para extenderse en el análisis del “giro ético” que se produjo a partir de la “segunda” generación (Thiebaut, 2003) y se ha prolongado en una “tercera”. En este libro pretendo realizar una mirada de conjunto de las reflexiones de filosofía moral de los frankfurtianos, sin dejar de reconocer que estas giran en torno, primordialmente, de Adorno, considero que una visión más rica de la potencia de los Elementos de filosofía moral negativa, requiere de la consideración de las influencias recíprocas y discusiones entre ellos. Además, me propongo enfatizar la perspectiva de la totalidad, la crítica de la economía política y la negatividad que confluyen en estas reflexiones, veta hegeliano-marxista, no perdiendo de vista la relación entre estructura y subjetividad ni los elementos crítico-negativos, lo cual nos permite apreciar una idea de la filosofía moral negativa que escapa a aquellas lecturas demasiado preocupadas por “salvar” sus aspectos positivos y aportaciones para conducir la vida práctica en la sociedad realmente existente, pero que, por esta misma razón, dejan de lado la potencia y originalidad de esta vertiente de la Teoría Crítica.

Desde el punto de vista del cometido central al que apuntó el pensamiento de los miembros del *Instituto de Investigaciones Sociales*, que fue explicar las razones del quiebre del proyecto de la modernidad, haciendo uso de una crítica inmanente y tomando la perspectiva de la relación entre pensamiento y objeto como totalidad dialéctica, es posible entender cómo el dar cuenta de los motivos de ese trance, también en su vertiente práctica, haya representado una de las facetas de su pensamiento. Además, la interpelación en torno al problemático vínculo entre pensamiento y acción política, al que los teóricos críticos se vieron expuestos en su calidad de pensadores marxistas, condujeron a los frankfurtianos a desarrollar, de manera más persistente y profunda, una indagación acerca de la naturaleza de la relación entre lo que se piensa y lo que se hace, sobre la *praxis*, y estas ideas quedaron plasmadas en estrecha correspondencia con algunas de sus reflexiones sobre filosofía moral. Por otro lado, no dejar de ser notorio un tono moral que acompaña el pensamiento de los frankfurtianos, en ocasiones,

incluso en aquellos sitios donde pareciera alejado de este propósito. Así, como sostienen algunos estudiosos (Aguilera, 1991) de la Teoría Crítica, ver en la “segunda naturaleza” la “primera naturaleza” que es torturada, no es solamente un acto de conocimiento. Sin embargo, fue, fundamentalmente y como veremos en el desarrollo de este libro, la impronta de las experiencias de los regímenes de exterminio masivo y del despliegue de la capacidad represiva y destructiva de la sociedad moderna durante la primera mitad del siglo xx, el factor que reforzó un desenvolvimiento más claro de sus reflexiones de filosofía moral.

El proceso de destrucción de judíos y otros grupos minorizados y sus implicaciones con respecto a los alcances de la racionalidad ilustrada, se volvió uno de los motivos de reflexión centrales de los frankfurtianos durante la etapa tardía de su pensamiento. *Auschwitz* se convirtió en la síntesis de la destructividad de las sociedades modernas, el evento dejó una estela de problemas para el pensamiento filosófico, específicamente, ético-político, y la Teoría Crítica no fue inmune a esta situación. Lo que dejó el genocidio de judíos y otros grupos minorizados durante la Segunda Guerra Mundial, fue una experiencia para la reflexión sobre la violencia en el marco de la modernidad y es esta, precisamente, la orientación de los Elementos de filosofía moral negativa. No obstante, por mucho tiempo predominó una marcada renuencia a aceptar que la Teoría Crítica tuviera algo que ver con la filosofía moral o la Ética.

Una lectura muy influyente, en este sentido, fue la de Jürgen Habermas, quien, en *El discurso filosófico de modernidad*, acusaba de un reduccionismo de la Teoría Crítica al modelo de la razón instrumental que, además de hacerla caer en una contradicción performativa, la cual anulaba las condiciones de la misma crítica⁴, mantenía su crítica de la modernidad en un tono destructor, lo

⁴ De dicha idea partía este filósofo para situar su teoría de la acción comunicativa como la salida lógica de este elemento, calificado como aporético. La línea de normalización del legado de la Teoría Crítica que funda Habermas con el argumento de la crítica aporética y el reduccionismo a racionalidad instrumental (“déficit sociológico”), tiene continuidades en Axel Honneth (2008), quien, de igual manera que su predecesor, pretende una reforma del legado de los frankfurtianos, en su caso, a través de una filosofía del reconocimiento.

cual conducía, según su entender, a la conclusión de que en la Teoría Crítica predominaba un “escepticismo ético” (Habermas, 1993, pp. 128-129). Con respecto a la primera afirmación, solo puede sostenerse si se deja de lado el carácter dialéctico de la Teoría Crítica; es decir, si se omite que se trata de una manera de afrontar la reflexión que se decanta por la tensión dialéctica y, a fin de no caer en una negación de la razón, asume una racionalidad crítica: desde el asidero de la misma razón se opone a las expresiones de la razón que tienden a desplegarse en formas opresivas.

En lo que respecta al “escepticismo ético”, considero que en esta afirmación hay y no fundamentos. En primera instancia, efectivamente, no hay una “ética” en la Teoría Crítica, pero sí hay una filosofía moral (sus distinciones son parte importante de las reflexiones de Adorno). En segundo lugar, ciertamente, hay un “escepticismo” que se funda en la radicalidad de su crítica de la modernidad; sin embargo, esto no cancela la existencia de una reflexión sobre la moral en su pensamiento, sino que la reafirma en su sentido más profundo: la negatividad. Los Elementos de filosofía moral constituyen una perspectiva acorde con el sentido crítico y negativo que define el pensamiento de los frankfurtianos, quienes se posicionan en una duda, por momentos radical, sobre las posibilidades de existencia de un sujeto moral en las condiciones dadas en la sociedad moderna. Y es que, si bien la ética, en sus tonalidades modernas, funciona como un discurso afirmativo y con intención fundacional, como parece asumirlo Habermas desde sus influencias kantianas, sus análisis no agotan el campo de las manifestaciones de la vida moral.

El cometido de los frankfurtianos fue, en este sentido, regresarle a la reflexión moral la amplitud de sus indagaciones y llevarla más allá de su configuración moderno-ilustrada. Como lo veremos, la filosofía moral, para los teóricos críticos, es pensamiento ético-político, de naturaleza problematizadora y con objetivos modestos, sin pretensiones de fundamentación última, normativas y de supuestos trascendentales de sujeto moral. Los Elementos de filosofía moral negativa se enfocan, primordialmente, en señalar las tensiones inherentes al mundo moral en sus vertientes teórica y práctica. En este sentido, estas reflexiones no están encaminadas a fundamentar una nueva teoría ética, sino a mostrar una manera de ejercer la filosofía moral desde un sentido crítico-negativo. Desde el hori-

zonte de la vía negativa, la Teoría Crítica tampoco pretende dar cumplimiento al proyecto de la modernidad, sin que esto implique que se deshagan por completo del mismo, sino rastrear los factores por los cuales el ideal de sujeto moral de la modernidad entró en crisis, en una crítica inmanente de este mismo proyecto.

En la misma tesitura, pero con una argumentación distinta, Fredric Jameson (2010) sostiene que la ausencia de un libro de filosofía práctica en el conjunto de la obra escrita de Adorno, se explica por la propensión al objeto a la que tiende su filosofía y su sistemático “extrañamiento” de lo subjetivo. Esta actitud sería afín con la inclinación de Kant a concebir la libertad en un plano trascendental, aun cuando este haya reservado la segunda *Crítica* y otros trabajos a darle continuidad práctica a dicho tema (2010, p. 123). Si bien es cierto que los Elementos de filosofía moral negativa se inscriben en la línea de la crítica “objetivista” del problema de la libertad, esto es a contracorriente de las concepciones subjetivistas e interioristas que ven en la libertad un atributo exclusivo del sujeto. En cambio, el enfoque dialéctico y las exigencias mismas que plantea a la comprensión su objeto de estudio lleva a los frankfurtianos a no desdecirse de la dimensión social, estructural, del fenómeno, pero en mediación con la vida impulsiva, de las necesidades y los deseos de los individuos; este aspecto adquiere relieve en las incursiones psico-sociológicas de los teóricos críticos, las cuales parten de una estrategia de “viraje hacia el sujeto”.

Es necesario añadir al cuerpo de problematizaciones que vengo exponiendo, el hecho de que es difícil sostener una actividad teórica crítica, particularmente cuando se trata de una filosofía que toca explícitamente lo social, sin que esta se vea remitida a algunos supuestos de interés práctico. En el caso de la filosofía de los frankfurtianos, como veremos, estos intereses conforman un entramado de ideas que confluyen en el “nuevo imperativo categórico”. Estos movimientos conducen a la necesidad de reconfigurar los Elementos de filosofía moral negativa en dos planos con una sola intención: en el primero de ellos, distinguir un quehacer enfocado en una crítica de la ética y su relación con el proyecto de sujeto moderno-ilustrado (“sujeto soberano”); mientras que, en el segundo, será preciso situar el trasfondo motivacional, también moral y negativo, que impulsa dicha actividad crítica, como se verá en este libro, el impulso último

que moviliza la reflexión de los frankfurtianos es el imperativo de no repetición del sufrimiento.

En este libro me propongo hacer una reconfiguración, reconociendo que no hay algo así como un tratado o exposición sistemática de los frankfurtianos que ataña a una escritura especializada de lo que comúnmente se conoce como ética o filosofía moral. Además, hay que tener en cuenta que la pretensión de los teóricos críticos, más que consistir en fundar un discurso moral, de lo que trataría es de cuestionar el discurso moral fundado. Esta situación obliga a reconstruir sus reflexiones sobre filosofía moral a partir de los textos más cercanos al asunto, así como de frases, fragmentos y aforismos en los que estas aparecen, explícita o implícitamente⁵. Considerando, entonces, como lo han señalado algunos especialistas (Aguilera, 1991), que su filosofía solamente admite ser elaborada “experimentalmente”; es decir, al margen de posicionamientos afanados en encontrar una trama sistemática sobre cualquier cuestión, opto por hablar de “elementos” y no de “teoría” o “tratado”, cuando me refiero a sus reflexiones de filosofía moral.

Este trabajo de reconstrucción está pensado, además, en un sentido global; es decir, conecta, necesariamente, los Elementos de filosofía moral negativa con el resto de la Teoría Crítica. Así entonces, esta reconfiguración está enlazada, necesariamente, con la revisión amplia de la forma de racionalidad que los frankfurtianos encontraron característica de la era moderna: la razón instrumental, así como con sus análisis de las formas en las que el valor de cambio impacta la configuración de la totalidad social y tiene derivaciones en diversas formas de barbarie. Además, es preciso señalar que las reflexiones sobre filosofía moral de los frankfurtianos no pueden tener otro sentido que no sea el negativo y crítico y, de este modo, se mueve en el marco de elementos en tensión. A este respecto,

⁵ Jameson ha matizado la versión de que la obra de Adorno tiene una estructura fragmentaria al mostrar que cada texto, así sea mínimo, tiene un sentido acabado. Más bien se trataría de una escritura discontinua, de grandes y pequeños textos con motivos intercalados, con variaciones. Así, cada texto sería una composición que trataría de agotar todas las variaciones posibles de un tema y cuyo movimiento consistiría en recapitular y comenzar otra vez (2010, pp. 88, 105).

el mismo *Problemas de filosofía moral* lleva un título más que ilustrativo del sentido que tiene esta reflexión en Adorno: no como discurso fundante, sino como reflexión crítico-negativa.

La Teoría Crítica en un punto de convergencia del pensamiento social y la filosofía occidentales. Los teóricos críticos discutieron con el pensamiento filosófico y social en, prácticamente, todas sus vertientes. Además, el enfoque dialéctico que caracteriza a la Teoría Crítica condujo a los frankfurtianos a la elaboración de un pensamiento complejo y de indudable profundidad. Estos hechos obligan a tomar decisiones con respecto a las sendas más adecuadas para incursionar en su legado. Las elecciones principales siguen las indicaciones del título de este libro, de ellas se ha derivado la necesidad de tomar en cuenta solo algunas conexiones de la Teoría Crítica con la tradición del pensamiento filosófico y social y de privilegiar la mirada histórica sobre las polémicas de los teóricos críticos con el pensamiento de su época (aunque tales estén, algunas veces, sugeridas en un segundo plano).

Los esbozos críticos de filosofía moral de los frankfurtianos se establecen, en mucha medida, a partir de una discusión con la filosofía de Kant. El filósofo de Königsberg fue el referente ineludible para su crítica de la ilustración en su vertiente álgida del siglo XVIII. Muchos son los núcleos de las revisiones y riqueza de estrategias utilizadas por Adorno y Horkheimer para adentrarse en la filosofía kantiana, no solo en su vertiente práctica, también en sus perfiles epistemológico y estético. De este modo, no son pocos los hallazgos de la filosofía crítica conservados en el pensamiento de los frankfurtianos, situación que muestra, entonces, que no tuvieron el propósito, en lo que hubiera sido una “negación abstracta”, de desprenderse del pensamiento de Kant. Ahora bien, esta importante presencia de la filosofía kantiana se conjuga con extensas discusiones e influencias de otras fuentes, lo cual invita a adentrarse en otros trasfondos del pensamiento moderno. De este modo, pudiéramos identificar motivos de la crítica de la moral como ideología, recuperada de la línea marxista; de los procesos de dominación implicados en la constitución del sujeto moral, inspirada en el pensamiento de Nietzsche; de la base impulsiva de la vida moral, recogida de Schopenhauer, y de la moral en tanto estructura represiva de los impulsos, reto-

mada de Freud. Estos núcleos temáticos son, en gran parte, la fuente del equipamiento crítico con el que Adorno y Horkheimer emprendieron sus reflexiones.

En esta reconfiguración apunto hacia las relaciones de los Elementos de filosofía moral negativa con algunas fuentes explicativas de la violencia contra lo “débil” (vulnerable y diferente). Con su filosofía moral negativa, Adorno y Horkheimer pretendieron exhibir los hilos explicativos del desmantelamiento del ideal moderno-ilustrado de sujeto (“sujeto soberano”); es decir, llevar a cabo una pesquisa a fin de dar con los mecanismos objetivos y subjetivos que, en su momento, incidieron en la cancelación de las posibilidades de emergencia de un individuo autónomo, tal y como se la había figurado el pensamiento ilustrado. Ahora bien, en el marco de estas indagaciones se sitúan algunos aspectos psico-sociales que abren un conjunto de temas relativos a las características de la personalidad autoritaria. Se trata de analizar cómo los Elementos de filosofía moral negativa funcionan como un correlato de sus estudios sobre la violencia en contra de lo “débil” (vulnerable y diferente).

En este sentido, las indagaciones que emprendo en este libro se mueven dentro de las siguientes grandes coordenadas. Los Elementos de filosofía moral negativa están enfocados en una revisión y valoración crítica del ideal de sujeto moral edificado por el pensamiento moderno-ilustrado (“sujeto soberano”), con especial atención a la filosofía práctica kantiana. El trabajo crítico que Adorno y Horkheimer abrieron con respecto a la ética de Kant, tiene algunas líneas de continuidad con sus investigaciones sobre el antisemitismo y, en relación estrecha con las mismas, con las explicaciones de algunas formas de violencia en contra de lo “débil”. En este sentido, el propósito medular de este libro es mostrar los matices de esa relación, recuperando el marco ético-político en el que se sostiene la crítica frankfurtiana a estas formas de violencia. Finalmente, con estos análisis tengo el propósito de dar cuenta del rendimiento explicativo y crítico de la relación planteada en procesos de violencia contra grupos e individuos minorizados, en el contexto actual y en discusión con algunos de sus marcos teóricos de investigación. Así entonces, en relación a este último objetivo, la pregunta guía será: ¿Qué ventajas reporta la reflexión de la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer con respecto a otros acercamientos explicativos

de algunas formas de violencia contra lo “débil”, vulnerable y diferente, en la sociedad contemporánea, desde un marco ético-político?

El libro está conformado por el siguiente elenco de temas:

En el capítulo uno abordo la noción de negatividad como la categoría que define a los elementos de filosofía moral, con este cometido, me adentro en la vía negativa, crítica immanente y figuras de la crítica utilizadas como estrategia de interpretación y análisis por Adorno y Horkheimer. El segundo capítulo trata sobre la dialéctica negativa de la moral, en este apartado del libro incursiono en las distinciones entre ética y moral, expongo el sentido de la dialéctica negativa de la moral y analizo dos Modelos de filosofía moral negativa: el Primer Modelo de *Dialéctica Negativa* “Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica”, en el cual Adorno pone en juego la crítica de la concepción del sujeto moral kantiano a partir del psicoanálisis de Freud y elementos teóricos tomados del marxismo, y el segundo Excurso de *Dialéctica de la Ilustración* “Juliette, o Ilustración y moral”, en el cual Horkheimer y Adorno exponen los choques y contradicciones entre la categoría de razón instrumental y el imperativo categórico, en lo que concierne a la inversión de medios y fines, y entablan una reflexión sobre la relevancia de los afectos y emociones para la vida moral. El capítulo cierra con la problematización de las posibilidades de existencia de la moral en la modernidad capitalista, en este apartado el tema central gira en torno a las limitantes de la acción moral en el mundo del “hechizo” capitalista, esta parte del libro permite apreciar la relevancia de las influencias marxistas en la Teoría Crítica para su crítica de la ética en la modernidad.

El tercer capítulo está dedicado a la crítica de la violencia contra lo “débil” (vulnerable y diferente). En esta parte de libro establezco un puente entre las problematizaciones sobre el modelo moderno-ilustrado de sujeto (“sujeto soberano”) y la constitución de la subjetividad, a partir de los estudios sobre el prejuicio y tomando como trasfondo una dialéctica negativa de la moral en proceso. El capítulo cierra con una indagación sobre lo que denomino: “imágenes dialécticas de la violencia contra los vulnerables”, en este apartado destaco la relevancia de esta figura crítica para el análisis y cuestionamiento de la violencia contra las mujeres, los animales no humanos y otros sujetos vulnerables. Finalmente, en el cuarto capítulo me adentro en algunos motivos de la Teoría Crítica para pensar

la reconfiguración del sujeto moral y sus posibilidades desde los conceptos de “experiencia” y “mímesis”, analizo el “nuevo imperativo categórico” adorniano desde el punto de vista de sus implicaciones para la filosofía moral negativa, dando seguimiento a algunas de sus líneas de sentido, particularmente al factor material, “adicional” o somático. El capítulo cierra con la problematización de las tensiones de la vida moral a partir de las últimas reflexiones de Adorno.

En este último apartado intento mostrar, desde una reflexión sobre las limitantes del surgimiento de un sujeto moral en la sociedad contemporánea, cómo las problemáticas ético-políticas que acompañan procesos como: la exclusión, discriminación, hostilidad, racialización y otras formas de violencia en contra de diversos individuos y grupos minorizados, se realizan desde concepciones de lo que llamo “diferencia administrada”, cuyas limitaciones trato de visibilizar a partir de una crítica emprendida con los insumos de la Teoría Crítica recuperados a lo largo del libro. Lo anterior, con la idea de apuntalar las conclusiones de la argumentación principal, pero sin omitir dejar abiertas rutas futuras de indagación a partir del legado de los frankfurtianos.

De manera transversal al desarrollo del libro discuto con distintas perspectivas sobre los temas tratados, lo cual permite visibilizar las limitaciones, pero también la vigencia y relevancia de la Teoría Crítica para analizar los despliegues de la violencia contemporánea contra individuos y grupos vulnerables y diferentes.

Los Elementos de filosofía moral negativa tienen la cualidad de romper con el canon disciplinario de la división del pensamiento y departamentalización de la realidad. No son encasillables en las clasificaciones de la historia de la ética, como han reconocido algunos analistas de este espinoso asunto (López de Lizaga, 2011, p. 178). Así pues, en primera instancia y con respecto a su forma, las de los frankfurtianos no son un conjunto de reflexiones de filosofía moral elaboradas a modo de tratado o sistema, por lo cual no se podrían considerar una teoría *per se*. Mientras que, en lo relativo al contenido, la suya no es una reflexión que tenga por foco la pregunta por el Bien o lo Correcto, en cuanto metas a las cuales debe aspirar nuestro comportamiento y prescripciones para la vida práctica; tal y como lo encontramos, usualmente, en la historia de la ética. La reflexión de filosofía moral de los teóricos críticos tampoco está interesada

en la fundamentación de normas, la clarificación de juicios morales o la teorización acerca de las virtudes o los valores. Difícilmente podría pensarse que los planteamientos de filosofía moral presentados por los frankfurtianos consistan en una ética de las virtudes, una ética normativa o una ética práctica, aunque algunos de sus motivos sugieran pensarse en uno o más de estos espacios. En sus Elementos de filosofía moral, lo que interesó a los frankfurtianos fue mostrar el carácter contradictorio de toda pretensión de concretar cualquier idea o teoría de la moral. Intentar dar con las tensiones que devienen de la idea de hacer factible alguna noción de vida buena en la sociedad moderna, en la cual los sujetos que harían posible dicha concreción están, en su condición última de ser sujetos, sumamente constreñidos. Así pues, el foco de reflexión de los Elementos de filosofía moral negativa consiste en explicar los factores que limitan la emergencia de un auténtico sujeto moral y, en este sentido, de una vida moralmente buena.

Este libro trata de una vertiente de la Teoría Crítica explorada apenas en décadas recientes y que, considero, no ha sido lo suficientemente tomada en cuenta para repensar las limitaciones de la ética, al señalar sus contradicciones y tensiones, y encauzar la filosofía moral hacia derroteros más esclarecedores del pensamiento y la vida práctica en las sociedades contemporáneas. Es una invitación a la “autorreflexión crítica”, particularmente, para aquellas filosofías que han tomado el rumbo del pensamiento edificante, entregándose sin reservas al ejercicio de la función sacerdotal, orientadora y preceptora de la vida de las personas, tergiversando, con ello, la filosofía moral en una ética complaciente con el poder del sujeto, positiva con las fuerzas de la realidad y falsamente esperanzadora.

I

Dialéctica negativa

El objetivo de este primer capítulo es establecer una caracterización de los Elementos de filosofía moral negativa, su propósito es colocar la plataforma teórico-metodológica de las ideas a desarrollar en este libro, con lo cual se pudiera transitar más ágilmente por sus temas. A fin de dar cumplimiento a esta tarea, es necesario adentrarse en las consideraciones de los teóricos críticos acerca del papel de la negación en la dialéctica, así como del sentido del concepto de negatividad en el proyecto, particularmente, de Adorno. Para tal propósito, pienso que es necesario abordar los siguientes temas: el sentido y papel de la noción de negatividad, el significado de la crítica inmanente y de las nociones de constelación, modelo o imagen dialéctica (que he agrupado en el concepto de “figuras críticas”). Los desarrollos que presento a continuación nos podrán en condiciones de adentrarnos en el contenido de los elementos de filosofía moral negativa a partir de una dialéctica de la moral; es decir, desde la perspectiva de las tensiones características de la relación entre lo universal (la sociedad) y lo particular (el individuo).

Negatividad

La negatividad define el entendimiento de la crítica en el pensamiento de los frankfurtianos y es el rasgo central de sus Elementos de filosofía moral negativa. ¿Cómo comprender esta noción medular de la Teoría Crítica? Aunque la idea de negatividad está comúnmente asociada a la filosofía de Adorno, los aspectos cardinales de la interpretación de la dialéctica hegeliana y la formulación de la

idea misma de lo negativo, sin dejar de lado algunos matices y alcances diferenciales en cuanto a los desarrollos de cada uno de los teóricos críticos, fueron elaborados en los tempranos años treinta. Así pues, a partir de la década mencionada, Horkheimer expuso ya la idea de una dialéctica abierta (Dimópulos, 2010, p. 20) y Adorno se propuso desarrollar una dialéctica de lo no-idéntico, fragmentada o negativa, cuyo cometido radicaría en recuperar la potencia de la negación, desde su perspectiva, fulminada en la identidad sujeto-objeto en la que desembocaba la filosofía de Hegel. La idea central de este acercamiento adorniano es que la dialéctica del pensamiento no culmina en la síntesis final de los contrarios, persistiendo en la radicalidad de las contradicciones que muestran las tensiones de la realidad.

La lectura de los frankfurtianos en torno a la dialéctica hegeliana, como ocurre con el entramado teórico con el que discuten, no opera a modo de crítica total, lo cual implicaría la negación categórica del pensamiento que les precede. Por el contrario, y notoriamente en el caso de Adorno, quien gusta de utilizar la figura de la doble cara de Jano de un planteamiento para ilustrar su estilo de lectura⁶, lo que los teóricos críticos pusieron en operación con respecto a Hegel, fue un distanciamiento del papel secundario que, según interpretaron, demostraba tener la negación en su sistema, particularmente en su obra madura. Y este aspecto del pensamiento hegeliano lo encontraron confirmado en la ponderación del sujeto (“espíritu”, “pensamiento” o “idea”) al que, de acuerdo con su lectura, tendía el idealismo absoluto. Además, los frankfurtianos se separaron de las derivaciones que estos dos planteamientos tenían en el pensamiento político y la filosofía de la historia hegelianos, a raíz de este análisis, resituaron la relevancia de la negación en cuanto aspecto vital de la dialéctica hegeliana, su “momento de verdad”, la cual debía adquirir su máxima expresión en una dialéctica realmente abierta.

⁶ Divinidad romana a la que se representa con dos caras puestas en sentido contrario y que pueden aludir a diversos sentidos en oposición, como: el pasado y el porvenir. Según Ovidio, Jano tiene doble cara porque su poder se extiende a cielo y tierra, abre y cierra todo a su voluntad (tal vez de ahí viene el hecho de que presida las puertas y los caminos) y observa, a un tiempo, Oriente y Occidente (Commelin, 2017). Este recurso aparece también en Lukács, quien lo denomina: “rostro de Jano” (1969, p. 155).

Se trataba, entonces, de recuperar la fuerza de la negación y con ello relanzar la dialéctica como un pensamiento abierto y materialista. Esta dialéctica, que Adorno denominó “dialéctica negativa”, se caracteriza por dar preponderancia al objeto y su movimiento; es decir, por estar en oposición a toda forma idealista, así como de clausura e identidad sujeto-objeto. Eran estas últimas características, las del cierre y la identidad, con las que los teóricos críticos asociaron la tendencia de la dialéctica hegeliana, las cuales, según su entender, habían quedado expresadas en la concepción política y filosofía de la historia del pensador decimonónico, como veremos en este apartado. Sin embargo, los frankfurtianos reconocieron la dinamicidad en las propiedades de la negación en el mismo sistema de Hegel, particularmente en su obra de juventud, así como la relevancia del sentido crítico de su dialéctica. Este elemento crítico radica en la importancia que Hegel concedió a la subjetividad, en tanto aguijón del pensamiento o momento de oposición en el despliegue del “espíritu”. Así pues, será la negatividad la fuerza, el impulso, que dé al traste con el cierre y la cristalización del sujeto-objeto y el factor que muestre la clausura del mundo como una producción ilusoria.

Para los frankfurtianos, el estatus instrumental de la negación en el sistema de Hegel consistía en que este momento tenía carácter necesario, únicamente, en tanto el “espíritu” se desplegaba, para difuminarse, al final de la saga dialéctica, en el resultado. Así entonces, la negación era solamente el medio de la identidad. Este aniquilamiento de la “sal dialéctica”, como metafóricamente Adorno alude a la negatividad en su ensayo “Carta abierta a Rolf Hochhuth” (2009a, p. 572), en tanto impulso del proceso dialéctico, cancelaba, entonces, la apertura del sujeto-objeto hacia nuevos derroteros y era acorde con la elevación del pensamiento sobre el objeto, como se analizará algunas líneas adelante.

El objetivo de los frankfurtianos fue el restablecimiento del impulso de la contradicción, atenuado en la unidad final en la que se conciliaban las tensiones como resultado de la teleología de la identidad sujeto-objeto. Así lo enuncia la tesis central de *Razón y revolución* de Marcuse (2003), quien sostenía que a pesar de su carácter negativo originario, puesto que: “La dialéctica que encierra está relacionada con la concepción de que todas las formas de ser están penetradas por una negatividad esencial y que esta negatividad determina su conte-

nido y movimiento. La dialéctica representa la tendencia contraria a cualquier forma de positivismo” (p. 31), la filosofía de Hegel: “concluye en la duda y la resignación” (2003, p. 247). Por su parte, Adorno aseveraba en *Introducción a la dialéctica*:

un proyecto semejante, tal como representa el hegeliano –donde lo no-idéntico debe encontrar su justificación, pero luego se disuelve, se supera [*aufhebt*] por completo finalmente en el principio de identidad, esto es, en el espíritu absoluto–, (...) un pensar semejante no es del todo serio respecto de lo no-idéntico, esto es, respecto de todo aquello en nuestra experiencia que no es espíritu (2013, pp. 167-8).

Para Hegel, la realidad no es meramente diversa, es decir, conformada de elementos contrastantes y heterogéneos, sino que en su esencia muestra cómo las cosas están en relación contrapuesta e interactiva con su opuesto. Así lo refiere el filósofo alemán en el parágrafo 48 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en clara discusión con Kant: “El punto capital que se debe advertir es que lo antinómico no sólo se encuentra en los cuatro objetos específicos tomados de la cosmología, sino que se encuentra más bien en todos los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, conceptos e ideas” (2010a, pp. 149-150).

En esta concepción, la realidad aparece llena de tensiones y la contradicción es más compleja que la oposición simple, antes bien, es una forma de concordancia entre elementos fincada en la reciprocidad, en la mutua implicancia. De este modo, los factores contrapuestos no pueden pensarse sino en relación necesaria con su opuesto y poseen, pese a la liga de tensión en la que se encuentran, una referencialidad mutua; es decir, en cuanto mediados, ninguno de los términos de la relación tiene una consistencia propia e independiente de su opuesto. Además, es precisamente esta forma de lo contrapuesto, dada por la “negación determinada” o autoenajenación, devenir su otro, del “espíritu”, la que induce al sujeto-objeto hacia modos de ser cada vez más plenos, puesto que lo libera de su “ser en sí”, su momento abstracto y simple, de modo que accede paulatinamente a grados mayores de realización y concreción conforme se acerca a su concepto. Así pues, la negatividad, la autodiferenciación y media-

ción, conduce el proceso de una figura del sujeto-objeto a otra y, por ende, es el factor que induce su devenir.

Para Hegel, ninguno de los momentos de una figura dialéctica puede subsistir, en realidad, por sí mismo —como aparenta su relación externa—, puesto que hay una íntima y necesaria conexión de los objetos en su identidad y diferencia. De este modo, salir de la “identidad abstracta”, a raíz de la determinación, implica ingresar en el ámbito de la alteridad. De manera plástica diríamos que: A es A y A es no-A, y no-A muestra al final de cuentas que es A (Taylor, 2010), pero esta última identidad es mediada, no insulsa identidad, más concreta que en su existencia previa. Así pues, la recuperación del “espíritu”, a diferencia de su momento como “ser en sí”, ha pasado por “su otro” y en este tránsito dialéctico ha vuelto a sí con mayor plenitud. Finalmente, en el plano ontológico más alto, el sujeto-objeto encuentra realización en su concepto, como repliegue reflexivo o autoconciencia, vuelta a sí en el ser del otro del “espíritu absoluto” (Hegel, 2010a, p. 284).

Ahora bien, esta especie de plétora de la identidad es resultado (Cortés, 1978), puesto que lo otro no le es externo y, en este sentido, es una “totalidad concreta”. Es, además, procesual, y en su discurrir interioriza sus alteridades, de manera que su actividad es inmanente. Si la dialéctica es circular, lo es solo si en cada regreso al punto de partida se incorporan las determinaciones con las que el sujeto-objeto entra en tensión en cada fase de su desenvolvimiento. Así entonces, la identidad especulativa es “concreta”. De este modo, como “saber absoluto”, el “espíritu” se apropia, superándolas, de todas sus negaciones y constituye la historia recuperada, en la totalidad de sus momentos, de las “experiencias de la conciencia”, tal y como lo muestra Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.

Adorno reconoce esta dinamicidad de la dialéctica hegeliana. Así, al hablar de la verdad como proceso en el marco de la *Fenomenología del espíritu*, el teórico crítico señala la manera como en cada llegada aparentemente definitiva, de tranquilidad del pensamiento, aparece el movimiento que relativiza dicho punto de arribo (2010b, p. 196; 1992, p. 45). Baste referir, a este respecto, el concepto de “experiencia”, el brotar del nuevo objeto verdadero constatado por la conciencia, que Hegel expone en el Prólogo e Introducción de esta importante obra de su sistema. En la noción de “experiencia” se sintetiza la dinámica

incesante de oposición de la “conciencia” con su objeto, inducía por el desajuste entre estos dos elementos, de esta oposición deriva la autotrascendencia de la “conciencia”, su mutación constante en “figuras” o “configuraciones”: desde la “certeza sensible” hasta el “saber absoluto” (2010b, pp. 26, 58)⁷.

Son estas propiedades de la dialéctica y, concretamente, de la negatividad, las que resultaron valiosas para los teóricos críticos. De este modo, los frankfurtianos reconocieron en la fuente hegeliana el elemento crítico y propulsor de la realidad (Horkheimer, 1988a) y, como ya lo indiqué previamente, para los teóricos ellos, de lo que se trataría con respecto a su revisión de la filosofía hegeliana, sería de restituir dicho rasgo disruptivo del pensamiento del filósofo alemán. De este modo, Adorno sostiene en sus *Tres estudios sobre Hegel*:

Aunque el sistema acaba por hacer equivalentes razón y realidad, sujeto y objeto, la dialéctica, en virtud de la confrontación de cualquier realidad con su propio concepto, con su propia racionalidad, vuelve la aguda polémica contra la sinrazón de la mera existencia, de la situación natural que quiere hacerse perenne. La realidad se le descubre como consagrada a la muerte mientras no sea enteramente racional, mientras permanezca irreconciliada (2012, p. 288)⁸.

No solo el momento de la negación en la dialéctica se reposicionó en el pensamiento frankfurtiano, sino que las propiedades críticas que esta guardaba en la filosofía de Hegel también se conservaron, como se verá en algunos párrafos posteriores, y fue lo que consideraron el cierre sistemático y totalizante, del cual leyeron un reflejo en la identidad del “espíritu absoluto”, así como su expresión correlativa, la preponderancia del pensamiento, los aspectos con los cuales los

⁷ Insistiré en la noción de “experiencia” en el último capítulo.

⁸ En su curso *Introducción a la dialéctica*, Adorno reafirma esta idea: “Pero quisiera pensar que, en realidad, precisamente, la fuerza de la negación, esto es, la fuerza crítica en cada momento singular, y que ese famoso momento afirmativo de Hegel —es decir, aquel que acaba en que, como totalidad, sujeto y objeto son lo mismo— quede esencialmente postergado, en fuerza, en violencia, respecto de aquel momento negativo” (2013, p. 148).

frankfurtianos entraron en controversia. Es decir, la consideración del “absoluto” en una temporalidad teleológica, en tanto compendio de las determinaciones del sujeto-objeto y conciliación última de la oposición bajo el primado del pensamiento: la identidad de identidad y diferencia. En este orden ideas, para los teóricos críticos, el sentido de este enunciado, que aparece al inicio de la *Ciencia de la lógica* y al que Adorno se refiere en la Introducción de *Dialéctica negativa*, pone un énfasis superlativo en la identidad, subsumiendo la diferencia o no-identidad (1992, p. 16).

El segundo motivo de la crítica de los frankfurtianos atañe a la centralidad que, encuentran, termina teniendo el sujeto en la filosofía de Hegel. En *Dialéctica negativa*, Adorno (1992) considera que este principio motiva la transformación, en última instancia, de la diferencia, materialidad, o no-identidad en la cosa, aun cuando el idealismo tiene su “momento de verdad” en el reconocimiento de la polaridad de la actividad cognoscitiva. De este modo, lo que Adorno parece sostener es que, efectivamente, el idealismo absoluto de Hegel sale de la subjetividad restringida del idealismo trascendental que le precedió, pero solo para extender el dominio del pensamiento (Adorno, 2012, p. 236). Para los frankfurtianos, esta especie de parálisis del movimiento dialéctico aparece expresada, sintéticamente, en el prefacio a los *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* en el que Hegel consigna la famosa frase: “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional” (2000, p. 74). El desenvolvimiento de este enunciado, que se muestra en este trabajo resumidamente, indica la realización del “espíritu” en la figura del Estado, en el cual la particularidad y la universalidad de la libertad se concilian, y dicho acontecimiento es el síntoma de la actualización de la razón. Esta afirmación está respaldada, a su vez, en la idea hegeliana de que el Estado Moderno había conseguido potencializar la individualidad y la subjetividad, conciliándola con los intereses colectivos (2000, p. 311)⁹. Sin embargo, lo nodal de la crítica frankfurtiana, en lo que atañe a la

⁹ Como veremos en el apartado del siguiente capítulo: “Dialéctica negativa de la moral”, el planteamiento hegeliano de la conciliación entre lo particular y lo universal, tiene la plataforma del reconocimiento de que la subjetividad constituye el logro más destacado de la época moderna.

filosofía política de Hegel, radica en la constatación del carácter irresuelto de la sociedad burguesa; es decir, en sacar a la luz la imposibilidad de reconciliación entre la operatividad individualista de la sociedad civil, el sistema de la “atomística”, y cualquier forma de universalidad o sociabilidad.

Aunque uno de los pilares de la teoría de Marx apunta a la tensión inherente al modo de existencia burgués de la sociedad civil con el interés general, los frankfurtianos reconocen en la misma filosofía del derecho de Hegel la autoconciencia de esta condición paradójica de la sociedad capitalista¹⁰, pero también su perpetuación y legitimación antidualéctica (Adorno, 2012; Horkheimer, 1982; Marcuse, 2003). De este modo, en *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno muestra cómo la concordancia entre realidad y razón, decretada por el filósofo alemán y con la que parecía poner punto final a su filosofía, era, en verdad, una simulación que esperaba ser auténticamente realizada. En este último sentido, y contra todo planteamiento unilateral en relación con la racionalidad de la sociedad, Adorno señala, en el ensayo de 1931 “La actualidad de la filosofía”, lo siguiente: “el texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario, y buena parte de él bien pudiera estar a merced de ciegos demonios” (1991a, p. 88)¹¹.

¹⁰ Fue Marx (2014), en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, quien puso énfasis en los elementos críticos de la filosofía política hegeliana, en la medida en la cual esta era expresión de las condiciones del Estado Moderno las cuales contrastaban con la situación de la sociedad alemana, todavía anclada al antiguo régimen; aunque, a diferencia de la filosofía especulativa, para Marx dicha situación de atraso no se resolvería, exclusivamente, en el plano del pensamiento, sino a partir de la *praxis* política revolucionaria. El análisis que Hegel realiza de las contradicciones de la sociedad civil (concentración de riqueza, surgimiento de miseria, desigualdad) está contenido en los Parágrafos 244 y 245 de los *Rasgos Fundamentales de la filosofía del derecho* (2000, pp. 294, 295).

¹¹ Por otro lado, interpretaciones más recientes ponen en entredicho la lectura de Hegel como el filósofo del Estado Prusiano, ponderando, más bien, los elementos radicales de su pensamiento, por ejemplo: los influjos de la ilustración francesa y alemana en su filosofía (D’Hont, 2013). La justificación con respecto al régimen político de su tiempo que los frankfurtianos

Otro relieve de la crítica a la filosofía hegeliana incumbe a la filosofía de la historia, en específico, a las implicaciones de la idea del devenir del “espíritu del mundo”. Hegel había planteado, en el párrafo 340 de los *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, la tesis del derecho del “espíritu del mundo” como el más elevado, por encima de la particularidad de los Estados y los individuos (2000, pp. 386-387). De acuerdo con Hegel, en la realización del “espíritu” pueblos e individuos eran medios de su despliegue, la astucia de la razón impulsaba el proceso civilizatorio, encarnándolo en los distintos “imperios históricos mundiales”. En este rubro, según Horkheimer, Hegel consignaba una metafísica del discurrir del “espíritu” en la que: “todas las alegrías y penalidades de los hombres individuales, la pobreza y la riqueza y, en general, todas las contradicciones reales del mundo terrenal reciben la marca reconciliatoria de lo *meramente* finito” (1982, p. 125). Es decir, toda particularidad es incorporada como momento del movimiento dialéctico, la facticidad es asimilada al “método”, en la medida en la cual cualquier elemento, en su aislamiento, es nulo, y solamente encuentra justificación en cuanto expresión del “espíritu” en su desenvolvimiento. Como ya lo había señalado Marx (1993), en sus críticas tempranas a Hegel, el sujeto de la filosofía especulativa no son los seres humanos de carne y hueso, sino lo universal, el “espíritu”. En este orden de ideas, Walter Benjamin (2008), en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, había establecido una crítica, de gran peso para los frankfurtianos, en contra de las concepciones de la historia asentadas en cualquier principio que, en su avance, justificara las secuelas de violencia dejadas a su paso. En sintonía con Benjamin, Adorno cuestionará algunos aspectos de las filosofías de la historia que aplastan al individuo y justifican la destrucción en aras de un fin superior. De este modo, la tesis hegeliana de lo verdadero como totalidad, Adorno (2006b) opondrá, en *Minima moralia*, la de la falsedad del todo.

Un aspecto más se relaciona con estos cuestionamientos, la necesidad de que las contradicciones no se resolvieran en la teoría, mientras no lo hicieran en la realidad, se trataría de mantener la tensión en el pensamiento a espera, sin

reprochaban a Hegel, no parece atañer al Estado Prusiano sino a la forma de Estado impulsado por la burguesía.

garantías, de una ruptura con las condiciones de injusticia. Marx (1967), en *La sagrada familia*, ya había apuntalado esta idea como parte de su alejamiento del idealismo especulativo, al afirmar el rasgo pseudocrítico de la “superación” hegeliana, la cual alumbraba las determinaciones de la libertad como meros “momentos” del desenvolvimiento del “espíritu”, al mismo tiempo que estas permanecían en la realidad del Estado. Con esta crítica, Marx dirigía la mirada hacia la realidad material y su carácter contradictorio, así como a la necesidad de su destrucción por medio de la *praxis* política revolucionaria. En el caso de los frankfurtianos, una vez puesta en tela de juicio la posibilidad misma de una *praxis* auténticamente revolucionaria, su apuesta fue por mantener el pensamiento atado a las tensiones y por hurgar en todas las modalidades posibles del desempate sujeto-objeto, las cuales que se expondrán líneas adelante.

Tal como se deja ver en el ensayo “Contenido de experiencia” de *Tres estudios sobre Hegel*, la filosofía de Adorno (2012) se sostiene en el alejamiento de toda *prima philosophia*, de toda pretensión de sistema, según su entender, de “la creencia de que todo ser y todo ente se deducen de un concepto superior” (1983, p. 59). Habida cuenta de que en dicha posición está implícito el riesgo de ontologizar un principio del que todo se infiere, apelando entonces a algo permanente, ahistórico, cuando se trataría, más bien, de sostenerse en la dialéctica entre inmediatez y mediación y, por tanto, en la diferencia permanente entre sujeto y objeto. En esta no-identidad sujeto-objeto se permite entrever, entonces, cómo la realidad no se deja reducir por completo a concepto.

Lo que los teóricos críticos trataron de recuperar fue el poder disruptivo de la negatividad desde una perspectiva materialista, en línea de continuidad con Marx, el restablecimiento de la materialidad del objeto y sus caracteres antinómicos. Es decir, atenuar el peso sobredeterminante que el sujeto tenía en los sistemas idealistas, teniendo como referente, no solo la dinámica explotadora de las relaciones de clase, sino también comprendiendo dentro de la *facticidad* a la “primera naturaleza”, a los individuos en tanto corporalidad sintiente¹².

¹² En la Teoría Crítica, la noción “primera naturaleza” tiene varios sentidos: por un lado, se refiere a la naturaleza como materia viva, sintiente, finita y vulnerable; por otro lado, define la naturaleza como lo irracional y ciego, en asociación con la “segunda naturaleza”. En ambos

Aparece aquí, pues, no el referente céntrico al proletariado, de cuya condición objetivamente explotada no dejarán de hablar los frankfurtianos, en este punto es errado considerar que su pensamiento tiene tintes conservadores, como lo sostiene George Friedman (1986), sino al componente materialista dado en la generalidad de la corporeidad sintiente y su exposición al sufrimiento, su vulnerabilidad, idea para la que Schopenhauer resultará de suma importancia, como lo veremos en el cuarto capítulo.

La importancia de la negatividad en la Teoría Crítica radica en que asegura la movilidad del sujeto-objeto y permite dar cuenta de sus rupturas y desencuentros; tanto en el plano de las concordancias ilusorias edificadas en los discursos filosófico y científico, como en los modelos políticos y culturales. Esta comprensión de la realidad social es en la que funciona, en rigor, la dialéctica presentada por los frankfurtianos. De este modo, a contracorriente de la propensión a asimilar el objeto a esquemas de pensamiento preestablecidos y rígidos, los teóricos críticos aseveraron que un pensamiento que se propusiera cumplir con la tarea de dar cuenta del funcionamiento real de las cosas, tendría que derivar en una teoría que manifestara las contradicciones de la sociedad.

De este modo, se hace más comprensible la diferencia central que los teóricos críticos mantienen con respecto a su interpretación de la dialéctica hegeliana, la dialéctica negativa funciona sin síntesis, exhibe las contradicciones sin “superación”. Esta dialéctica se sostiene en la idea de acentuar las tensiones anidadas en el objeto, de manera que se haga visible su transitoriedad y, a un tiempo, quede de manifiesto la “segunda naturaleza”, la cristalización del mundo, en la que este se encuentra intrincado¹³. Se trata, como es claramente visible en el pensamiento

casos, se relaciona a la naturaleza con todo ente que posee existencia propia. Me moveré en el uso de estos sentidos a lo largo del texto.

¹³ El concepto “segunda naturaleza” hace referencia, entre otras cuestiones, a todo lo que ha perdido movimiento y se ha coagulado. Asimismo, a todo lo creado por los seres humanos, pero que toma las características de la “primera naturaleza”, adquiriendo existencia por derecho propio, además de las características del sujeto: autonomía y voluntad. Este concepto es recurrentemente utilizado por Adorno, iré precisando los matices de su significado a lo largo del libro.

de Adorno, de evidenciar que aquello que se presenta con una determinada identidad, es realmente su opuesto. En este sentido, de acuerdo con Buck-Morss (1981), en el plano del conocimiento: la cosa no es un caso del concepto, pensamiento y realidad no empatan; en la dimensión ontológica: la cosa y el sujeto no son idénticos a sí mismos, debido a su transitoriedad y circunstancialidad; mientras en lo que respecta a lo lógico: ni el objeto ni los conceptos tienen significado absoluto, ya que la circunstancia en la que se manifiestan puede operar variaciones de sentido¹⁴.

Existen muchas interpretaciones que se enfocan en la lectura de los teóricos críticos acerca de la dialéctica hegeliana como una dialéctica afirmativa, cerrada o de la identidad sujeto-objeto (Friedman, 1986, pp. 52-56; Tafalla, 2003, pp. 215-222). Sin embargo, estas interpretaciones dejan en buena medida de lado las líneas de continuidad de la filosofía hegeliana en la Teoría Crítica, la más importante de las cuales es la negatividad. En este sentido, si bien es cierto que los frankfurtianos vieron en el Hegel tardío un pensador de la identidad, en este rubro cabe traer a cuento la época a la que se circunscribe el pensamiento de los frankfurtianos, de cara a los totalitarismos, lo cual parece impregnar la interpretación de la dialéctica hegeliana como un pensamiento cerrado y conservador, también es importante recalcar aquellos aspectos en los cuales los frankfurtianos reconocen en Hegel a un filósofo profundamente crítico con su tiempo. Bajo el principio de la realidad como pensamiento, el idealismo absoluto fue uno de los grandes guardianes de la idea de libertad puesta en la subjetividad, en contra del sometimiento a lo dado. Asimismo, los teóricos críticos siempre vieron en el filósofo decimonónico, el referente central de sus discusiones en torno al pensamiento dialéctico, para ellos: “el concepto de dialéctica sólo habrá de repensarse a partir de Hegel, su mayor representante” (Adorno, 2013, p. 17).

¹⁴ En uno de los cursos de Adorno más bellos de los publicados hasta el momento: *Terminología Filosófica*, el filósofo frankfurtiano comenta que tal rasgo de los conceptos, “su cualidad figurativa y valor relativo”, lo comprendió al verse obligado a aprender inglés, lengua de la que se apropió, como dato curioso, a través de la lectura de novelas policíacas (1983, p. 28).

Crítica inmanente

Es a partir del énfasis en la negatividad que la noción de “crítica”, de los teóricos críticos, adquiere sentido como crítica inmanente. Este entendimiento de la actividad crítica está atado, a su vez, a las reflexiones de Adorno en torno a la no-identidad y el concepto. En este apartado se trata de incursionar en los motivos centrales de la crítica inmanente a fin de dotar de bases de comprensión adecuadas a las reflexiones sobre filosofía moral negativa.

El trabajo de Adorno con el concepto consistió en buscar un modo de atenuar su naturaleza identificadora sin renunciar a él; habida cuenta de que, como reconoce el filósofo frankfurtiano, la aprehensión de la cosa ocurre, necesariamente, por medios conceptuales. El concepto, dado su carácter universal, puede ser abordado desde dos horizontes: por un lado, en su analiticidad, resulta potencialmente abrasivo con la singularidad y diferencia; pero, por el otro, desde una perspectiva dialéctica es, precisamente, su universalidad la que alumbra a su no-identidad con el objeto que intenta aprehender. En su carencia y desajuste, el concepto guarda un perfil crítico que conserva la diferencia entre el pensamiento y su objeto. Adorno analiza cómo este “plus” del concepto se hace “visible” en la tensión entre su universalidad y las particularidades de los objetos, en dicha relación contrastante aparece sugerida una zona allende los límites de la subsunción totalizadora.

El trabajo de Adorno con el concepto señala hacia un derrotero más de las tareas de la crítica, entendida en su elemento negativo. Gracias a su universalidad, el concepto posibilita el contraste con su objeto, la no-identidad permite radiografiar los desajustes entre uno y otro, las discrepancias entre lo universal y lo particular. En esta oposición radica, asimismo, la posibilidad lógica de la crítica inmanente, esta confronta pensamiento y cosa, al objeto con su propio concepto, orientándose en los desajustes entre universalidad y particularidad, lugar donde aparece el pliegue de lo no-idéntico. Sin embargo, Adorno reconoce que este trabajo con el concepto es contradictorio: pretender dar cuenta de lo no-idéntico es pensar lo no idéntico y, en tanto pensamiento, ese algo que no es pensamiento, se hace pensamiento, “espíritu”. Pero con esta tensión, señala,

precisamente, el pensamiento tiene un impulso más allá de sí mismo (2013, p. 165)¹⁵.

La crítica immanente mide el objeto, no en relación con algún criterio externo, sino de acuerdo con sus propias pretensiones de realización, con su concepto. Para Adorno, sería preciso apelar a aquello del objeto que señala la ausencia de realización de lo individual en su universalidad, la medida en la cual lo particular y lo universal no coinciden, no están conciliados. El ejercicio crítico radicaría en mostrar las tensiones del sujeto-objeto, pero sin pretensión alguna de resolución o síntesis; como lo indiqué en el apartado precedente, la dialéctica negativa sería el intento de persistir en las tensiones y contradicciones, hasta que la realidad no esté reconciliada. A este respecto, el ejemplo que Adorno utiliza en *Dialéctica negativa* (1992, p. 154) es el del elemento crítico del concepto de “libertad”, el cual, al ser aplicado al individuo, esclarece su no-identidad: el sujeto no efectiviza esta condición, por tanto, carece de libertad.

Adorno no solamente planteó las grandes coordenadas de su trabajo crítico, immanente y atado al concepto, también lo sometió al esfuerzo de la propia crítica: “la autorreflexión hegeliana, la autocrítica, la salvación de la razón radica en su revisión por ella misma” (2012, p. 286). De este modo, la idea de crítica immanente asoma problematizada mediante un lenguaje teológico invertido, a través de la figura de la “prohibición de imágenes”. Así, al cierre de *Minima moralia*, en el fragmento “Para terminar”, Adorno argumenta que la crítica consiste en ver las cosas desde la “perspectiva de la redención”, en tomar en cuenta el momento en el que el mundo aparece reconciliado, sin contradicciones ni grietas, pero sin

¹⁵ A este respecto, como lo sostiene Antonio Aguilera: “Este dirigirse al objeto es lo que impide concebir la dialéctica negativa como un método. Ni *algo*, ni *no idéntico*, pueden reducirse a concepto, pues son el medio a través del cual lo no conceptual aparece en el concepto. La aporía se las trae: ¿es lo no conceptual un concepto? ¿Es el concepto también algo no conceptual? La vinculación a la identidad, a la firmeza del concepto, elude pensar esa dialéctica como real. Ni método ni algo real. Es una dialéctica que se abre a lo real corrigiéndose a sí misma como método, negándose a invocar algo positivo. El pensamiento se pliega coherentemente a la forma que lo constituye inevitablemente, pero niega la pretensión de convertirse en algo cerrado, de erigirse en totalidad” (1991, pp. 41-2).

que haya ninguna certeza de la realización de este estado de cosas, en tanto la filosofía se hace cargo de mostrar las tensiones, desgarramientos y violencias que prevalece en el mundo (2006b, p. 257). Además, señala:

Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque sólo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiriera validez no sólo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir (2006b, p. 257).

Este ejercicio de crítica inmanente no puede funcionar como un punto de vista absoluto, más allá de la cosa misma que crítica, debido a que no está fuera del contexto del que se propone hablar y, por tanto, adolece de sus mismas limitaciones. Así se posiciona Adorno en el tercer Modelo de *Dialéctica negativa* “Meditaciones sobre la metafísica”, al señalar que: “la dialéctica no se encuentra a salvo del universal contexto objetivo de obcecación, sino que constituye su autoconciencia” (1992, p. 403)¹⁶. Ahora bien, desde este reconocimiento de los

¹⁶ En la Carta del 31 de octubre de 1952, Thomas Mann se dirige a Adorno en los siguientes términos: “¡Ojalá se encontrara en usted, mi admirado, alguna palabra positiva que proporcionara una visión, aunque borrosa, de la sociedad verdadera, de la sociedad a postular! Las reflexiones desde la vida dañada dejaron eso, y sólo eso, sin tocar. ¿Qué es, qué sería lo correcto? En una ocasión usted cita a Lukács con mucha aprobación, y más de un elemento en usted tiene el aspecto de comunismo depurado. Pero ¿qué aspecto tiene a su vez éste? La tiranía rusa es una locura. Pero ¿es imaginable el comunismo sin tiranía? *Esto no y aquello tampoco. Pero ¿qué? ¿qué es, pues, al final?*”, dice Michael Kramer.” (Adorno y Mann, 2006, p. 127). Adorno responde asumiéndose en una posición de asceta de lo positivo, en la medida en la que reconoce su naturaleza de entrega desatada a la esperanza, así, en lo que considera ser el espíritu de la dialéctica negativa, el frankfurtiano añade la siguiente reflexión: “no voy a llevar el crepúsculo de los ídolos tan lejos de modo de fetichizar yo mismo la negación determinada, y si es verdad que la fuerza de lo negativo se transmite

alcances del ejercicio crítico inmanente, el quehacer del pensamiento crítico no se entrega a la utopía negativa, lo cual significaría la negación radical de todo posible cambio. De este modo, en el ensayo “Resignación”, contra quienes reprochaban a los frankfurtianos su falta de posicionamiento programático y político a favor de la acción social de su momento histórico, Adorno presenta la reflexión de la Teoría Crítica en su rango de “pensamiento abierto”; es decir, de posición irrenunciable al ejercicio de la reflexión crítica en su movilidad incesante, así como un “concepto enfático de pensamiento” que no desiste ante las fuerzas de la realidad, entre las que considera estar incluida la misma utopía positiva. De este modo, sostiene: “El pensamiento es felicidad hasta cuando indica la infelicidad: cuando la dice. Solamente de este modo, la felicidad entra en la infelicidad universal. Quien no deja que la felicidad se le atrofie no se ha resignado” (Adorno, 2009e, p. 711).

La esperanza (Zamora, 2004) a la que se abrazan los teóricos críticos no se obstina en una garantía de cumplimiento ni tiene una imagen trascendente que le sirva de sostén; esta tiene que ver con el deseo de un estado de cancelación de la injusticia de lo existente, pero de cuya determinación precisa no se está en condiciones de aseverar nada. Según Zamora (2004), la tarea crítica del pensamiento se asume desde una perspectiva dialéctica y, por tanto, de una forma de esperanza de que lo que es, podría ser de otro modo, aunque sus posibilidades de cambio radical estén, por el momento, obstruidas. Además, se trataría de tomar el ejercicio de la crítica, de la resistencia a la enunciación de lo positivo, “prohibición de imágenes”, como la vía de la no participación en la barbarie imperante. La “fuerza de lo positivo”, de la cual Adorno habla en su respuesta a Mann (Adorno y Mann, 2006), a la cual me he referido en la nota al pie de la página anterior, radica, pues, en la negación a aceptar que el estado de cosas vigente sea definitivo y con esto se instituya en la negación absoluta del paso a otras formas de realidad

Contando con lo dicho anteriormente, un posible significado de las figuras de conciliación: ser humano-naturaleza, razón objetiva-razón subjetiva, etc.,

a lo positivo, no es menos cierto que la negación tiene su derecho únicamente en la fuerza de lo positivo” (Adorno, y Mann, 2006, p. 133).

que encontramos en la Teoría Crítica, sería tratar de hacer patente el estado de negatividad del mundo al apuntar hacia su opuesto, su condición realizada, pero sin que esta se presente como un ideal o meta, puesto que estas figuras están permeadas de la injusticia del mundo del que no pueden escapar, motivo por el que no consiguen hacerle plena justicia a los padecimientos de todo lo vivo. En este mismo sentido funcionan las conjeturas sobre estados de conciliación, como las de “paz”, en Adorno, y “pacificación de la existencia”, en Marcuse. En “Sobre sujeto y objeto”, Adorno sostiene: “Si fuese permitido especular sobre el estado de reconciliación, no cabría representarse en él ni la indiferenciada unidad de sujeto y objeto ni su hostil antítesis; antes bien, la comunicación de lo diferente.” (1969, p. 145).

De esta manera, se trataría de mantener el pensamiento en los límites de la crítica immanente, en esto radicaría el trabajo crítico, el “materialismo sin imágenes” de Adorno (1992, pp. 207-208). Por un lado, no en apelar a una negación exterior al objeto, sino al efecto de las determinaciones gracias a las cuales el sujeto-objeto produce su propia negación como negación determinada. Por el otro, en mantener la negación en su potencia crítica, sin identificar realidad y razón, resistiéndose a la conciliación forzada y unilateralidad: a la sobredeterminación del pensamiento sobre su objeto de conocimiento, de lo universal sobre lo particular, lo uno sobre lo plural y de la repetición sobre lo nuevo, conservando la diversidad sin violentarla. Este motivo de sus reflexiones se halla incluido en la figura de lo que llama “paz”, en “Sobre sujeto y objeto”: “Paz es un estado de diferenciación sin sojuzgamiento, en el que lo diferente es compartido” (1969, p. 145). Así pues, no se cae en la tentación de resolver con la prisa de la conciliación, sino que el pensamiento persiste en la tensión dialéctica. En este sentido, Corona (2008) sostiene que estamos ante una dialéctica sostenida en la subjetividad, la negación y el cuestionamiento constantes, antes que en las soluciones a la mano y la clausura de un sistema.

El posicionamiento teórico de los frankfurtianos corresponde a una tenaz permanencia en lo negativo, destinada a evitar el arribo a posiciones absolutas, tal como lo establece Adorno en “Meditaciones sobre la Metafísica”: “A la esencia de la dialéctica negativa pertenece que no se tranquilice en sí misma como si fuese total; tal es su forma de esperanza” (1992, p. 404). En este sentido,

lo que los teóricos críticos elaboraron fue una manera de reflexionar que trataba de evitar los lugares comunes de las posiciones unilaterales, cerradas y de formas de pensamiento esclerotizado. Así se explica su pertinaz resistencia a hacer declaraciones directas que pudieran asociarse a un estado de cosas positivo, a sabiendas del riesgo de que la premura por pensar y realizar lo positivo se trastoca, muchas veces, en su opuesto, abonando, de este modo, a la repetición de lo existente. En este orden de ideas, nada más esclarecedor que las reflexiones sobre teoría y *praxis* vertidas por Adorno en ocasión de su tensa relación con los estudiantes del 68 alemán, así como en su curso introductorio de filosofía (1983, p. 93) con respecto a la actitud que busca “concepciones del mundo”, respuestas seguras a toda pregunta, remedios o paliativos para asegurarse la existencia. Adorno afirmaba que la tarea de la filosofía estaría, más bien, en el problematizar, en el poner el descubierto las causas que truncan la resolución de un conflicto, por ejemplo: los obstáculos a los que se enfrenta la asunción de una subjetividad independiente y la emergencia de un pensamiento emancipado.

Figuras críticas: modelos e imágenes dialécticas

Las “constelaciones”, “modelos” o “imágenes dialécticas” son la forma general en la que están plasmados los textos, principalmente, de Adorno, sin dejar de lado el hecho de que comparte este modo de exposición con Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*. Esta estrategia de interpretación es fruto del intercambio de ideas que Adorno mantuvo con Benjamin. Aunque no existe una diferenciación nítida entre estas figuras críticas en el trabajo de Adorno, quien también gusta de presentar las “imágenes dialécticas” como “imágenes históricas”, considero que hay matices en el sentido de cada una de ellas que permiten realizar una distinción mínima, en medio de los fundamentos que las hacen idénticas. Cada una de estas, que llamo “figuras críticas”, responde el propósito general de mostrar las tensiones o contradicciones dialécticas al interior de un fenómeno. Son una herramienta de interpretación y exposición cuyo cometido es perturbar y sacudir al receptor a fin de avivar en él la conciencia crítica.

La interpretación y exposición de estas figuras críticas tiene detrás una teoría gnoseológica: la “fantasía exacta” (Adorno, 1991a). La “fantasía exacta” involucra la conceptualización e imaginación: la actividad o espontaneidad del sujeto

y la pasividad o afinidad del sujeto con el objeto, en un encuentro mimético¹⁷. Para el teórico crítico, la espontaneidad del sujeto, individual, empírico y situado, radica en construir una relación de elementos conceptuales que provienen de las distintas ciencias, hasta que una configuración determinada permite encontrar su sentido. El sujeto se “entrega” a los objetos de conocimiento, pero no los deja intactos, habida cuenta de que trae las cosas a concepto; sin embargo, la preeminencia en dicha relación la tiene la preformación del objeto por la estructura social. En un giro materialista, para Adorno, lo general o universal en el objeto es la “forma mercancía”; el objeto es lo que es, en primera instancia, por la mediación social y no por la forma de la objetividad que pondría una conciencia trascendental, no por la estructura de conocimiento. Así entonces, el salir de sí del sujeto y su inmersión en el objeto consiste en un “descubrimiento” del fondo social, la “forma mercancía”, en este último. El trasfondo conceptual del objeto, mediado socialmente, es el principio de cambio, el valor abstracto que se rige por la subsunción de trabajos diversos en la forma universal del “tiempo abstracto”; así pues, la conceptualidad del objeto está dada por el trabajo humano incorporado a la cosa (Adorno, 1992, p. 179).

Los “modelos” o “constelaciones”, en sentido adorniano, son plexos de conceptos que dan cuenta de la mediación entre lo particular y lo general. En estas figuras se concretiza una imagen de la totalidad social, “forma mercancía”, en un fenómeno particular. De acuerdo con Adorno (1992), su cometido es operar como “modelos” que tienen el propósito de mostrar las contradicciones y oposiciones del objeto, y no como sistemas. En este tejido, los conceptos entran en relaciones dialécticas de mutua mediación, se entreveran en tensiones que tratan de exhibir las oposiciones en el objeto, además, en tanto entidades flexibles y móviles, sus relaciones y sentido puede modificarse de un contexto a otro. Adorno realiza esta tarea al colocar los conceptos en relaciones de oposición, yuxtaposiciones y mutaciones que producen variaciones de sentido. La construcción de “modelos” tiene el propósito medular de hacer patente la condición conflictiva del pensa-

¹⁷ Abundaré en la gnoseología adorniana en el último capítulo del libro: “Reconfiguraciones del sujeto moral desde la filosofía moral negativa”, a través de las nociones de “experiencia” y “mímesis”.

miento y la realidad; es decir, la interpretación se enfoca en revelar las fisuras, los conflictos que subyacen a un planteamiento o fenómeno, sin la pretensión de resolverlas, como puede notarse, se trata de la crítica immanente y la dialéctica negativa puestas en operación. Como podemos apreciarlo, pretender ver en Adorno a un autor que toma partido por alguna postura unilateral tiene escaso rendimiento, de lo que está a favor es de la dialéctica sujeto-objeto; es decir, de la mutua mediación entre los polos opuestos que los mantiene en permanente crítica recíproca. Además, para el tema de este libro, es importante resaltar que la función de los “modelos” es pedagógica, radica en presentar configuraciones en las que opera la reflexión crítico-negativa, pero sin propósitos prescriptivos ni de adoctrinamiento.

Por su parte, en las “imágenes dialécticas” o “históricas”, las cuales obedecen a la lógica descrita anteriormente, Adorno enfatiza la dimensión temporal de las figuras críticas. La “imagen dialéctica” responde a una experiencia con el tiempo considerado en calidad de “protohistoria”, en una dialéctica nuevo-viejo. En esta mirada hacia el pasado se enfoca la continuidad de lo ya sido con el presente en su identidad catastrófica; es decir, la repetición de la violencia que desdice el sentido mismo de la modernidad –ciclo, dominio y destino–. La imagen dialéctica refiere al movimiento dialéctico y a una relación de identidad y diferencia entre sus elementos. En su ensayo “La idea de historia natural” (1991b), Adorno no relaciona la “protohistoria” con el inicio de un estado de cosas –con lo originario–, sino con un momento emergente en el discurrir del tiempo. El “origen” (Zamora, 2004), a diferencia de lo originario, es un momento de la propia historia inserto en un entramado de la sociedad y a partir de la cual se descifra su significado en el presente, en esta dialéctica nuevo-viejo, pasado y presente comparten similitudes de estructura y función. Bajo la influencia de Benjamin (2008), para Adorno, la identidad de la historia consiste en su trama desastrosa; pasado y presente se entretajan en su sentido catastrófico, en la media en la cual el avance de la sociedad deja residuos violentados. Finalmente, considero que de esta manera de darle “forma” a su filosofía, podemos inferir un posicionamiento ético-político en Adorno, que va en contra de todo cierre de sentido totalizador y autoritario, por medio de cual se invisibilicen las contradicciones y antagonismos del sujeto-objeto.

II

Dialéctica negativa de la moral

Este capítulo está dedicado a la caracterización de la “dialéctica negativa de la moral”, la cual define lo que pudiéramos pensar como la “lógica interna” de los Elementos de filosofía moral negativa. Tiene el propósito de colocar las premisas de la manera como se presentan las reflexiones de filosofía moral, particularmente, de Adorno. En el primer apartado me adentro en el sentido y alcance de la noción de “moral” en contraste con la “ética” para, posteriormente, presentar los rasgos centrales de la filosofía moral negativa. Además, en este capítulo muestro la crítica frankfurtiana de la filosofía práctica de Kant, recorriendo dos “modelos” diseñados por Adorno: en el primero de ellos, el filósofo frankfurtiano cuestiona la idea y posibilidad del concepto de libertad positiva, mientras que en el segundo, junto con Horkheimer, analizan la inversión de moralidad en amoralidad a raíz de la exclusión de las afecciones y emociones de la acción práctica. El capítulo cierra con un análisis de las limitaciones de la vida moral en la sociedad moderno-capitalista a partir de las fuentes marxistas de mayor impacto en la Teoría Crítica. Con este recorrido me propongo mostrar cuál es el sentido y significado de la dialéctica negativa de la moral y sus plasmaciones al interior de la Teoría Crítica, así como analizar la problematización de los frankfurtianos en torno a las posibilidades de hacer efectivo el proyecto moderno-ilustrado de sujeto moral en la sociedad del “hechizo”.

Distinciones entre Ética y Moral

Los cursos publicados con el título *Problemas de filosofía moral*, dictados por Adorno durante los años sesenta, abrieron las puertas a aspectos puntuales de las reflexiones del teórico crítico en este tenor. Estos cursos no tienen solamente un propósito pedagógico de enseñanza de la historia de la filosofía moral y la ética, sino que en ellos se vierten, como en todos los cursos impartidos por Adorno, importantes reflexiones que guardan continuidad con ideas que el autor plantea en sus libros y son un ejemplo magistral de dialéctica negativa en práctica.

Para Adorno, la filosofía moral, en tanto disciplina teórica es, necesariamente, actividad crítica, y su referente es la dialéctica de la moral. La dialéctica de la moral, entendida en su elemento negativo, como ya lo expuse en los apartados anteriores de este libro, está confinada a la exploración de las tensiones y contradicciones, en este caso, que conciernen a la ética teórica o filosófica, a algunas manifestaciones de la moral de hecho y a las relaciones entre dichas teorías y sus objetos. Estructuralmente, por decirlo de alguna manera, la filosofía moral, como lo describe Adorno, aborda la relación entre lo universal y lo particular, en sus propias palabras: “la relación entre lo particular, los intereses particulares, los comportamientos de los hombres individuales y particulares, y lo general que se les antepone” (2019a, p. 60). Se trata, como lo revelará más adelante en los cursos referidos, de la dialéctica, relación y oposición, entre individuo y sociedad. Ahora bien, desde la vía negativa, lo más destacable de esta dialéctica son sus tensiones o choques; es decir, los desencuentros entre las aspiraciones, deseos e intereses del individuo y las dinámicas de mantenimiento y desenvolvimiento de los imperativos sociales con las que dichas metas entran en contradicción.

La dialéctica individuo-sociedad puede tener varias aristas: una de ellas es la sobredeterminación de lo universal –la sociedad, la cultura o la norma– con respecto a lo particular, efecto de la cual se enflaquece al sujeto y se mina la posibilidad de su actuar libre –esta idea torna visible el aspecto social de la dialéctica y, como se verá a continuación, hace una red de sentido con el concepto de “eticidad” de Hegel–. Otro, es la unilateralidad del “individuo abstracto”, es decir, el sujeto que se enfrenta a los dilemas de la acción moral como si estuviera sustraído de la sociedad y su voluntad fuera omnímoda –“sujeto soberano”–

en este punto, que realza el polo de la individualidad en la dialéctica, como se tratará también a continuación, la disputa es, primordialmente, con la ética de Kant. Estas son algunas de las grandes coordenadas de las indagaciones de filosofía moral negativa y en estas se despliega una gama temática apuntalada hacia cuestiones tan ineludibles para la filosofía moral y la ética, como las del sujeto moral y la libertad.

Las distinciones entre ética y moral, elaboradas por Adorno, tienen un sitio por demás relevante en las reflexiones sobre filosofía moral negativa, en la medida en que son otro ángulo de percepción de las tensiones de la dialéctica individuo-sociedad, de la que se ocupa esta reflexión. Los contrastes entre estos dos conceptos son analizados en sus elementos problemáticos en las Lecciones Uno y Dos, del 7 y 9 de mayo de 1963, de *Problemas de filosofía moral*, y tienen detrás algunos motivos de las tensiones entre las nociones hegelianas de “eticidad” y “moralidad”. Según lo refiere Adorno, tomando como punto de partida el significado del término *ethos*, la ética hace referencia a una especie de “naturaleza”; es decir, a las características determinantes y esenciales de alguien o al modo como alguien ha sido definido. Estos atributos del *ethos*, por otro lado, sostiene Adorno en la Lección Uno, guardan sentidos cercanos al concepto moderno de “carácter”, en la medida en la cual aluden a la dimensión interior y subjetiva del comportamiento. Desde el punto de vista de la ética, sostiene el teórico crítico, parece bastar con llevar a puerto la realización de uno mismo para conseguir plasmar alguna noción de vida buena. Sin embargo, este rasgo intimista de la ética, esta pérdida de objetividad, deja de lado la dialéctica entre lo universal y lo particular; al abandonar el punto de vista dialéctico, la ética no alcanza a dar cuenta de las tensiones entre los dos polos de dicha relación, entre el individuo y la sociedad o entre el sujeto moral y la norma. En el orden de ideas que nos ocupa en este libro, la perspectiva de la ética no alcanza a aproximarse al modo en el cual, por ejemplo, la sociedad postula una noción de vida buena y, a un tiempo, dada su configuración objetiva, impide, de hecho, su realización. Dada su referencialidad al “carácter” o “personalidad”, el concepto “ética” contiene un elemento a tomar en cuenta: el énfasis que en este adquiere el individuo, sin embargo, se trata de un sujeto escindido del marco histórico-

social, además, sobrecargado de capacidad de decisión y acción. Se trata de la figura abstracta del “sujeto soberano”.

El trasfondo de esta argumentación adorniana tiene influjos de la exposición de Hegel acerca del momento de la “moralidad” en el despliegue del espíritu objetivo. De esta figura retendremos solamente algunos motivos: el cuestionamiento hegeliano al formalismo ético y a la unilateralidad de la voluntad subjetiva. En lo que concierne al primer punto señalado, de acuerdo con Hegel, Kant plantea el concepto de una voluntad racional que funciona dándose su propia ley, pero el imperativo categórico es una ley formal, separada de todo contenido; la determinación de la voluntad, la operación por la cual esta convierte máximas en deberes, tiene la forma lógica del principio de no-contradicción, y este es el único garante de su universalidad y necesidad. En esta su formalidad, la ley moral cae en contradicciones, puesto que no discrimina entre contenidos de deber. Con esta idea, Hegel trata de mostrar la necesidad de que la voluntad se determine a fin de devenir objetiva, mientras que, desde el punto de vista kantiano de la “moralidad”, la voluntad subjetiva se erige en su independencia de los condicionamientos empíricos que la subordinen a criterios de determinación ajenos a la razón. Finalmente, en su autonomía, la voluntad deviene impotente para conseguir objetivarse y determinar, desde sí, contenidos del deber particulares.

La “inmersión en sí”, el aislamiento que, de acuerdo con Hegel (2000), en *los Rasgos fundamentales del derecho*, caracteriza al punto de vista moderno de la “moralidad”, aunque aparece en la antigüedad con Sócrates y los estoicos, da cuenta, en general, de una ruptura entre la subjetividad, que se refugia en sí misma y tiene solamente a ella por objeto, y el mundo objetivo del deber, la ley y costumbre. Además, para Hegel, este interioridad y aislamiento resulta ser una concepción abstracta, unilateral y formal (2000, p. 179), la cual no reconoce cabalmente su estar en un mundo ya constituido y conformado por el querer de otras voluntades y, siguiendo su propio curso, opone resistencia a su querer subjetivo. La discusión con los puntos de vista de la interioridad y sus limitaciones para la “autorreflexión crítica”, se esclarecen en el tratamiento adorniano del pensamiento de Kierkegaard. Para Adorno (2006a), si bien Kierkegaard, en oposición a Hegel, trajo a cuento la importancia del individuo en su concreción

existencial y libertad de frente a lo absoluto, así como dio cuenta, sin proponérselo, de los impactos existenciales que la cosificación del capitalismo dejaba en el individuo, su planteamiento deja de lado la dimensión objetiva. La dialéctica del pensador danés es una “dialéctica inmanente, para la cual las contradicciones se circunscriben a la interioridad” (Adorno, 2006a, p. 41). Esta filosofía de la interioridad, lo mismo que los existencialismos de su época, considera Adorno, dejan de lado las fuerzas objetivas de la sociedad, para concentrarse en la imagen del sujeto abstracto, de modo que terminan absolutizando la espontaneidad, como lo refiere en el caso del concepto de libertad de Sartre (2019a, p. 321). Al final, estos esfuerzos resultan contraproducentes, puesto que contribuyen a la atomización que deja impotente al sujeto frente a los poderes objetivos.

Para Hegel, en el momento de la “moralidad”, que caracteriza al mundo moderno, la voluntad se refugia en el propósito, en la intención, ignorando la objetividad. De este modo, en el estadio de la “moralidad”: “Yo no soy meramente libre en esta cosa inmediata, sino que lo soy también en la inmediatez superada, es decir, lo soy en mí mismo, en lo subjetivo. Es en esta esfera donde ello depende de mi discernimiento e intención y de mi finalidad, llegando a ser puesta como indiferente la exterioridad” (Hegel, 2000, p. 115). En cambio, para Hegel, la libertad requiere ser realizada y dar origen al mundo humano, “Los laureles del mero querer son hojas secas que nunca han sido verdes” (2000, p. 193), de modo que la libertad subjetiva solo llega a ser plenamente realizada en su externalización, en su plasmación en un mundo que la subjetividad autoconsciente luego reconocerá como suyo. Sin embargo, en esta figura dialéctica, no se trataría de la negación de la voluntad subjetiva, sino de su inclusión en una figura más alta. Así pues, la superación de la “moralidad” en la “eticidad” da lugar a una figura de mayor realización de la libertad, conlleva la conciliación del mundo de los deberes objetivos y el consentimiento de la subjetividad, con la cual los individuos se encuentran “cabe sí” (Hegel, 2000, p. 226).

Lo anterior nos sitúa convenientemente en el concepto adorniano de “moral”. De acuerdo con Adorno, el término “moral”, en su significado de “costumbre”, es un vocablo relativo al ámbito de las conexiones entre los individuos y la sociedad; es decir, del vínculo entre la dimensión subjetiva y objetiva. Así entonces, la moral tiene un aspecto recuperable en su estatus objetivo, por el cual se

conecta al individuo con la sociedad. De este modo, a diferencia de la “ética”, la “moral” se inscribe en la dialéctica entre lo particular y lo universal. Esta noción tiene importantes líneas de continuidad con el concepto de “eticidad” de Hegel.

Hegel, en sus *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, en su intento por superar el momento de la “moralidad” en el despliegue del espíritu objetivo, concibió la voluntad en su realidad efectiva; es decir, en cuanto libertad concreta y plasmada en un universo cultural e institucional. De esta forma, el idealismo absoluto comprendió la libertad en el marco de una comunidad, como libertad socialmente situada¹⁸. Desde el ángulo de la “eticidad” (Hegel, 2000), en el mundo humano, los individuos, en cuanto agentes morales, están siempre referidos a la objetividad histórico-social, de modo que sus acciones y sus posibilidades de hacerse efectivas en el entorno se coordinan: lo anterior hace del mundo humano el sitio de fines, acciones, posibilidades y consecuencias del actuar.

El momento de la “eticidad” se conforma de la interdependencia entre el mundo histórico-social y los individuos, entre ellos existe una causalidad recíproca, de modo que estos últimos no constituyen la sociedad de manera abstracta o externa, sino que el conocimiento y configuración de esta están al alcance de su subjetividad¹⁹. Mediante esta relación recíproca, subjetividad y mundo social se diseñan y vivifican mutuamente, y de este modo se erigen las leyes y tradiciones

¹⁸ Desde el ángulo del despliegue del “espíritu”, la libertad concreta no es de ninguna manera irrestricta (2000, p. 31), habida cuenta de que solo la libertad del “espíritu absoluto” es plena, pensamiento que vuelve a sí, no limitado por realidad externa alguna.

¹⁹ La emergencia de la subjetividad sería el logro más importante de la modernidad, como Hegel lo deja asentado en el Parágrafo 299 de los *Rasgos fundamentales* (2000, p. 356-7). El escenario social en el que aparece la filosofía del derecho de Hegel, es el del proceso de consolidación del proyecto de sociedad burgués. El concepto de “mundo moderno” es una noción sumamente compleja en el pensamiento hegeliano, en lo fundamental, y para los propósitos de este trabajo, gira en torno a la emergencia de la subjetividad libre que Hegel atribuye, en significativa medida, al protestantismo, como lo deja ver en el Prefacio de esta obra (2000, p. 76).

en las que se condensan las aspiraciones compartidas de una comunidad²⁰. De acuerdo con lo dicho, Hegel no plantea una identidad simple entre lo particular y lo universal, de modo que no se trataría de ver en los individuos pasividad y aceptación acrítica de la ley, en la medida en la cual el mérito central de la subjetividad, un legado del mundo moderno, consiste en llevar todo lo dado al lugar del escrutinio (2000, pp. 67 y 192). El “mundo ético” es propio de agentes que lo conocen y lo quieren, es el sitio de la posibilidad de actuar y realizarse, engendra a los individuos y estos, a su vez, lo generan y poseen consciente y voluntariamente a él. La subjetividad se construye y constituye un mundo en mediación con los otros y lo otro.

En resumen, para Hegel, el Yo es un Yo situado, social, cultural y lingüísticamente: da lugar a una objetividad que luego reopera sobre él, de modo que seres humanos y mundo no están separados radicalmente ni se desarrollan el uno independientemente del otro, dada su pertenencia mutua y generación recíproca. Los individuos son producidos por las instituciones jurídico-políticas, debido a que estas crean subjetividad (2000, pp. 220, 308-9, 324-5, y 334). La “eticidad”, en este sentido, es bien “sustancial” (2000, p. 224), concreción de la libertad en sus diferenciaciones: familia, sociedad civil y Estado, cuyo cumplimiento pleno consiste en formar individuos libres que realizan su libertad en la sociedad organizada, sus costumbres e instituciones. Esta es la dialéctica que subyace a la concepción hegeliana de “libertad concreta” (2000, p. 223)²¹. A diferencia de la “voluntad moral”, la “voluntad ética” ya no entra en conflicto con el mundo, habida cuenta de que el querer subjetivo y la realidad mundana se concilian. El surgimiento y duración del mundo histórico-social depende de que este sea reconocido y querido por los individuos y, para Hegel, esto ha sido conseguido

²⁰ Mientras la subjetividad se conforma de la capacidad de autoconsciencia, autonomía y reconocimiento de lo otro, allende de mí, el “mundo ético”, “lo ético”, consiste en la adscripción social, legal, moral y política de los individuos (Cordua, 1989, pp. 19-20).

²¹ En este orden de ideas, de acuerdo con Cordua (1989), los *Rasgos fundamentales* plantearían una especie de “fenomenología práctica”, del discurrir de la voluntad desde su estadio “natural”, “libre en sí”, hasta la voluntad libre “en y para sí”, realizada en el Derecho, la Moral, el Estado y la Historia modernos.

en la sociedad libre, moderna y racionalmente organizada. De este modo, en la sociedad moderna el mundo ha llegado a ser asequible a la razón y a la voluntad: “lo que es racional es real y lo que es real es racional” (2000, p. 74).

En el contraste entre “moral” y “ética”, desarrollado por Adorno, el concepto de “eticidad” tiene un papel destacado, a fin de poner de relieve la trascendencia de lo objetivo para una reflexión crítica de filosofía moral: las determinaciones histórico-sociales, el entramado de causalidades y consecuencias, así como la importancia del reconocimiento subjetivo de lo ético. Del planteamiento hegeliano con respecto a la “eticidad”, Adorno y Horkheimer recuperan la idea de la libertad situada; es decir, se mantienen en el punto de vista de la dialéctica entre individuo y sociedad. A este respecto, Adorno referirá, como lo expondré en el siguiente apartado, cómo la moral está estrechamente enlazada con la política; puesto que las posibilidades de una vida moral bien lograda atañen a la configuración de la sociedad. Además, igual que para Hegel, el ejercicio de la libertad de la voluntad es necesariamente empírico y ejecutado en un mundo que implica un entramado complejo de causas.

Por su parte, el punto de vista de la “moralidad” deja una estela de cuestiones de gran calado en la Teoría Crítica, en lo relativo a la individualidad y subjetividad. Kant abre al pensamiento frankfurtiano la senda de una reflexión sobre la importancia de la individualidad y la autonomía, en la que concibe la vida práctica, para contrarrestar las tendencias a la sobreposición de lo universal, pero también las derivaciones problemáticas que tiene el hecho de que la individualidad devenga abstracta, desvinculada de la vida social y poseedora de una voluntad irrestricta (“sujeto soberano”); mientras que el pensamiento de Hegel significa la apertura al cuestionamiento de los procesos adaptativos y funcionalizantes que exige e induce la totalidad social.

Para los frankfurtianos, la abstracción del individuo de sus condiciones de producción y despliegue, su existencia aislada y atomizada, crea comunidades ficticias, aglutinadas por principios de jerarquía y criterios autoritarios, por otro lado, tiene implicaciones en la percepción de una libertad positiva y espontaneidad que resultan ilusorias y, sin embargo, se hacen efectivas en la atribución de responsabilidades individuales. La tesis de la existencia del “individuo abstracto” alimenta la ficción de la libertad, al sustraer al sujeto de sus condi-

ciones objetivas de producción y efectuación, esta produce el espejismo de la espontaneidad absoluta y la libertad positiva. Esta quimera carga la responsabilidad de la acción al sujeto individual, cuando la “sociedad administrada” (Adorno, 1992) no es dueña de sí, es “segunda naturaleza”; está sustraída al control de los individuos, quienes la sostienen realmente, pero a ciegas²².

Los frankfurtianos retoman de Hegel la noción de una objetividad en la cual está inmerso el agente, además, cómo el mundo normativo ha de estar a la mano de la subjetividad; es decir, la tesis de la dialéctica entre objetividad, condiciones histórico-sociales, y subjetividad. Sin embargo, los teóricos críticos son sumamente perspicaces con respecto a toda teoría que, en el orden dado de cosas, afirme la conciliación de estos dos elementos, dada la abrumadora sobredeterminación de los mecanismos sociales y su funcionalización de los individuos (Adorno, 2019a). Adorno sigue la dialéctica que supone el concepto de “eticidad”, en el sentido de que, para Hegel, la unilateralidad de cualquiera de los dos principios, sea este el de la objetividad o el de la subjetividad, conduce: o bien a la cancelación de la libertad de los individuos o a una especie de soberbia y vanidad por parte de estos; en la medida en la cual el individuo se cree capaz de alcanzar sus metas absolutas, por encima de las limitaciones que impone el

²² En este punto destaca un momento álgido en el trabajo de los frankfurtianos, el caso concreto de los individuos participantes en el exterminio de los judíos europeos y otros grupos minorizados, perpetrado por el régimen NAZI. Sobre la candente cuestión de si declarar a los fascistas responsables o no por el genocidio, Adorno se sostiene en el dilema mismo, superando el punto de vista de la identidad: “La crítica al pensamiento deductivo de la identidad se ve obligada a confesar la ruptura entre la comprensión de que los culpables carecen de libertad real y la racionalidad del derecho que les otorga por última vez la honra de una libertad que no les corresponde. En esa confesión se convierte en moral” (1992, p. 284). En *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, Adorno señala cómo la presuposición de libertad fue medular para el derecho criminal, en cuanto plataforma de adjudicación de responsabilidades a los individuos (2019b, p. 377); sin embargo, la pregunta reflexiva, crítica, sobre la responsabilidad de los participantes en el proceso de destrucción resulta problemática, puesto que la responsabilidad solo existiría en una sociedad realmente libre, mientras que en la sociedad actual la libertad positiva es meramente formal.

mundo²³. En cambio, el “universal concreto” consiste en la integración o unidad de ambos momentos (Hegel, 2000, p. 221). Sin embargo, el filósofo frankfurtiano mantiene la sospecha con respecto al contenido del concepto “moral”. Al estar anclada en la noción de “costumbre”, dicha noción alberga un factor represivo y autoritario; debido a que se compone de un conjunto de regulaciones del comportamiento que está expuesto a la fetichización. Continuaré desarrollando esta idea en el siguiente apartado.

Filosofía moral negativa

De acuerdo con Adorno (2019a, p. 310), ley y costumbre se fetichizan cuando no tienen eco en la subjetividad y guardan una externalidad represiva con respecto al individuo, adquiriendo, por este motivo, derivaciones prácticas dominativas y violentas.

lo general, en la medida en que no coincide con lo particular, se presenta como una abstracción que no logra incluir lo particular y, por ende, como algo que les hace injusticia a sus pretensiones, como una violencia exterior que no tiene ningún contenido para los individuos. Hay aquí entonces una relación de dos imposibilidades. Por un lado, lo azaroso del hombre puramente individual psicológico que está tan condicionado en su vida interior que apenas puede acceder a la libertad y, por otro lado, la norma abstracta que como objetividad se le antepone al hombre vivo de tal manera que éste no es capaz de aprehenderla activamente. Cómo debe ser pensada esta doble imposibilidad, qué soluciones se nos ofrecen como posibles en ambos casos, estas preguntas son las que determinan el campo de problemas del que se ocupan los conceptos de ética o de moral en tanto disciplinas teóricas (Adorno, 2019a, p. 62).

El fragmento nos lleva a pensar los Elementos de la filosofía moral negativa, en primer lugar: en la línea del individuo, es decir, en los aspectos subjetivos y

²³ La subjetividad erigida como lo absoluto, más que en Kant, es propiamente en Fichte y Schlegel en quienes Hegel la encuentra, así lo establece en la Adición al Parágrafo 140 de los *Rasgos fundamentales de filosofía del derecho* (2000, pp. 218-9).

psicológicos mediante los cuales este deviene disminuido en tanto agente. En segundo lugar: en los desfases entre un determinado conjunto normativo y el comportamiento que le correspondería, producto de la ausencia de concordancia –“sustancialidad”– entre un entramado de prescripciones y las aspiraciones de los seres humanos. En lo que respecta a este último aspecto, aparecen fenómenos contradictorios, por ejemplo, cuando un conjunto normativo pierde actualidad y se absolutiza; es decir, pretende perpetuarse aun a costa de los deseos e intereses de los individuos. Tomando prestado un concepto usado por Judith Butler (2012) para referirse a una de las aristas críticas de las reflexiones de Adorno y en consonancia con el filósofo frankfurtiano, esta unilateralidad constituye una especie de “violencia ética”: hacer pervivir una moral ya rebasada por la época, los impulsos de la sociedad y los individuos que han cesado de verse reflejados en los objetivos en que esta se sustenta.

Asimismo, los desfases pueden presentarse cuando una comunidad asienta o propone alguna noción de vida buena en medio de un ambiente contrario a tal objetivo; en este sentido podríamos entender la afirmación consignada en el fragmento “Asilo para desamparados” de *Minima moralia*: “no cabe la vida justa en la vida falsa” (Adorno, 2006b, p. 44). Para los frankfurtianos, es ese, precisamente, el caso en la sociedad moderna, en la cual la emergencia de la vida buena permanece obturada y cualquier teoría o doctrina ética, en este estado de cosas, corre el riesgo de postular una cuestionable posibilidad de coincidencia entre lo universal y lo particular; es decir, la presentación de una armonía forzada y encubridora de las discontinuidades y choques de la relación individuo-sociedad. Puesto que, para Adorno, en la sociedad capitalista individuo y sociedad están desencajados y esta dislocación es irresoluble. En tanto la sociedad moderna está construida por dinámicas fetichistas, cosificantes y enajenantes²⁴, la posibilidad de lograr la armonía entre los elementos en contradicción no existe, y todo planteamiento de una conciliación entre ellos significa, de cierto modo, una forma de violencia epistemológica; es decir, de solventar la contradicción artificialmente.

²⁴ Analizaré estos conceptos y su relación con la filosofía moral negativa, extensamente, en el último apartado de este capítulo: “Los límites de la acción moral en la sociedad del ‘hechizo’”.

De lo desarrollado anteriormente se infiere que la moral, para Adorno, tiene un rasgo dinámico, histórico, explicable debido a la configuración de su filosofía en sentido negativo. La negatividad, como ya lo he puntualizado, evita la petrificación del pensamiento y el objeto, al exponer su seguridad en el resguardo de un absoluto al desenvolvimiento histórico. Hay, entonces, una renuencia a la fundamentación última de la ética, en cuanto la postura materialista de los frankfurtianos significa la aversión por cualquier teoría construida con supuestos de una constitución inamovible de las cosas (Horkheimer, 1998a). Así pues, los teóricos críticos cuestionan la instalación de una base general y definitiva a raíz de la cual el sujeto pudiera afirmarse siguiendo algunas líneas determinadas de acción que, según su parecer, explica el afán rigorista de las éticas deontológicas. Además, dichos sistemas contienen rasgos autoritarios, en cuanto, al perder su base histórica y social, se terminan instituyendo en fundamentos de la obediencia.

Este último motivo es expuesto en el fragmento “Contradicciones” de los “Apuntes y esbozos” de *Dialéctica de la Ilustración* (2007, pp. 257-259). En este texto, Horkheimer y Adorno hablan de la fragilidad y contingencia a la que se ven confrontados los sistemas normativos, al momento de que los seres humanos tratan de determinar una directriz clara de acción. Con este último hecho se explicita cómo, a partir de una posición reflexiva y crítica, la conciencia de las contradicciones en las cuales la acción moral se desenvuelve, en contraste con su resolución rigorista y apegada a la norma, revelaría las condiciones reales en las cuales se produce la experiencia moral²⁵. De este modo, los frankfurtianos ponen en entredicho la nitidez y armonía de la relación entre norma y compor-

²⁵ Las precauciones adornianas con respecto a hacer de la Teoría Crítica, en general, un asunto programático, se sintetizan en la idea de mantener la diferencia y distancia entre práctica y pensamiento que las obliguen a no anular su independencia relativa: ni actividad “ciega” o “practicismo” ni “dogmatismo” o “teoricismo” (Adorno, 1969, pp. 159-80). En este sentido, los frankfurtianos fueron sumamente cautelosos con la idea de que se confundiera su labor crítica con pretensión alguna de prescribir alguna línea de acción determinada, Adorno mostró claramente su renuencia a ser identificado con figuras como las del gurú, el mesías o el guía espiritual (Adorno, 2019a, p. 33).

tamiento que estaría presupuesta en las demandas de las éticas de deberes. Pero también el tipo de racionalidad y el principio de realidad en el que la vida moral está inserta: al servicio de la operatividad, la eficacia y la autoconservación.

Si, para Hegel, la Era Moderna mostraba la conciliación más lograda entre lo universal y lo particular, el mundo que aparece ante los ojos de los frankfurtianos muestra una profunda oposición entre los individuos y la sociedad, de dar cuenta de este hecho se encargaría, pues, su Teoría Crítica. En el marco del tema tratado en este libro, esta condición paradójica se refiere a la ausencia de realización de los ideales éticos de la modernidad, tal como lo comenzaremos a analizar a partir del próximo apartado. En este sentido, Jameson da en el clavo cuando sostiene que:

la contradicción misma entre lo universal y lo particular constituye el diagnóstico de Adorno del mundo moderno, y en ese sentido no puede resolverse sino sólo tematizarse y ponerse de relieve, considerado como un síntoma por derecho propio. En su lenguaje filosófico poshegeliano la reconciliación [*Versöhnung*] –ya sea que esto se entienda filosófica, existencial, social o estéticamente–, debe considerarse precisamente como una forma de hacer desaparecer las tensiones y las contradicciones entre lo universal y lo particular (2010, p. 59).

Puntualmente, para los frankfurtianos, la filosofía moral negativa no es un conjunto prescriptivo para el buen comportamiento, tampoco ayuda de manera inmediata a resolver problemas de la vida privada o pública, su tarea es más bien reflexiva y crítica, esta consiste, medularmente, en dar cuenta de la fragilidad y contingencia en las que está sumido el individuo moderno. De este modo, los Elementos de filosofía moral están orientados, primordialmente, a evidenciar la mutilación de la existencia humana en la sociedad moderna y sus impactos en la limitación de la emergencia de una vida buena. Esta tarea encuentra en la memoria y el pasado una coordenada de reflexión central. Así, de acuerdo con Adorno:

No podemos saber cuáles es el bien absoluto, cuál es la norma absoluta ni tampoco qué es el hombre, lo humano o la humanidad. Pero qué es lo inhumano,

eso lo sabemos bastante bien. Y yo diría que hoy hay que buscar el lugar de la filosofía moral más en la denuncia concreta de lo inhumano que en el intento vago y abstracto de situar la existencia del hombre en el mundo (Adorno, 2019a, p. 320).

De este modo, también en sintonía con la vía negativa, no se trataría de dar con una idea del “bien”, sino de hacer visibles las formas como el “mal” se presenta; es decir, el modo como tienen lugar la dominación y violencia contra la naturaleza interna y externa, y el sufrimiento y daño que esto ocasiona en todo lo vivo. Esta reflexión de filosofía moral no tiene un horizonte en una noción del “bien” como ideal, sino que mira de frente al “mal” acontecido y realmente existente, además, no pretende fundamentar trascendentalmente un criterio de acción, tampoco clarificar conceptos, como una tarea autosuficiente, ni proponer un sistema de valores ni de virtudes, renuente como es a la propuesta positiva de directrices para la acción. En cambio, sus Elementos de filosofía moral negativa se configuran, en buena medida, a través de “modelos”, con los cuales Adorno pretenden mostrar las tensiones de la vida moral y de las éticas filosóficas, desde el ángulo de una reflexión negativa y dialéctica, cuyo criterio para llevar adelante la crítica es la tensión entre lo universal y lo particular.

En esta misma coordenada, la reflexión sobre la libertad se aborda poniendo la lente en lo no-libre, así lo sostiene Adorno en el primer “modelo” de *Dialéctica negativa*: “Solo hay una forma de comprender la libertad: únicamente cabe comprenderla en negación determinada, conforme a la figura concreta de la no-libertad” (Adorno, 2005, p. 216)²⁶. Los dilemas éticos representados por la existencia o no de la libertad y su trabazón con la responsabilidad son afrontados por Adorno haciendo conscientes sus contradicciones, su dialéctica. Las Lecciones a las que se ha recurrido, señala, proveen un modelo de cómo llevar a

²⁶ Por ejemplo, algunos entramados problemáticos de la suposición de existencia de la libertad positiva son revisados minuciosamente por Marcuse (1998) en *El hombre unidimensional*, en el contexto de la sociedad estadounidense de posguerra, a fin de revelar los contornos de su opuesto efectivo.

cabo dicha tarea, así, al analizar la obra *La medida* de Bertold Brecht, el filósofo frankfurtiano hace el siguiente planteamiento:

Este individuo sólo puede ser libre en una sociedad justa, pero experimentó siempre hasta ahora la constitución social como algo que se le opone, contrario y heterónomo. Una filosofía y una praxis moral que pase por alto este antagonismo entre los justificables intereses del todo y los del individuo, entre lo general y lo particular, debe necesariamente recaer en la barbarie y la heteronomía. La filosofía moral debe expresar esta antinomia, tal y como la kantiana lo hizo magistralmente, sin pretender armonizarla de modo forzado (Adorno, 2019a, pp. 228-9).

Ejecutar estas tareas direcciona los Elementos de filosofía moral negativa hacia aquellos sitios de liquidación del sujeto y la indagación en torno a sus causas: la vida enajenada, la segunda naturaleza, los procesos sobredeterminantes con los que el todo social invade la subjetividad, la existencia aislada de los individuos y los matices cosificados de la interacción en el “mundo administrado”²⁷. De este modo, los Elementos de filosofía moral negativa se presentan como una dialéctica negativa de la moral: del comportamiento de los individuos, motivaciones, intereses y deseos, en su marco social e histórico y en tensión con el mismo. La meta de estas reflexiones radicaría en dar cuenta de la fragilidad y contingencia del agente moral, puestas en contraste con las exigencias sociales objetivas. Los Elementos son una constelación de motivos que ejemplifican un

²⁷ Este trabajo con las tensiones de la vida moral tiene, también, relieves más específicos. Así entonces, a través del análisis de algunas obras literarias, Adorno (2019a) se adentra en las discrepancias entre conciencia de la acción correcta y acto realizado, las cuales encuentra en la emblemática obra de Shakespeare, *Hamlet*. Siguiendo esta misma lógica de análisis, el teórico crítico da cuenta de las inversiones entre intención y resultado en la acción moral; es decir, del conflicto entre deber puro y consecuencias. Asimismo, de la mano de Henrik Ibsen y Brecht, el filósofo frankfurtiano nos muestra los conflictos entre moral objetiva y subjetiva, concretamente, con respecto al proceso por el cual se hipostasian los valores objetivos, ignorando con esto la libertad de los sujetos.

llamado a la necesidad de confrontar la experiencia moral (sus contradicciones y dilemas) con una actitud crítico-negativa.

De lo dicho se infiere la idea de una libertad social e individual, por la cual cobra relevancia la relación necesaria entre la consumación personal de una noción de vida buena y la organización de la sociedad. Esta sería una idea de libertad socialmente situada (2019a, pp. 232-3), en contra de la delimitación subjetivista de la reflexión sobre la vida práctica que ha supuesto la ética, particularmente, a partir de la modernidad. Así cierra Adorno sus lecciones *Problemas de filosofía moral* que han sido de tanta utilidad para este apartado:

En resumen, todo lo que tal vez hoy podamos definir como moralidad apunta a la organización práctica del mundo; se podría decir incluso que la pregunta por la vida recta es la pregunta por la política recta (*richtige Politik*), si es que tal política recta puede ser situada hoy en el espacio de lo realizable (Adorno, 2019a, p. 321).

Finalmente, quiero enfatizar que el hecho de que no se trate de una filosofía moral positiva ni prescriptiva, no implica la renuncia a dar razones a favor de un determinado interés que se puede comprender, como Horkheimer lo asienta en el caso del anhelo de justicia, histórica y psicológicamente (1988a, p. 78). La tensión principal que da sentido a la filosofía moral negativa consiste en la dificultad de concretar una noción de vida buena en la sociedad moderno-capitalista, lo cual implica hacer una profunda reflexión en torno al sujeto moral que daría pie a dicha realización: su relación con lo universal, la sociedad, la ausencia de cumplimiento de sus aspiraciones e intereses, así como la manera como el todo se le impone violentando su individualidad. Sin embargo, esta reflexión sobre la moral no gira en el vacío, tiene un movimiento, un doblez, en el supuesto moral de la “no-repetición del sufrimiento”, una idea contenida en el “nuevo imperativo categórico” adorniano²⁸. El estatus de este criterio está, igualmente, en vía

²⁸ Del “nuevo imperativo categórico” y sus líneas de sentido se tratará extensamente en el último apartado del cuarto capítulo: “Reconfiguraciones del sujeto moral desde de la filosofía moral negativa”.

negativa; es una prescripción, un imperativo que mueve el trabajo crítico, así como la resistencia, para los frankfurtianos, única efectuación, la negativa, de la libertad. Este planteamiento conduce a la filosofía moral negativa hacia desarrollos conceptuales encaminados a proporcionar razones que sustenten el “interés” de que lo sucedido en *Auschwitz* y las implicaciones generales que tiene este hecho para el pensamiento y la vida social, no vuelva a ocurrir.

Así pues, lo dicho con respecto a la vía negativa y el sentido de la crítica usada por los frankfurtianos, no supone una cancelación total del hecho moral en la modernidad. Como lo señalará Horkheimer en el escrito tardío “La filosofía como crítica de la cultura”: “La resignación es imposible mientras haya un resto aún de libertad” (Adorno y Horkheimer, 1989, p. 42). Muy por el contrario, los teóricos críticos abren algunas posibilidades teóricas para repensar al sujeto moral en la sociedad contemporánea, de esto trataré al cierre del capítulo cuatro. Por lo pronto, bástenos con esta plataforma de ideas preliminares.

Modelos de filosofía moral negativa

La discusión de Adorno con respecto al proyecto ilustrado de sujeto moral está planteada, en buena parte, en algunos “modelos” que giran alrededor de la ética kantiana, su propósito consiste en desentrañar las condiciones que han truncado la emergencia de un sujeto moral, tal y como, en su momento, lo había concebido el pensamiento más representativo de la Ilustración. Como ya lo he señalado, los “modelos” permiten explicitar las contradicciones del sujeto-objeto. En los casos que abordo a continuación, estamos ante la dialéctica individuo-sociedad.

En los “modelos” que aparecen en *Dialéctica negativa*, Adorno diseña la crítica como “juego de posiciones” (Jameson, 2010). En el primer “modelo”, dedicado a la filosofía práctica de Kant, el frankfurtiano analiza la unilateralidad de pensar al sujeto abstraído de los influjos de la sociedad y del impulso. Siguiendo esta misma lógica, en el segundo “modelo” de la obra citada, consagrado a la filosofía de la historia y la filosofía del derecho hegelianas, la unilateralidad consiste, más allá de la intención conciliatoria de Hegel, en la tendencia del filósofo alemán a ponderar lo universal, el “espíritu del mundo” y las instituciones, sobre el individuo. De este modo, cuando se trata de incursionar en la filosofía práctica de Kant, Adorno toma posición del lado de lo social e impul-

sivo para elaborar la crítica; en tanto, cuando se trata de Hegel, el teórico crítico toma el sitio del individuo, a fin de cuestionar el todo en sus manifestaciones de dominación y violencia²⁹.

En este apartado se tratará de incursionar en dos “modelos” en los que se desarrollan, en buena medida, los Elementos de filosofía moral negativa. Se trata de “Para una metacrítica de la razón práctica”, “modelo” en el que Adorno pone en tensión la teoría de la libertad kantiana con elementos provenientes de la categoría de “fetichismo de la mercancía” y la concepción del aparato psíquico de Freud. Esta operación crítica tiene vasos comunicantes con el segundo “modelo” que se va a explorar, “Juliette, o Ilustración y moral”, el segundo Excurso de *Dialéctica de la Ilustración*, en el que Horkheimer y Adorno tratan, más que de mostrar puntos de desencuentro entre los autores abordados, a saber: Kant, Sade y Nietzsche, de exhibir las líneas de continuidad en su pensamiento, las cuales, según su parecer, iluminan algunas tensiones de la filosofía moral ilustrada, en lo relativo al sentimiento de compasión.

En *Historia y consciencia de clase*, Lukács (1969) había afirmado que la ética de Kant era una posición en la que el conflicto entre los intereses individuales y las normas, simplemente, no emergía, debido a la división entre forma y contenido que el filósofo alemán había intentado dominar sistemáticamente, aunque su mérito consistía en mostrar dicha antinomia sin caer en la tentación de resolverla de manera dogmática³⁰. En línea de continuidad con esta idea, Adorno

²⁹ “Retóricamente, entonces, podemos decir que Adorno intenta, con la interpretación y con la dimensión de una exterioridad y de un sistema ausente, volver a poner en juego lo particular de la experiencia, dar lugar a la posibilidad de cambiar sin cesar las posiciones entre lo particular y lo universal, transformando lo supuestamente universal, sin previo aviso, en lo particular, desenmascarando lo supuestamente particular como universal disfrazado de oveja o abuelita. Este juego de posiciones puede rastrearse, por cierto, en la sintaxis de las oraciones mismas, en las cuales ya advertimos un gusto excesivo por la transformación en objetos de los sustantivos en posición de sujeto, de manera inesperada” (Jameson, 2010, p. 62).

³⁰ La reflexión sobre la ética de Kant aparece en el apartado “Las antinomias del pensamiento burgués”, del ensayo “La cosificación y la consciencia del proletariado”, donde Lukács trata

considera que en lugar de reconocer en su plenitud las contradicciones a las que conduce el concepto de libertad, Kant había optado por departamentalizar la realidad, estableciendo un dualismo entre lo “fenoménico” y lo “nouménico”. En el ámbito de la moral, esta separación le había dado la posibilidad de mitigar el conflicto entre necesidad y libertad, al establecer un dominio para la causalidad, el mundo de la naturaleza, y otro para la libertad, que aparece triunfal en el ámbito práctico (Adorno, 2019a, p. 129)³¹. Así pues, en la medida en la cual Kant intenta resolver los dilemas que va esclareciendo su filosofía a través del análisis, no hace sino acentuarlos, mientras que en una posición de filosofía moral dialéctica habría que hacer conscientes las contradicciones. De acuerdo con la interpretación adorniana, la tercera antinomia es el punto de arranque de un dualismo que acompañará a toda la ética de Kant y en el cual se muestran las paradojas entre causalidad y libertad, cuya traducción práctica es el problema del determinismo y, en última instancia, de la posibilidad misma de existencia del mundo moral.

En “Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica”, de *Dialéctica negativa*, Adorno esclarece una serie de tensiones en el planteamiento de filosofía moral kantiano confrontándolas, medularmente, con el utillaje teórico de Marx y Freud. A la crítica le subyacen las nociones de “fetichismo de la mercancía” y la teoría del aparato psíquico freudiana; mediante estas herramientas, el teórico crítico pone en tela de juicio la posibilidad de existencia de la libertad positiva. Apoyándose en el analista vienés, Adorno presenta los costos del rigorismo racionalista kantiano para una teoría de la moral. Asimismo, el filósofo frankfurtiano ilumina la relación entre el concepto de libertad kantiano y la idea

de mostrar el carácter formal y totalizante del idealismo alemán y las contradicciones de las que este se ve presa: las transiciones de la actividad a la pasividad subjetivas, así como el resto de irracionalidad, “segunda naturaleza”, que acompaña su intento de reducción del mundo a razón (Lukács, 1969, pp. 133-148).

³¹ Además, en el “modelo”, Adorno (1992) constata cómo se prolonga la división de los ámbitos “nouménico” y “fenoménico” en distintos momentos de la filosofía práctica kantiana, por ejemplo: en los contrastes entre mundo sensible e inteligible, sujeto empírico y sujeto inteligible, y felicidad y virtud.

de libertad de la consciencia burguesa de la época. De este modo, los puntos sometidos a escrutinio en “Para una metacrítica...” son: las conexiones entre las concepciones de la libertad kantiana y burguesa, la abstracción del sujeto moral, fruto del punto de vista trascendental, y la crítica a la centralidad concedida por Kant a la razón como instancia por la cual el sujeto se autodetermina moralmente.

Adorno comienza su revisión de la filosofía práctica de Kant, rastreando los antecedentes de lo que considera ser el carácter contradictorio e irresuelto que atraviesa su ética. La base de este dualismo está, según lo refiere, en la existencia de un “antinomismo” de la doctrina de la libertad (Adorno, 1992, p. 259). El argumento del teórico crítico parte de la revisión de las derivaciones prácticas de la tercera antinomia, planteada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, la cual se desenvuelve, *grosso modo*, de la siguiente manera: la tesis consiste en la proposición de que el universo tiene que haber tenido una causa que no sea ella a su vez causada: “causalidad por libertad”; mientras que la antítesis afirma que el universo no puede tener una causa que ella a su vez no sea causada: “No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza” (Kant, 2009, p. 441). La antítesis se refiere al concepto kantiano de causalidad y plantea la imposibilidad de suponer nada real que no sea el efecto de una causa. Por su parte, la prueba de la tesis consiste en mostrar la necesidad de suponer un comienzo incausado, puesto que sostener lo contrario implica hacer pender nuestro conocimiento en la mera contingencia. La resolución lógica de la antinomia consiste en delimitar la tesis al ámbito de lo “nouménico” y pensar la antítesis como parte del conocimiento “fenoménico”. Ambas pueden ser verdaderas en el supuesto de que se considere que el contenido de la proposición de la antítesis corresponde al conocimiento físico y matemático, en tanto, lo establecido en la tesis sea objeto de otra vía de conocimiento, el moral.

En su primera *Crítica*, Kant (2009) nos lleva a la comprensión de la tercera antinomia a partir de la separación de perspectivas y alcances a los que la tesis y la antítesis aluden: mientras que, como consta en la Observación, la tesis queda circunscrita al plano “nouménico”, la antítesis se ciñe a los límites de lo “fenoménico”. La comprensión propia de la ciencia está constreñida a un mundo de nexos causales, todo hecho tiene un antecedente, una causa previa en el orden

del tiempo. Por su parte, el comienzo incausado que supone la “libertad trascendental” consiste en pensar una causa anterior a una serie de efectos a la que no le antecede causa alguna, lo incondicionado, de este modo, presupone espontaneidad; implica dar origen a acontecimientos, a novedades y no a sucesos. En la primera *Crítica*, la libertad funciona a modo de “idea regulativa”, tiene la función de una categoría que funda la legalidad y organización del mundo; la idea de condicionado supone la existencia de la condición completa desde la primera condición, implica lo incondicionado, la libertad.

La razón concibe la “libertad trascendental” a fin de no caer en la antinomia de la causalidad cuando quiere pensar lo incondicionado. En la *Crítica de la razón pura* esto incondicionado quedó en el estatus de algo pensado, sin la certeza de su realidad objetiva. En cambio, la libertad tiene “realidad” en el ámbito práctico, en cuanto condición del hecho moral, como una “causalidad de la razón en la determinación de la voluntad” (2009, p. 692). Una vez localizada la causalidad dentro del perímetro de lo “fenoménico”, en el mundo objeto de la ciencia, del conocimiento teórico, establecida, pues, su existencia en la naturaleza, la realidad de la libertad se infiere del análisis del conocimiento moral común, del razonamiento ordinario asociado a la moralidad. Así entonces, la libertad tiene realidad no empírica, sino práctica. Su condición de existencia radica en ser un “postulado” de la razón práctica, una precondition teórica que posibilita la experiencia, junto con el alma y Dios.

En el mundo moral presuponemos que cuando actuamos lo hacemos por propia voluntad y atribuimos la misma cualidad a los actos de los demás. En este mundo acontecen acciones iniciadas por el sujeto, estos acontecimientos tienen efectos por los cuales conocemos indirectamente, tenemos “indicios”, de la libertad. El concepto de libertad en Kant puede entenderse en sentido negativo, entonces, consiste en la independencia de las leyes de la naturaleza, de la causalidad, así como en un sentido positivo, como “espontaneidad” o comienzo de una serie causal. En la *Crítica de la razón pura*, la espontaneidad hace referencia a la capacidad de producir ideas (Kant, 2009 p. 518), mientras que, en sentido práctico, esta consiste en la facultad de intervenir en la serie causal y producir una nueva. En el mundo de la moral, la “libertad práctica” adquiere significado porque podemos concebir a un sujeto como agente de una máxima

racional y una acción que va en contra de sus inclinaciones, haciendo emerger acontecimientos. Por ende, si bien la voluntad racional no está motivada por la realidad empírica, podemos concebir que tiene implicaciones en ella. En este sentido, es posible considerar que la libertad se realiza, no se intuye.

Sin embargo, como el concepto de una causalidad empíricamente incondicionada, si bien teóricamente es vacío (sin una intuición apropiada) pero siempre posible y se refiere a un objeto indeterminado, mas, en vez de este le es dado un significado en la ley moral, y por consiguiente, en relación con lo práctico: entonces ciertamente no tengo intuición alguna que le determine su realidad teórica objetiva, pero él tiene, de todos modos, una aplicación real que se manifiesta *in concreto* en las convicciones o máximas, es decir, tiene realidad práctica que puede ser indicada; esto es suficiente para justificarlo aún respecto de los noumenos (2012, p. 66).

La lógica de esta concepción se despliega, a su vez, en las perspectivas en las que Kant (1994) desdobra al sujeto: como sujeto empírico y sujeto moral. En tanto sujeto empírico, inmerso en la causalidad natural e influido por la inclinación, leído en tanto suceso por la ciencia natural; mientras que, como sujeto moral, es un agente racional, adscrito al mundo inteligible de la causalidad libre, concebido en calidad de acontecimiento, “nouménico”. Así entonces, en el horizonte de esta segunda perspectiva, el individuo es “voluntad racional” motivada por representaciones de lo que es beneficioso o perjudicial” (Kant, 2009, p. 692). De esta manera, en el “obrar por deber” (Kant, 2012) no se apela a ningún móvil sensible de la voluntad; el deber es un concepto, pertenece al orden de lo inteligible, invoca a la razón y no a la inclinación. La “libertad práctica” señala hacia aquello “que puede ser determinado independientemente de los impulsos sensibles, y, por tanto, por medio de móviles que solo son representados por la razón” (Kant, 2009, p. 692). En el mundo de la moral (Kant, 1994) hay una racionalidad práctica, existe una “idea del deber”, aun cuando nunca se haya llevado a efecto ninguna acción que la tenga por sostén, puesto que no es de los actos morales, de los ejemplos de la vida moral efectiva, de donde se induce lo que “debe ser”, sino de una forma de racionalidad ordinaria y operativa en

el universo de la moral. Además, en este desarrollo formal, lógico, acerca del mundo práctico, la definición del deber se apoya en fundamentos racionales y no en ejemplos tomados de la experiencia; puesto que tanto la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como la *Crítica de la razón práctica* se mueven dentro de la indagación de las fuentes “a priori” del deber y al margen de los factores empíricos de la vida moral. De este modo, Kant llega a un concepto de voluntad racional en su carácter autónomo y universal, aunque reconozca que el hombre común se mueve por el interés y la inclinación; es decir, por imperativos hipotéticos y teniendo por meta la felicidad.

Kant señala claramente cómo la actuación “por deber” no se produce naturalmente, sino que exige “apremio” (1994, p. 112) o compulsión, es coactiva. La ley es un mandato de la razón debido a que tiene detrás la imperfección humana, puesto que solo en Dios coincide deber con querer: felicidad y virtud. De este modo, llevar a efecto lo correcto está lleno de dificultades, puesto que es, en cierto modo, *contra natura*. De acuerdo con Granja (2012, p. xxxv), en Kant, el primer deber del sujeto moral es cumplir la ley moral, la exigencia kantiana en que la acción objetiva y la máxima subjetiva sean acordes con el respeto de la ley moral, y luego ser feliz, en la medida en la cual sea compatible con esto primero, la conciliación de felicidad y virtud sería cosa de un más allá, de ahí la postulación del alma y de Dios, solamente en el estado de santidad la moralidad dejaría de ser coactiva³². Sin embargo, la coacción que supone el imperativo

³² El postulado de la inmortalidad del alma garantiza la permanencia del Yo y la realización completa de la santidad, del ideal moral, en la esfera de lo trascendente. Mientras que el postulado de Dios o del “Bien supremo” permite resolver la antinomia entre virtud (realización del deber) y felicidad (realización del querer). Ser y deber pueden, finalmente, conciliarse, a sabiendas de que este acuerdo no se da en nuestro mundo fenoménico. Estamos ante la coordinación perfecta entre felicidad y virtud moral: “A la idea de esa inteligencia en la cual la voluntad moralmente más perfecta, enlazada con la suprema beatitud, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta está en exacta relación con la moralidad [entendida] como el merecimiento de gozar de la felicidad, la llamo *el ideal del bien supremo*” (Kant, 2009, p. 698).

puede ser atenuada, el deber puede quererse a razón de que permite que el sujeto se autodetermine, asegurando de este modo su autonomía.

De acuerdo con Villacañas (1999), el deber puede quererse en la medida en que los individuos decidan seguir siendo ellos mismo quienes determinen su acción y al confirmar su autonomía hagan lo mismo con respecto a la de los demás, de modo que se concilie el “yo” con el “nosotros”. Al final de este razonamiento aparece la idea del autodiseño: el individuo, al definir sus fines como propios, se toma a él mismo como fin. En esto radica la dignidad personal de los individuos, en saberse libres y racionales, lo cual hace surgir el sentimiento moral de satisfacción por el cumplimiento del “deber”. De este modo, Kant trata de disminuir los roces entre “querer” y “deber”; sin embargo, la felicidad—efecto del “querer”— solo es compatible con la virtud, en cuanto este sentimiento de satisfacción está supeditado a la dignidad o cuando la inclinación no contradice los dictados del “deber”. Bástenos con estos rasgos de la ética kantiana para continuar con la crítica de Adorno.

El trabajo crítico del “modelo” configurado por Adorno en “Para una metacrítica... consiste en mostrar los controles sociales y la adaptación a las relaciones de dominación a las que se ve orillado el individuo en la sociedad moderna. Martin Jay (1988) ha señalado que el significado de la “metacrítica” es el de llevar a sus fundamentos histórico-sociales el discurso filosófico, pero sin reducirlo a estos. De este modo, la existencia y posibilidad de la libertad positiva se somete a escrutinio, puesto que, como ya se había apuntalado en este texto, la libertad, para los frankfurtianos, solo existe en sus negaciones determinadas.

Los Elementos de filosofía moral negativa están montados en una dialéctica individuo-sociedad, decantada en una relación, también dialéctica, entre racionalidad e impulso, como muestra Adorno en estos desarrollos, exhibiendo el hilo materialista de sus reflexiones. De este “modelo” resulta la circunscripción de la posibilidad de la libertad positiva y, por tanto, de la existencia misma del fenómeno moral, a una dinámica de influencias recíprocas entre el “yo” y “lo otro”, entre los planos subjetivo y objetivo: tanto la actividad interna del aparato psíquico, considerado como complejo corporal-mental, como el flujo con el entorno social en el que este se conforma y con el que necesariamente tiene que

contar para su vivencia del mundo. Lo que se destaca en Adorno, en contra de cualquier noción de sujeto trascendental, es la idea de un sujeto, de un “yo”, que es, necesariamente, histórico, socializado y en permanente conflictividad, tanto consigo mismo como con el mundo externo.

En lo que respecta a la relación entre las concepciones burguesa y kantiana de la libertad, Horkheimer (2008b, 2008c), en “Autoridad y familia” y “Egoísmo y movimiento liberador”, analiza las formas en las cuales el principio mercantil, mediado por un aparato de instituciones relativamente permanente y en conexión estrecha, como: la escuela, la iglesia, la familia, así como los mundos simbólicos de la moral tradicional y la religión, representan la continuidad del principio autoritario, supuestamente dejado en la lejanía del medioevo por la sociedad burguesa. En coincidencia en este punto con Horkheimer, Adorno afirma que el proyecto burgués se sostiene gracias a la negación de la libertad, una vez que ésta ya no es necesaria (1992, p. 263). En una forma de crítica de la ideología, Adorno observa que la libertad, el gran concepto en el que se sostiene la Era burguesa, no queda desatada de la ley; entre ley, razón y libertad hay conexiones que el imperativo kantiano se encarga de mostrar: la libertad consiste en darme mi propia ley por medio de la razón. El propósito de mayoría de edad y liberación de todo tutelaje no consigue realizarse en plenitud, puesto que la libertad solo surge como producto de una razón “pura” por la cual el sujeto se autodetermina, pero esta autonomía supone la subordinación de todo lo empírico e impulsivo en el sujeto a la ley como “respeto” y “deber”. En esto radica el momento represivo de la ética kantiana.

Kant no se desprende de la idea de supeditar la libertad a la ley, tal y como se hace ver en el dualismo del proyecto de la burguesía, que postula la libertad para romper con el pasado, pero luego la constriñe para que el futuro no rompa con dicho proyecto (Adorno, 2019b, pp. 374-375). Para Adorno, esta especie de “miedo al caos”, como lo llama en sus cursos de filosofía moral, estaría en el fondo de la tercera antinomia, en la que la “libertad trascendental” queda definida como una causalidad *sui generis*: “causalidad por la libertad” (2019a, p. 112). Esta unión de contrarios se refleja en la formulación misma del imperativo, puesto que es una “ley de la libertad” (2019a, p. 162). De este modo, señala:

Toda causalidad que proceda de la libertad corrompe a esta convirtiéndola en obediencia. Al igual que los idealistas tras él, Kant es incapaz de aguantar la libertad sin coacción. Su idea, expresada a las claras, le da ya a él ese miedo a la anarquía que años después aconsejó a la conciencia burguesa la liquidación de su propia libertad (Adorno, 1992, p. 232).

En el ejercicio dialéctico que caracteriza su pensamiento, Adorno reconoce los elementos de verdad en filosofía kantiana. La libertad positiva, que se asegura mediante la moral, permite escapar a la ciega naturaleza: la libertad implícita en la capacidad de imaginación productiva, en cuanto aptitud humana para organizar el material empírico en distintas configuraciones, contiene la relación con la naturaleza y la irreductibilidad de la subjetividad a esta. Por otro lado, el pensamiento, la consciencia de sí, da cabida al reconocimiento de nuestra identidad en medio del mundo y esta capacidad de autorreflexión nos permite pensarnos en tanto parte de la naturaleza, pero también en distinción con respecto a ella. De este modo, tanto la autosconciencia como la capacidad de imaginación productiva dan pie a la posibilidad de que los individuos superen la ceguera de la naturaleza y encuentren líneas de acción alternativas a sus directrices. Sin embargo (Adorno, 2019a), la ley moral refleja, de la misma manera, el principio de dominio burgués sobre la naturaleza: interna y externa. La vida afectiva y emocional debe ser controlada y suprimida: el logro del deber requiere del control racional a fin de regular, contener o suprimir la inclinación (el amor natural a sí mismo) que impele a la voluntad. Y la “voluntad racional” otorga unidad y centraliza los impulsos, mediante su domesticación y potencial negación (Adorno, 1992, p. 241); la “pureza” del dominio de lo racional, por la cual el principio de la libertad se separa de la naturaleza, relegando el material empírico (afecciones, sentimientos e intereses) que puedan mover a la voluntad, una vez que este queda circunscrito al obrar “por deber”.

Por otro lado, esta concepción de la antítesis de la tercera antinomia, por la cual es instaurada la objetividad de la causalidad como categoría del entendimiento y, por tanto, su producción por la subjetividad, omite el estatus histórico-social de las determinaciones causales de la voluntad, las limitantes de la “voluntad racional”. Para los frankfurtianos, siguiendo el análisis de Marx del

“fetichismo de la mercancía”, el individuo es objeto de fuerzas sociales ciegas que lo determinan de manera casi total; el principio de cambio toma el rostro de las antiguas fuerzas míticas, en su aparición como “segunda naturaleza”. La vida discurre bajo el manto del principio de canje que cosifica al trabajador y se ha extendido hacia todas las manifestaciones de la vida social; aunque en la fuerza de trabajo radique, también, un factor rupturista con relación al estado de dominación, el “valor de uso” (Adorno, 1992, p. 262). La causalidad lineal, todavía transparente, como en Kant, y la relación simple entre base y superestructura, ceden su lugar a una causalidad en entramados de relaciones sumamente complejas, que escapan a la conciencia, lo que convierte la interdependencia en un hecho total que: “con los millones de pliegues de su malla impide la penetración racional” (Adorno, 2005, pp. 248-9)³³.

El imperativo de adaptación al medio, que asegura la autoconservación, se hace presente desde el proceso temprano de “individuación” y no hace sino reforzarse a lo largo de la existencia de los seres humanos. Como insistirán Adorno y Horkheimer, al analizar las directrices de la socialización del individuo moderno, a fin de conseguir la conformación del Yo, el individuo consciente y maduro ha de pasar por un itinerario en el que hace de la cosificación de lo otro, tanto de la realidad externa como de sí mismo, su herramienta de autoconservación, la cual le abre el éxito en la empresa civilizatoria. Mediante la figura de Odiseo, los teóricos críticos enseñan la forma como el “sí-mismo”, convertido en centro de control racional de los impulsos, emociones y afectos, en cuanto estos atentan contra el principio de autoconservación, simboliza el autosacrificio. La autocosificación por la que el Yo domina su naturaleza interna convertida en objeto, es una renuncia que nunca se ve plenamente compensada con la plenitud que promete³⁴. Así, en “Concepto de Ilustración”, Adorno y Horkheimer señalan:

³³ Estos planteamientos se revisarán con mayor amplitud en el último apartado de este capítulo: “Los límites de la acción moral en la sociedad del ‘hechizo’”.

³⁴ La dialéctica de la individuación de la constelación de Odiseo será revisada con mayor detenimiento en el apartado: “Crisis del proyecto moderno de sujeto moral: consideraciones sobre el ‘sujeto soberano’”, del último capítulo.

La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta que se constituyó el sí-mismo, el carácter idéntico, instrumental, viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo queda fijado en él en todos sus estadios, y la tentación de perderlo ha estado siempre emparejada con la ciega determinación de conservarlo (Adorno, 2007, p. 48).

En clara relación con este planteamiento, en *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer asevera: “En cuanto principio del sí-mismo, que se esfuerza por vencer en la lucha contra la naturaleza en general y sobre sus propios impulsos, el Yo es percibido como algo que está vinculado a funciones de dominio, mando y organización” (2002, p. 125). El dominio de sí se logra mediante la internalización de los principios de dominación de la sociedad que cosifican y subordinan lo que no es consciencia o razón, y estos son los mismos instrumentos con los que esta domina, desde afuera, a sus miembros. El dentro espeja con el afuera, la subjetividad se identifica con la objetividad y entonces aparece la figura de la sociedad completamente socializada. La *psique* muestra, de igual manera que ocurre en la relación del individuo con la sociedad, una dinámica de sujeción o actuación según leyes, y esta situación quiebra la subjetividad, dando origen, en situaciones extremas, a estados de neurosis: al “individuo cerrado”, incapaz de entrar en comunicación afectiva con sus diferencias (Jameson, 2010, pp. 36-7).

Contradictoriamente, la autocosificación, por la cual el sujeto se hace libre, en realidad no lo hace más autónomo, sino que lo prepara para la dependencia y obediencia, en una dialéctica autonomía-heteronomía. El control de las pasiones suscita la “frialidad” y apatía, el individuo desapasionado no se hace más fuerte con el control de sus impulsos, puesto que, al final, “sin grandes pasiones que dominar, el Yo se debilita” (Schwarzböck, 2008, p. 191). Estos estados de escisión pueden dar cabida a respuestas rupturistas; sin embargo, la oposición surgida de la agresión generada por la sociedad, se canaliza adaptivamente en los esquemas de resolución conformistas. En los individuos opera un mecanismo de identificación con el opresor, introyección del principio autoritario, de modo que la agresividad reprimida y que es efecto de las exigencias de adaptación a la sociedad, se dirige hacia aquello localizado en la zona de lo débil. Pero estos puntos serán tratados ampliamente en el siguiente capítulo.

Adorno muestra cómo la identidad, la conformación del “carácter”, una facultad que Kant (2012, p. 178) había asociado con la capacidad de confrontar las inclinaciones sensibles, puesto que empuja a la voluntad a actuar de conformidad con las máximas que la razón se da a sí misma, ciertamente, dispone para la autonomía, pero también lo hace para la adaptación al medio: “Identidad y alienación del ego se acompañan mutuamente desde el comienzo. Por eso es romántico, en el mal sentido de la palabra, hablar de enajenación de sí mismo. La identidad es inmediatamente ambas cosas: condición de la libertad y principio del determinismo” (Adorno, 1992, p. 216). Más allá de la subjetividad y el pensamiento que pueden hacer que el individuo rompa con la pasividad y adaptación, lo que le interesa destacar a Adorno son los mecanismos por los cuales la sociedad marca a sus integrantes y los homologa. La manera como los imperativos de la sociedad se incrustan en el Yo desde sus cimientos y el modo como esto impacta a la emergencia de la autonomía. En esta cara de su argumentación, para el frankfurtiano: “La voluntad existe hasta donde los hombres se objetivan como carácter” (1992, p. 216), comprometiendo, con esto, las ideas de autodominio, autodiseño e identidad individual.

Como ya lo había señalado, en este “modelo”, el teórico crítico confronta las formulaciones kantianas con el psicoanálisis, de este modo, afirma: “En efecto, la psicología analítica ha llamado *control de realidad* a la mediación con que incontables componentes de la realidad exterior, sobre todo social, pasan a formar parte de las decisiones atribuidas a la voluntad y libertad” (Adorno, 1992, p. 212). Con respecto a este planteamiento adorniano, viene a cuento una observación de Horkheimer (2002) en *Crítica de la razón instrumental*, quien señala que la necesidad de adaptación ha acompañado siempre a la especie; sin embargo, en la modernidad más reciente esta se vive como entrega infantil y desmedida del adulto a las instancias de autoridad. La infantilización de la sociedad fue constatada por los frankfurtianos en los estudios sobre el prejuicio y es un hecho que fundamenta la progresiva abdicación de los sujetos a su individualidad, desdiciendo con ello una de las ideas más relevantes del proyecto moderno-ilustrado de sujeto.

Adorno sostiene que la conciencia moral o conciencia del “deber” que Kant define como algo “dado” (2019a, pp. 163-164), el hecho (*factum*) de que todos

los seres humanos tenemos conciencia de la existencia de ciertos mandatos y obligaciones en nosotros es, necesariamente, producida. A diferencia del planteamiento kantiano que no deja a la conciencia moral de lleno a la experiencia, para Adorno, esta concierne plenamente a lo “fenoménico”, genética y funcionalmente, su actividad y origen están empujados por poderosos influjos provenientes de la sociedad y el impulso. La conciencia moral es, así: “algo puramente psicológico y, por tanto, no posee esa dignidad que Kant desea otorgarle” (Adorno, 2019b, p. 165). De lo que se trata, para el filósofo frankfurtiano, es de advertir, con ayuda del psicoanálisis, la génesis psico-social y dinámica conflictiva de las instancias que definen la vida interna del individuo; es decir, a partir de qué fuentes emerge la conciencia moral –el Superyó– y cómo está en tensión permanente con el Yo (1992, p. 270), poniendo en entredicho la capacidad del sujeto para controlar su vida interna en relación con la objetividad social. El proyecto moderno-ilustrado de sujeto supuso un “Yo fuerte”, el “sujeto soberano”, capaz de gobernar la realidad interna y externa, la psicóloga profunda lo desmiente; la confianza en la razón humana para controlar los influjos del impulso y del exterior se vuelve problemática.

Adorno advierte cómo en la ética kantiana la relación entre ley moral e inclinación, “la dependencia que tiene la capacidad desiderativa respecto de las sensaciones” (Kant, 2012, p. 113) demanda del individuo la subordinación y el control de sus afectos. En la actuación “por deber” hay, necesariamente, un momento coactivo, derivado del punto de vista “puro” al que conduce la doble perspectiva, “nouménica” y “fenoménica”. En este punto, en el “modelo”, Adorno se suma a las lecturas del carácter represivo y autoritario de la filosofía moral kantiana. De acuerdo con Menke (2004, p. 311), la exigencia de cumplimiento del imperativo categórico es represiva, no porque imponga un “deber ser” desde fuera, sino porque implica una obligación sobre el sujeto mismo, es violencia que el individuo ejerce sobre sí, “compulsión”.

La acción que según esta ley, con exclusión de todos los fundamentos determinantes que derivan de la inclinación, es objetivamente práctica, se llama *deber*; el cual, por esa exclusión, encierra en su concepto una *coacción* práctica; es decir,

una determinación a las acciones por más disgusto que nos cause su cumplimiento (Kant, 2011, pp. 95-6).

Freud (1996) había aportado a los frankfurtianos un análisis minucioso de la tensa dinámica entre los atributos racionales del Yo y los impulsos, elaborando una serie de hipótesis explicativas de los procesos anímicos³⁵. En *El malestar en la cultura* el analista vienés ensaya una dinámica de las instancias del aparato psíquico. El Yo, en su papel mediador, tiene que lidiar no solo con las limitaciones de la realidad externa, que restringen la demanda de realización positiva del “principio del placer”, el logro de la satisfacción y felicidad permanentes, también con las constricciones del propio organismo. Contando con un estado de cosas restrictivo, el Yo tiende a reducir las pretensiones del “principio del placer” a su realización negativa: evitar el dolor y el sufrimiento. Bajo el dominio del “principio de la realidad”, el organismo desplaza sus aspiraciones con el mundo, del logro de gratificación, a la supervivencia dentro de la cultura.

Además, en este mismo texto, Freud da continuidad a la hipótesis de la existencia del “instinto de muerte” –*Tánatos*– dando constancia de la existencia de una tendencia agresiva, destructiva, en los seres humanos, que ha acompañado el proceso civilizatorio y está en permanente tensión con el instinto de vida –*Eros*–³⁶. *Eros* comprende tanto los instintos sexuales como aquellas

³⁵ Freud hizo una distinción entre la vertiente terapéutica del psicoanálisis, de base científica y metodológica, que tenía como objetivo conseguir la curación de las neurosis, y una vertiente filosófica conformada por una serie de hipótesis inferidas de su labor clínica. Con este entramado conceptual, el analista vienés emprendió un análisis del individuo y la cultura en sus mutuas implicaciones. De acuerdo con Laplanche y Pontalis, la metapsicología es un: “Término creado por Freud para designar la psicología por él fundada, considerada en su dimensión más teórica. La metapsicología elabora un conjunto de modelos conceptuales más o menos distantes de la experiencia, tales como la ficción de un aparato psíquico dividido en instancias, la teoría de las pulsiones, el proceso de la represión, etc.” (2004, p. 225). La metapsicología es el referente central del psicoanálisis retomado por los frankfurtianos.

³⁶ Dicha idea provisional fue introducida por primera vez en *Más allá del principio del placer*, en 1920, a fin de comprender la compulsión de repetición, no sin cierta suspicacia; sin

fuerzas sublimadas, originariamente instintivas, que han sido desviadas de sus fines para al servicio de la cultura, *Tánatos* aspira a la quietud última, la de la materia inorgánica, en la que la ausencia de placer y dolor es total, tendiendo a la destrucción del organismo. En su interacción próxima con *Eros*, el “instinto de muerte” tiene manifestaciones en comportamientos agresivos, como el sadismo y el masoquismo, pero también puede poseer una dinámica relativamente independiente y entonces este instinto de destrucción deriva en el Superyó. Mediante la emergencia del Superyó, de la internalización de la autoridad, la agresión es introyectada en forma de conciencia moral y sentimiento de culpa. El Superyó posee una intensa carga punitiva, en razón de su vigilancia totalizante, la cual no distingue hecho de intención (Freud, 1996, pp. 77-79). Ante esta vigilancia, el Yo tiene que resolver satisfactoriamente las tensiones entre las necesidades del organismo y las exigencias normativas si quiere mantenerse en relativo equilibrio.

De acuerdo con Freud, la dialéctica entre los instintos de vida y muerte explica el ocurrir de la civilización. El surgimiento y desarrollo de la obra cultural requiere de grandes restricciones a la realización de la vida impulsiva. Pero son estas mismas restricciones las que refuerzan los impulsos destructivos fortaleciendo, con ello, el sentimiento de culpa: al aumentar las cuotas de agresividad, se hace más necesaria su introyección y el Superyó aumenta sus demandas. En este sentido, Freud es muy claro con respecto al alto costo que las exigencias éticas, representadas por el Superyó, implican para los individuos.

embargo, Freud confirma su convicción de sostener tal hipótesis en su pensamiento tardío, concretamente, en *El malestar en la cultura*. Para esta época, 1930, adelanta una idea más, la de que dicho instinto tenía una existencia autónoma a la de *Eros*, al que, según Freud, podía acompañar cuando la agresividad contaba con un despliegue claramente sexual (ya fuera llevado hacia un objeto exterior, sadismo, o hacia uno mismo, masoquismo) o cuando tal manifestación era velada, como en el caso de los estados placenteros experimentados por el Yo en su estado narcisista, cuando este concretaba sus tendencias agresivas (Freud, 1996, pp. 58-63).

Así lo sostiene al referirse el Superyó cultural³⁷, el cual no limita sus exigencias éticas preguntándose si al ser humano le será o no posible darles cumplimiento, sino que impone un conjunto de preceptos con el supuesto de un Yo capaz de controlar las demandas del “principio del placer”: “He aquí un error, pues aún en los seres pretendidamente normales la dominación sobre el Ello no puede exceder determinados límites. Si las exigencias los sobrepasan, se produce en el individuo una rebelión o una neurosis, o se le hace infeliz” (Freud, 1996, p. 85).

A partir de estas consideraciones freudianas, Adorno cuestiona la unidad misma del Yo y su control integral de los procesos internos, tomando como contraejemplo la neurosis que hace repensar al sujeto en la sujeción inmanente de su Yo escindido. Estos individuos son muestra de la “denegación de la libertad en su propio reino” (Adorno, 1992, p. 222). El sufrimiento provocado por estos estados de neurosis acontece a causa de que el sujeto no se reconoce en su propio despliegue sensorial y psicológico, en sus pensamientos y acciones, y, compulsivamente, estas vivencias se le presentan como una fuerza externa que lo domina (Adorno, 2019b, p. 412). En cambio, para el frankfurtiano, la libertad no puede tener sentido si no es, al mismo tiempo, considerada en el plano de la autoconsciencia: en el saberse agente del propio actuar .

Adorno recupera de estas reflexiones freudianas el significado, en términos de sufrimiento, que implica la dinámica psicológica, el individuo se ve presa de la obligación de ajustarse a las demandas sociales que impone el “principio de la realidad” a través de la agresividad introyectada como Superyó, con esto, el “principio del placer” queda relegado a su satisfacción mínima, las demandas de realización del impulso se expulsan a la zona de la naturaleza rechazada. Contradictoriamente, los individuos requieren de un “Yo fuerte”, capaz de lograr una mediación adecuada entre demanda instintiva y exigencia social, de resistir los embates del medio y, gracias al control racional del impulso, auto-conservarse. Lo absurdo es que entre mayor es el cumplimiento del imperativo de renuncia y la mutilación de las demandas inducidas por la socialización, en

³⁷ Freud habla de un Superyó cultural que está encarnado en la ética a través de los ideales morales y representados por figuras ejemplares como la de Jesucristo (Freud, 1996, p. 84).

lugar de crear un Yo más fuerte, apto para regular sus relaciones con el medio, este queda más debilitado. Estos procesos obedecen a fenómenos relacionados con el daño de la subjetividad que abordaré en el siguiente capítulo.

Para Adorno, en lugar de confrontarse con lo otro, distinto de sí, material y somático, y conciliarse con él, la doctrina del imperativo categórico deviene en un “fetichismo de la renuncia” (2019a, p. 261): algo que existe por sí y es bueno en sí, en el que no hay equilibrio entre renuncia y recompensa. Así pues, en su análisis de este primer “modelo” de *Dialéctica negativa*, Adorno señala las inconsistencias de no decantarse por una dialéctica entre racionalidad e impulso, ya que en su pensamiento encontramos una “teoría de la mezcla o de lo impuro” (Jameson, 2010, p. 135). De este modo, la presencia de lo otro, olvidado o subordinado, como diferenciación interna de la identidad, corporeidad y naturaleza, adquiere relieves que han de considerarse en los Elementos de filosofía moral negativa. Quizás en este entramado pueda considerarse el siguiente indicio: “La utopía sería la diferencia aceptada y gustosa dentro del mismo sujeto” (1992, p. 279). Alejada del punto de vista kantiano sobre el sujeto moral, la perspectiva negativa y materialista de Adorno se sitúa en la idea de que:

la praxis necesita también de algo más: otro que no acaba en la conciencia, somático y convertido por la mediación en racional a la vez que distinto cualitativamente de la razón. De ningún modo vivimos ambas componentes por separado (...). Toda la ética kantiana adolece de no admitir más que la razón como motor de la práctica (Adorno, 1992, p. 229).

Esto otro distinto de la razón y en vínculo dialéctico con ella es el componente material o mimético, que funciona como impulso moral primordial, hablaré de esta importante noción en el último capítulo. Adorno sostiene que al intentar “limpiar” la libertad de todo aquello que la niega, Kant, en realidad, dispone al sujeto para la no libertad, puesto que: “Una libertad llevada tan al extremo no puede ser sentida por la persona sino como limitación de su propia espontaneidad” (1992, p. 255). Así pues, las condiciones asépticas en las que Adorno considera que Kant coloca al sujeto, la “desobjetualización” de su filo-

sofía moral conduce a una: “despractización de la razón práctica” (1992, p. 236), la conversión en su contrario de los cometidos de la ética kantiana: la negación de la libertad y la autonomía. Para el filósofo frankfurtiano:

Sólo teniendo en cuenta la alteridad, el no-Yo, puede juzgarse sobre lo que decide y es a la vez lo decisivo en el Yo: su independencia y autonomía. El que esta exista o no, depende de su contrincante y contradicción, el objeto, que le otorga o niega autonomía al sujeto. Separado de él, la autonomía es ficticia (Adorno, 1992, p. 223).

En las coordenadas de una dialéctica de la moral es, entonces, donde cabe hacer, pertinentemente, la pregunta por la existencia y posibilidad de la libertad. De ahí la crítica de Adorno a toda forma de interiorismo, figura moral del desgarramiento entre lo universal y lo particular. A los frankfurtianos, la libertad les resulta irreductible a toda forma de subjetividad desencajada, así como a toda adjudicación de responsabilidad a las conciencias individuales, puesto que al perderse de vista el funcionamiento del todo, se genera una cadena causal de imputaciones particulares que no impactan al poder de las instancias de socialización y, en cambio, hace cargar a los individuos con la deuda por el padecimiento socialmente causado. Pues, como lo refiere Karel Kosík en su “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica”, una interesante conferencia dictada en el marco del Encuentro del Instituto Gramsci, en 1964:

En un mundo donde los actos de cada individuo no están sustancialmente ligados a la posibilidad de realizar el bien, las prescripciones de la moral se convierten en una hipocresía y el individuo evalúa la unidad de sí y del bien en sus actos en forma de un conflicto trágico y como tragedia (Kosík, 1964).

En contraste, para Adorno (1992), ambos eventos, el de la responsabilidad y la emergencia del bien, entiéndase por este concepto lo que se entienda, competen también a las condiciones sociales que inciden en que estos sean o no posibles. Así entonces, la crítica de los frankfurtianos se posiciona en contra del

punto de vista trascendental, puesto que el sujeto moral no se puede concebir en su desprendimiento de las condiciones de existencia materiales. De manera que esta dimensión humana atañe, como lo consigna Adorno, a las tensiones entre lo particular y lo general; es decir, a la relación dialéctica, mediada, entre individuo y sociedad. Kant reduce la voluntad a racionalidad, pero comprensión racional no es, necesariamente, voluntad libre, en la medida en que de dicha determinación racional se expulsan todos los impulsos que se resisten a la cosificación (Adorno, 2005, p. 235), en cambio:

La razón supera solo efímeramente a la naturaleza, es idéntica y no idéntica con ella, dialéctica por definición. Con todo, cuando más desenfrenadamente se convierte dentro de esa dialéctica en el adversario absoluto de la naturaleza y se olvida de ella en sí misma, tanto más retrocede hacia la naturaleza tomando los rasgos de una embrutecida autoconservación (Adorno, 1992, p. 287).

La naturaleza negada por el proceso civilizatorio reduce al individuo a sus condiciones de existencia básicas, a la “embrutecida autoconservación”. Con esta idea, Horkheimer y Adorno muestran la dialéctica civilización-barbarie en el ámbito de la moral: la represión de la naturaleza que promete la libertad del individuo civilizado, lo regresa a mera naturaleza³⁸. En la sociedad civilizada, los fines de supervivencia terminan siendo los únicos criterios “éticos”,

³⁸ Así, en el fragmento titulado: “Interés por el cuerpo”, de los “Apuntes y esbozos” de *Dialéctica de la ilustración*, la idea del sujeto escindido y autocosificado aparece en los siguientes términos: “El odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna. El cuerpo, como lo inferior y esclavizado, es convertido de nuevo en objeto de burla y rechazo, y a la vez es deseado como lo prohibido, cosificado y alienado. Sólo la cultura conoce el cuerpo como una cosa que se puede poseer, sólo en la ella se ha distinguido este del espíritu –quinta esencia del poder y del mando– como objeto, cosa muerta, *corpus*. En la autodegradación del hombre a *corpus*, la naturaleza se venga de que el hombre la haya degradado y reducido a objeto de dominio, a materia prima” (Adorno, 2007, p. 252).

correspondiéndose con el imperativo de la competencia de la sociedad capitalista³⁹. Regresión y progreso se entrelazan dialécticamente.

En el segundo Excurso de *Dialéctica de la Ilustración*: “Juliette, o ilustración y moral”, el propósito de Horkheimer y Adorno radica en revelar las continuidades de pensamiento entre Kant, Sade y Nietzsche, con el objetivo último de mostrar las contradicciones en las que se enreda el pensamiento moral burgués-ilustrado y de qué manera estas contradicciones están, a su vez, enmarcadas en la dialéctica de la Ilustración. El argumento central del Excurso, al parecer escrito principalmente por Horkheimer⁴⁰, es descrito por Adorno (2019a) en *Problemas de filosofía moral*. En sus Lecciones, el frankfurtiano sostiene que en el fragmento sobre Juliette, los autores tuvieron el propósito de armar una constelación con filósofos que solo tienen en común la idea de que la libertad

³⁹ En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer (2002) da cuenta de la popularidad del darwinismo y de cómo la idea de adaptación había experimentado modificaciones dramáticas con la emergencia de la sociedad industrial, haciendo de la adaptación un proceso deliberado y total con consecuencias graves para el pensamiento crítico: “La abdicación del espíritu en el darwinismo popular lleva, por el contrario, al rechazo de cualesquiera elementos del pensamiento que vayan más allá de la función de adaptación y que no puedan, en consecuencia, ser considerados como instrumentos de autoconservación. La razón renuncia a su propio primado y se declara mera servidora de la selección natural.” (Horkheimer, 2002, p. 141). Además, en lo que parece ser un adelanto a las reflexiones contemporáneas sobre la relación entre autonomía y adaptación en circunstancias de flexibilización del trabajo, el frankfurtiano consideraba que la necesidad de adaptación utiliza la supuesta “libertad” e “iniciativa” a su favor, encubriendo la vulnerabilidad de los trabajadores a la explotación realmente existente: “El modo actual de producción exige mucha más flexibilidad que nunca. La importante iniciativa hoy necesaria en prácticamente todas las situaciones vitales exige no menos una importante capacidad de adaptación a circunstancias cambiantes” (Horkheimer, 2002, p. 118).

⁴⁰ Según lo consigna Juan José Sánchez en la presentación a *Dialéctica de la Ilustración*: “Introducción. Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*”, el editor de las Obras Completas de la Escuela, G. Schmidt Noerr es quien enuncia dicha hipótesis (Sánchez, 2016, pp. 39-40).

consiste en la supresión de las emociones, en concreto, en desterrar la simpatía y compasión de la acción moral. Adorno reafirma esta idea en *Dialéctica negativa*, cuando afirma: “En el desprecio por la compasión coincide la pura razón práctica con el *Endureceos* del antípoda Nietzsche.” (1992, p. 259). Igualmente, en el Excurso se trataría de mostrar cómo en esta posición estaba contenido el potencial de una dialéctica destructiva de los objetivos de la moral ilustrada que operaba una mutación en su contrario: la libertad se trastoca en no libertad debido al sometimiento de la naturaleza bajo la obligación del renunciamiento (Adorno, 2019a, p. 228) y al reducir a los seres humanos a la naturaleza de la cual el individuo quiere escapar. Este argumento aparece en el Prólogo a *Dialéctica de la Ilustración* de la siguiente manera:

El segundo Excurso se ocupa de Kant, Sade y Nietzsche, tenaces ejecutores de la Ilustración, y muestra cómo el sometimiento de todo lo natural al sujeto soberano culmina precisamente en el dominio de lo ciegamente objetivo, de lo natural. Esta tendencia allana todas las contradicciones del pensamiento burgués, sobre todo la que existe entre rigorismo moral y amoralidad absoluta (Adorno, 2007, p. 16).

En el Excurso resalta una telaraña conceptual en la que están implicados autores cuyo pensamiento, desde otros ángulos, es radicalmente contrario, generando la impresión de estar ante un entramado de unidades yuxtapuestas⁴¹. Esta manera de presentar el tema de la relación entre libertad y naturaleza está en sintonía con la idea adorniana de construir la forma de sus escritos en el marco de una estética negativa (Tafalla, 2011), la cual trataría de incomodar al lector y sacar al pensamiento de sus coordenadas lógicas tradicionales. Sin embargo,

⁴¹ Fue Benjamin (Buck-Morss, 1981) quien más exploró la técnica del montaje a partir del *collage* surrealista, compuesto con objetos distantes y opuestos, así como de las técnicas de filmación que permitían la presentación de secuencias de imágenes sin una relación común entre ellas. Al explotar estos recursos, Benjamin buscaba provocar un *shock*, un despertar de la conciencia crítica, estas técnicas estaban profundamente asociadas a la idea de “iluminación profana”.

el propósito de fondo de este apartado no es apuntar hacia las ideas opuestas de Kant, Sade y Nietzsche, como ya lo apuntalé líneas atrás, sino mostrar sus continuidades. ¿Cómo se concilia este objetivo con la idea de la yuxtaposición de ideas a las que responden los “modelos”? Una posible respuesta sería el marco filosófico general en el que está inserta la continuidad de la que hablamos, la dialéctica de la Ilustración en el plano ético, por la cual se da cuenta de algunas contradicciones de la moral burguesa: la confluencia de moralidad e inmoralidad, dentro de una lógica de conversión de fines en medios.

Como lo adelanté en el apartado precedente, el dominio de sí forma parte de una constelación más amplia que incluye la dominación de la naturaleza externa y, dentro de la misma, de otros seres humanos, previamente asimilados a la condición de cosas. Este motivo de la reflexión de Adorno y Horkheimer, contenido, también, en *Crítica de la razón instrumental*, merece citarse textualmente:

En el proceso de emancipación el hombre comparte el destino de todo el resto del mundo. El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no sólo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. Por mor del dominio mismo, el dominio se ve así *internalizado*. (...). Como el sojuzgamiento de la naturaleza, dentro y fuera del hombre, sigue su propio curso sin motivo significativo alguno, la naturaleza no es realmente trascendida ni toma cuerpo tampoco una reconciliación con ella. Es simplemente oprimida (Horkheimer, 2002, p. 117).

En el Excurso, la crítica al rigorismo kantiano, que suprime la libertad en la dominación de la naturaleza, se encadena con los perfiles de la categoría de razón instrumental en su dimensión práctica. Será el predominio de la razón instrumental y de la “forma mercancía” lo que explique la conversión de los seres humanos de fines a medios. Con el paso de los sistemas de “razón sustancial” a la subjetivación de la razón, esta se vuelve ajena a factores vinculantes objetivos y su papel queda delimitado al de simple medio, dejando la determinación de fines a la potestad de los poderes de *facto*. Es decir, al subjetivarse,

la razón instituye sus alcances a la determinación de la eficacia de los medios, como lo explicará extensamente Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental*: los fines objetivos son desechados como poder de la naturaleza sobre el sujeto, caen presa del procedimiento mediante el cual se desencanta la realidad en beneficio del “sujeto soberano”. Cualidades morales, como la tolerancia y la paz, tienen el mismo valor que sus contrarios. La racionalidad que abandona la reflexión sobre los fines por restarle poder al individuo, lo deja a disposición de los intereses en pugna: “El pensamiento se convierte por completo en órgano; se reintegra en la naturaleza. Pero, para los que dominan, los hombres se convierten en material, como lo es la entera naturaleza para la sociedad” (Adorno, 2007, p. 99).

Si en Kant el imperativo conserva, como es de notarse en su perfil “material”, el ideal regulativo de los seres racionales como fines, puesto que los seres humanos tienen dignidad, no precio, con la hegemonía de la razón instrumental estamos ante la exclusión del reconocimiento de la dignidad de la persona; los individuos devienen objetos, medios. Este modelo de racionalidad empata con el predominio de la “forma mercancía”. En la transición del antiguo régimen a la época moderna, los ideales ilustrados de autonomía sucumbieron ante el triunfo del principio de cambio, de este modo: “la liberación fue más allá de lo que se propusieron sus humanitarios iniciadores. La desenfrenada economía de mercado era al mismo tiempo la figura real de la razón y el poder ante el cual ésta fracasó” (Adorno, 2007, p. 102). La idea de autonomía por la que pugnó la Ilustración, en tanto proyecto ligado al modo de producción capitalista, esencialmente cosificante, se trunca a sí misma; el dominio, una vez convertido en fetiche, trasmuta todo fin en medio. La persona deviene objeto: “Sujeta al modo de producción dominante, la Ilustración, que tiende a socavar el orden que se ha hecho represivo, se disuelve a sí misma” (Adorno, 2007, p. 105).

Horkheimer considera que esta tendencia está, de algún modo, enunciada en el mismo imperativo, así pues, en una especie de mirada preclara, Kant había apuntado hacia la funcionalización paulatina de los individuos. Este matiz de la Ley Moral aparece en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y, afirma agudamente Horkheimer, muestra el doble carácter del hombre como fin y medio, síntoma, a su vez, del realismo kantiano, en el cual se transpira la

lógica en la que el principio mercantil ordena la realidad social: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, 1994, p. 139). Sin embargo, Marx ya había dado cuenta de las tensiones que implicaba el proyecto moral ilustrado en relación con el mecanismo económico, tal y como lo supo ver Kosík en “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica”, a partir de los *Manuscritos de economía y filosofía*. De este modo, en amplia coincidencia con la tensión entre sociedad e individuo que atraviesan los Elementos de filosofía moral negativa, señala:

En esta contradicción entre moral y economía pensaba Marx al revelar las causas del carácter fragmentario y de la simplificación del hombre en la sociedad capitalista: Todo esto se basa en la esencia de la alienación: “cada esfera me aplica una norma diferente y contraria y la moral me aplica otra, pues cada una de ellas retiene una esfera particular de la actividad esencial alienada, está en una relación de alienación con otra alienación”. Como la moral por una parte y la economía por la otra le imponen al hombre diferentes exigencias; como una de las esferas le pide al hombre que sea bueno y trate a sus semejantes como tales mientras la otra le obliga a tratarlos como competidores y potenciales enemigos suyos en la carrera tras la obtención de ventajas económicas, en los esfuerzos por asegurarse una posición social y en la lucha por el poder, la vida real del hombre transcurre en una serie de situaciones-conflictos, y el hombre adquiere, a raíz de la solución de cada una de ellas, otro aspecto y otra significación: tan pronto es un cobarde como un héroe, igual se presenta como un hipócrita que como un sencillo idealista, lo mismo es un egoísta como un filántropo, etc. (Kosík, 1964, s/f).⁴²

⁴² Kosík hace referencia a un fragmento del Tercer Manuscrito que versa de la siguiente manera: “El hecho de que cada esfera me mida con una medida distinta y opuesta a las demás, con una medida la moral, con otra distinta la Economía Política, se basa en la esencia de la enajenación, porque cada una de estas esferas es una determinada enajenación del hombre y contempla un determinado círculo de la actividad esencial enajenada; cada una de ellas se relaciona de forma enajenada con la otra enajenación” (Marx, 1993, p. 165).

Es precisamente Kant (2013) quien articula la idea nuclear de nuestro entendimiento sobre el sentido de la Ilustración, la “mayoría de edad”; es decir, del individuo emancipado que, mediante el uso recto de la razón, consigue liberarse de toda autoridad. Asimismo, esta es una formulación kantiana que sustenta la idea regulativa de la sociedad de individuos autónomos. En este sentido, en el Excurso, Horkheimer y Adorno enfatizan cómo Kant puso límites a la crítica con el fin de seguirle prestando un sitio a la razón, mientras que Sade y Nietzsche representan: “la crítica intransigente de la razón práctica” (Adorno, 2007, p. 105). Así entonces, algunos personajes presentados en la obra del Marqués de Sade muestran la realidad de un entendimiento que opera sin la guía de otro, en palabras de los autores: “el sujeto burgués liberado de toda tutela” (Adorno, 2007, p. 98), por el que abogó el proyecto ideológico de la burguesía.

En la literatura de Sade, la razón es ya una razón vaciada por completo de fines objetivos, es mera razón instrumental. En este sentido, el Marqués es presentado como un visionario, es él, precisamente, quien lleva la Ilustración, con sus mismas herramientas, hasta sus límites, en pleno siglo XVIII (Schwarzböck, 2008, p. 195). Para Horkheimer y Adorno, los personajes de Sade señalan, justamente, el desplazamiento de una razón que encontraba en la comunidad de individuos racionales un límite para el ejercicio de la autonomía, a una racionalidad centrada en la racionalización, planificación, organización, reducción de la individualidad a roles y eficientismo. De este modo: “Incluso la injusticia, el odio y la destrucción se convierten en actos rutinarios una vez que, por la formalización de la razón, todos los fines han perdido, como falsas apariencias, el carácter de necesidad y objetividad” (Adorno, 2007, p. 116).

Los personajes de Sade se embelesan con el encanto por el mero hacer, como entes operativos de un proceso industrial. A este respecto, en *Sade, Fourier, Loyola*, Roland Barthes (1997) muestra los escenarios sadianos como “orgías reglamentadas”, una gran maquinaria de funciones vivientes, ordenadas y planificadas, en cuya organización individuos –cuerpos, cualidades morales– y actos –comidas, vestimentas– tienen un papel estrictamente funcional y plenamente planificado; cada escena responde a la actividad incesante, tanto en el agotamiento de posturas como en la saturación de orificios y partes eróticas. Así entonces: “La orgía está organizada, repartida, controlada, vigilada como una

jornada de taller; su rentabilidad es la del trabajo en cadena” (Barthes, 1997, p. 147). Las escenas relatadas por Sade están dirigida a la planificación, coordinación y gestión de las actividades sexuales más diversas y transgresoras de los cimientos de la civilización. En su obra queda constancia del modo como el medio es fetichizado (Adorno, 2007, p. 150). El placer queda absorbido en el procedimiento, destronado como fin último, en la medida en que perseguirlo de ese modo, como fin, sería caer en la idolatría: en la entrega a lo otro, la heteronomía y sujeción. Al domesticar el placer y hacerlo objeto de administración, este queda neutralizado como fin. Del mismo modo que ocurre con la fiesta y el tiempo libre, el goce aparece dentro de las coordenadas del orden de la civilización, negándose, entonces, como placer, en sí mismo (Adorno, 2007, p. 117). Tal y como lo señala Silvia Schwarzböck (2008), los personajes de Sade representan, en última instancia, el desapego emocional a favor del control racional, puesto que: “Las pasiones representan la esclavitud para cualquiera que pretenda vivir siguiendo reglas, y la vida del libertino –que no puede permitirse ningún placer que no sea racional– está tan reglamentada como la del asceta” (p. 191).

Horkheimer y Adorno sostienen que Juliette encarna la apatía y el auto-dominio, el autocontrol y la administración del impulso de frente a la naturaleza. En Juliette, la funcionalidad se desboca y los fines se transmutan; el personaje representa el espíritu de sistematización del sacrilegio, así como la inversión de las ideas y valores más encumbrados de la civilización. En ella, la transgresión está en manos del intelecto, meticulosamente medida y meditada. Es en este sentido que, para los frankfurtianos, la mujer que hace prosperar el vicio no simboliza una vuelta atrás, hacia estados pre-civilizados, Juliette no es presa de una libido regresiva, en cambio, su experiencia se fundamenta en la gestión racional del placer. En este punto, Roudinesco (2009) sostiene que la lectura frankfurtiana del personaje sadiano gira alrededor de la inversión de la Ley que consiste en hacer del crimen la norma: “cifraban en Juliette el momento dialéctico en que el goce de la regresión (*amor intellectualis diabolis*) se había metamorfoseado, en la historia del pensamiento occidental, en el placer de destruir la civilización con las propias armas de esta” (2009, p. 140). De este modo, la obra del Marqués sería un muestrario de cómo con la subjetivación de la razón se hacen indiferentes la virtud y el vicio. Así, se lleva a efecto una auténtica

inversión de valores. La de Juliette resulta ser una racionalidad burocratizada y aséptica a la inclinación, en la que los seres humanos han sido desplazados al papel de mera función o medio. En este personaje sadiano es posible visualizar algunos trazos de la inversión de medios y fines en el plano ético.

Como lo señalé al inicio de este apartado, el Excurso discurre, en un primer plano, mostrando los paralelismos entre Kant, Sade y Nietzsche, en relación con su desplazamiento de la vida afectiva, concretamente, de la compasión. En el caso de Kant, las referencias atienden a la exclusión de la actitud compasiva de la vida moral: “La compasión es para él *una cierta blandura, y no puede, ciertamente, denominarse virtuosa*” (Adorno, 2007, p. 114)⁴³. En general, Kant admite el “sentimiento moral” en la vida práctica como móvil del sujeto sensible para la realización de la acción moral, solo en la circunstancia de que el sujeto “quiere” la ley racional por cuanto provoca en él una satisfacción por el deber cumplido; como lo señalé previamente, en Kant hay un campo para el sentimiento, siempre y cuando este se encuentre supeditado a la conservación de la propia dignidad. Para los frankfurtianos, el surgimiento del sujeto autónomo –“sujeto soberano”– se produce gracias a la cosificación, a la reducción del campo impulsivo y emotivo a naturaleza que aterroriza y a la que hay que someter. Además, al no existir fines objetivos, entonces no hay posibilidad de establecer una jerarquía entre los afectos, todos se vuelven equivalentes en su reducción a mera natura-

⁴³ La alusión de Adorno es a *Observaciones del sentimiento de lo bello y lo sublime*: “Entre las cualidades morales solo la virtud es sublime. Sin embargo, existen cualidades morales que son amables y bellas y que, en cuanto armonizan con la virtud, son consideradas como nobles, aunque propiamente no puedan ser incluidas en la actividad virtuosa. El juicio sobre esto es sutil y complicado. Ciertamente no puede calificarse de virtuosa la disposición de ánimo que es la fuente de tales acciones que corresponderían también a la virtud, pero cuyo fundamento concuerda con ella solo accidentalmente y puede contradecir con frecuencia, por su naturaleza, sus reglas universales. Cierta ternura del corazón, que fácilmente lleva a un cálido sentimiento de compasión es bella y amable, pues denota un bondadoso interés por el destino de otros hombres, a lo cual conducen igualmente los principios de la virtud. Sin embargo, esta buena virtud es débil y siempre ciega” (Kant, 2011, p. 13).

leza. Neutralizados afectos y emociones, el único criterio del obrar es la autoconservación. La sociedad burguesa ha conseguido funcionalizar por completo la razón, sin fin objetivo que la guíe, puede acomodarse a cualquier fin. La autonomía del sujeto se consigue al precio de reducir toda objetividad a subjetividad, de diluir la sustancialidad, el sentido y las causas a las directrices de la razón autónoma. El resultado es el sujeto dueño de la autoridad sobre el sentido y la consistencia de las cosas: “Toda fuerza de la naturaleza se redujo a una mera, indiscriminada resistencia frente al poder abstracto del sujeto” (Adorno, 2007, p. 137).

En un segundo plano, los teóricos críticos, intercalando fragmentos de la obra del Marqués con algunas citas de la *Genealogía de la moral*, abordan las coincidencias entre Sade y Nietzsche, y estas consisten en la condena de la compasión hacia los “débiles”. En el caso del filósofo alemán, como consta en el Prólogo y el Tratado Primero de la obra citada, la compasión es un obstáculo para el desenvolvimiento de la “voluntad de poder”, un acto de autonegación y autosacrificio, inducido por la “moral de esclavos” como parte de su gran venganza, revancha motivada por el resentimiento contra las voluntades de poder fuertes, contra la “moral de señores”. Finalmente, la compasión era un “síntoma” del nihilismo que, desde su interpretación, caracterizaba a la Era Moderna (Nietzsche, 2016b, pp. 31-32).

En “De los compasivos”, de su Zarathustra, el filósofo alemán señala: “Si tienes un amigo que sufre, sé para su sufrimiento un lugar de descanso, más, por así decirlo, un lecho duro, un lecho de campaña; así es como más útil le serás” (2016a, p. 123). El “amor grande” por el que Nietzsche tomó partido, nunca salva al otro del dolor, más bien lo alerta del peligro de ensimismarse en sus padecimientos y cesar de ir hacia adelante. El dolor, como lo había sostenido ya en *Aurora*, es una parte consustancial a la vida, nadie está exento de experimentarlo, por eso quien dice amarnos, nuestro amigo, no es para nosotros refugio ni consuelo, sino alguien que nos confronta y con ello nos impulsa a ser más, su dureza es un soporte para ir hacia adelante: “todo amor está por encima incluso de toda compasión: pues él quiere además –¡crear lo amado!” (2016a, p. 124). Para Nietzsche, la conformación de uno mismo y del otro requiere de la dureza

y la fuerza: “Debemos sujetar el corazón; pues si lo dejamos ir, ¡qué pronto se nos va entonces la cabeza!” (2016a, p. 123).

El trasfondo de la idea que comunica la obra de Sade con la filosofía nietzscheana aparece con mayor profusión en los “Elementos sobre el antisemitismo” y las investigaciones sobre el prejuicio. De estos estudios forma parte el desarrollo de una serie de reflexiones sobre la fortaleza y debilidad del Yo. De acuerdo con estas, el resentimiento y malestar generado por el proceso civilizatorio es canalizado contra lo débil, previamente identificado con la naturaleza que el Yo reprime y minorizado a partir de la creación del estigma de su debilidad. Este componente de la subjetividad soberana no es exclusivamente psicológico, tiene, asimismo, causas estructurales. Adorno sostiene que el extrañamiento de la naturaleza que origina la cosificación, así como el “fetichismo de la mercancía” que obnubila la consciencia de los influjos reales de la “forma mercancía” como modo de socialización total, son medulares para la reproducción del capitalismo. Así entonces, esta interpretación de Horkheimer y Adorno atañe a la presentación del esquema general de violencia contra lo débil. Los sujetos abordados en esta digresión son las mujeres, los judíos y los indígenas colonizados (Adorno, 2007, p. 124). De este modo, en una clara evocación a “Para una crítica de la violencia” (Benjamin, 2001), los autores sostienen que el dominio ejercido sobre la naturaleza se reproduce también al interior de la sociedad, de modo que la violencia está incrustada en las jerarquías y convenientemente disimulada por el orden jurídico.

En el preámbulo del cierre del fragmento, las reflexiones sobre la institución teórico-social del “sujeto soberano”, la “fuerza” del sujeto, anunciada en el imperativo y expuesta en plenitud en algunos esbozos del superhombre nietzscheano, apuntan hacia las dramáticas conexiones entre violencia, vulnerabilidad y fascismo. Es notorio que la violencia contra las mujeres y la constitución de la subjetividad patriarcal tengan en este momento de la crítica un papel destacado. La misoginia sadiana es la imagen central con la que Adorno y Horkheimer tematizan la violencia contra lo “débil”; no obstante, sabemos que tanto Kant como Nietzsche son representantes eminentes de la “razón patriarcal” (Amorós, 1991). En ese sentido, destaca la descripción de la misoginia en el personaje del

ministro Sant Fond y que algunas lecturas de la Teoría Crítica le han atribuido a los frankfurtianos erróneamente⁴⁴:

El hombre como señor niega a la mujer el honor de la individualización. La mujer individual es socialmente un ejemplo de la especie, exponente de su sexo, y así, enteramente dominada por la lógica masculina, representa a la naturaleza, sustrato de incesante subsunción en la idea, de incesante sometimiento en la realidad. La mujer como supuesto ser natural es producto de la historia que la desnaturaliza. Pero la desesperada voluntad de destruir todo lo que representa las tentaciones de la naturaleza, de aquello que es fisiológica, biológica, nacional y socialmente inferior, demuestra que el intento del cristianismo ha fracasado (...) Extirpar de raíz la odiada tentación irresistible de recaer en la naturaleza; tal es la crueldad que brota de la civilización fracasada, la barbarie, la otra cara de la cultura (Adorno, 2007, p. 123).

Considero que lo que los autores nos entregan al final del Excurso son algunos trazos de una imagen dialéctica de la subjetivación moderna de las mujeres. Para Adorno y Horkheimer, Sade enuncia la configuración de las subjetividades femeninas emergentes en la modernidad, en este sentido, es un pensador negativo, sin planteamientos edificantes sobre la relación entre los sexos, describe la crudeza de la sociedad patriarcal, a la manera de, como señala Carter (1979), un “pornógrafo terrorista”⁴⁵. En el Excurso son las mujeres las representantes de

⁴⁴ Por ejemplo, Puleo (1992) atribuye esta aseveración a los teóricos críticos y les adjudica la idea de una asociación adialéctica de las mujeres con la naturaleza, la cual redundaría en una supuesta naturalización de su condición de oprimidas. Muy por el contrario, considero que hay elementos en la obra de los frankfurtianos para sostener que la identificación de las mujeres con la naturaleza no es una tesis que sostengan los teóricos críticos, lo que aseveran es que esta es obra y proyección del “sujeto soberano”, es decir, producto de la sociedad patriarcal. Insistiré en este punto en el apartado: “Imágenes dialécticas de la violencia contra los vulnerables” del siguiente capítulo.

⁴⁵ Como sucederá con la valoración de otras obras de la tradición filosófica, en el caso de Sade y Nietzsche, el elemento más valioso es su persistencia en las contradicciones, en la

los “débiles”, contra las cuales se canaliza la agresividad socialmente producida del “sujeto soberano”, puesto que: “Lo que está abajo atrae hacia sí la agresión: infligir una humillación produce el mayor goce allí donde ya ha golpeado la desdicha” (Horkheimer y Adorno, 2016, pp. 153-4).

El propósito último del Excurso es reivindicar la compasión como sentimiento moral a través de la crítica que ha supuesto su negación en la filosofía moral kantiana. Para Horkheimer y Adorno, Kant, Sade y Nietzsche son representantes del “estoicismo burgués”, verdaderos promotores de la apatía y la “frialidad”⁴⁶. Horkheimer y Adorno ven en la tendencia a un excesivo racionalismo ético, a guiarse por un deber que relega cualidades afectivas y limita el reconocimiento de la naturaleza en el individuo, una propensión a caer en posturas irreflexivas, llevando a los seres humanos a reproducir conductas propias de la ceguera de la naturaleza, puesto que, como este último insistirá en recalcarlo en *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*: “una actuación estricta de

negatividad, sin la búsqueda de soluciones engañosamente conciliatorias de las paradojas de la moral burguesa: “Los escritores oscuros de la burguesía no han intentado, como sus apologistas, evitar las consecuencias de la Ilustración mediante doctrinas armonizantes. No han pretendido que la razón formalista tuviera una relación más estrecha con la moralidad que con la inmoralidad. Mientras que los escritores luminosos cubrían, negándolo, el vínculo indisoluble entre razón y crimen, entre sociedad burguesa y dominio, aquellos expresaban sin miramientos la escandalosa verdad” (Adorno, 2007, p. 130). En este sentido, la obra de Sade tiene el mérito de indicar tendencias en la relación entre razón y afectividad en el ámbito de la lógica eficientista de la razón instrumental, constituye un registro anticipado y consecuente de la dialéctica de la Ilustración; es decir, de la estrecha relación entre proyecto civilizatorio y barbarie. No cabe duda de que Nietzsche fue sumamente influyente en la lectura frankfurtiana de la modernidad: su interpretación de la crisis de la razón Ilustrada que socaba sus propios fundamentos —erradica el mito, la moral y la metafísica antiguas, pero reafirma la no libertad—, la pérdida de la creatividad manifiesta en la cultura de masas, el rechazo de la pretensión de sistema, la unidad ilusoria de un mundo irreconciliable, así como motivos importantes del método genealógico.

⁴⁶ Exploraré la noción de “frialidad” con mayor detenimiento en el último apartado del capítulo cuarto: “Reconfiguraciones del sujeto moral desde la filosofía moral negativa”.

acuerdo con el imperativo categórico procedería *al mismo tiempo* en contra del imperativo categórico” (Adorno, 2019b, p. 467).

Pero la compasión ha de pasar, igual que todas las categorías en el pensamiento frankfurtiano, por el rasero de la crítica. Esta tiene un valor de verdad al remitirse a la dimensión mimética, a la relación no violenta con la naturaleza, y conservarse como impulso y sentimiento moral de fondo, como lo manifiesta Horkheimer en “Materialismo y moral” (1988b) y lo analizaré detenidamente al cierre del último capítulo. Ahora bien, la compasión resulta insuficiente en la medida en que guarda un momento de “resignación”, que comparte con el placer, en su carácter paliativo y entrega desmedida a la naturaleza, en su olvido de dar con las condiciones reales que provocan la injusticia del mundo, contribuyendo, con esto, a individualizar las causas del sufrimiento y abstrayendo al sujeto de su contexto de vida: “Al reservar la superación de la injusticia al amor al prójimo en su contingencia, acepta como inmutable la ley de la alienación universal que quisiera mitigar (...). No es la blandura, sino la limitación, lo que hace problemática la compasión: esta es siempre insuficiente” (2007, pp. 114-5).

Hay una tendencia que se inicia con la separación de razón y naturaleza, es esto lo que quieren enfatizar los frankfurtianos, la cual dio cabida a la emergencia de su contrario; es decir, al ser humano sumido en diversas formas de heteronomía. De este modo, el individuo, cuya dignidad radicaba en su voluntad autónoma, fue reducido al estatus de objeto. Así entonces, en su tendencia más extrema, sujeto y objeto se invierten; medio y fin se trastocan el uno en el otro. A este respecto, como lo sostiene Kosík en *Dialéctica de lo Concreto*:

En la economía capitalista se opera un cambio recíproco de personas y cosas, la personificación de las cosas y la cosificación de las personas. Se atribuye a las cosas voluntad y conciencia, es decir, su movimiento se realiza consciente y voluntariamente, y los hombres se convierten en portadores o ejecutores del movimiento de las cosas. La voluntad y la conciencia de los hombres se hallan determinadas por el movimiento objetivo de las cosas: el movimiento de las cosas se realiza a través de la voluntad y la conciencia de los hombres como mediación de un elemento *propio* mediador (1967, p. 211).

De esta inversión trataré en lo que sigue.

Los límites de la acción moral en la sociedad del “hechizo”

El cometido de este último apartado del capítulo es ahondar en los aspectos sociales y estructurales que, de acuerdo con los teóricos críticos, determinan al individuo y las directrices de su acción moral, puesto que es la veta marxista el abrevadero primordial de los análisis de la estructura social y su impacto en la subjetividad, un aspecto que reduce a su mínima expresión el campo del actuar independiente. Además, abre la posibilidad de destacar la importancia de la crítica de la economía política de Marx, así como del referente marxista, para los Elementos de filosofía moral negativa, y de mostrar un distanciamiento de las versiones que enfatizan sobremanera un supuesto alejamiento de este núcleo de pensamiento, en aras de una filosofía de la historia asentada en dar con la lógica destructiva del proceso civilizatorio de Occidente. Muy por el contrario, es preciso señalar que los elementos del pensamiento materialista retomados de Marx, hacen un conjunto crítico con el resto de las influencias encontradas en la Teoría Crítica. Así entonces, algunos elementos del pensamiento marxista se compaginan con categorías centrales de este paradigma, como la de razón instrumental, mostrando que los principios eficientistas se concilia con el principio de intercambio que da vida al capitalismo.

Como ya se viene adelantando en los dos “modelos” analizados previamente, el problema de la imposibilidad de la moral, tal como fue concebida, sobre todo, por el pensamiento de la Ilustración, es el de las limitantes para hacerla efectiva en la sociedad moderna, capitalista, en la medida en que a esta le son inherentes las formas de relación enajenadas, fetichistas y cosificadas. En este apartado se trata de mostrar cómo el trasfondo de la obturación de la vida moral es, precisamente, el hecho de que las interacciones estén mediadas por la “forma mercancía”, por el modelo de la relación de intercambio, lo cual provoca una posición pasiva e impotente con respecto a un mundo que se estructura y percibe de manera inexorable. Las interacciones modeladas por esta “forma”, están inmersas en una complicada trama social y contribuyen a su mantenimiento, de modo que las relaciones de opresión y explotación se perpetúan en configuraciones sociales ajenas a la voluntad autónoma de los individuos. A la referencia

social de este entramado conceptual, aunque hace alusión directa al “fetichismo de la mercancía”, Adorno lo llama “hechizo” y este consiste, señala, en la experimentación cotidiana de la hegemonía del todo (1992, pp. 342-3).

El problema que salta a la luz en estas consideraciones, en relación con los Elementos de filosofía moral negativa, es que en la sociedad moderna, tanto las acciones conscientemente instrumentales como aquellas que se orientan por un fin desinteresado o que tratan de resistirse a la opresión generalizada, terminan perpetuando el estado de cosas, puesto que el fenómeno de la dominación está extendido por toda la trama social, de modo que todos somos, en mayor o menor medida, partícipes del mismo, y esto crea uno de los grandes problemas que los Elementos de filosofía moral negativa enfrentan de manera más visible, el de la existencia de la libertad y la autonomía, como lo señala López de Lizaga (2011) en el caso particular de Adorno y recurriendo al concepto de “cosificación”.

La limitación de la acción consciente y autónoma se produce porque el sujeto no es dueño de sí, está extrañado, enajenado, con respecto a su relación con la sociedad y consigo mismo. El modo de existencia de la sociedad capitalista implica un sistema de relaciones cosificadas, la reproducción de la riqueza opera a través de una serie de inversiones, “fetichismo”, que ocultan el trasfondo social de la generación e intercambio de mercancías y esto tiene repercusiones en los planos objetivo y subjetivo de la organización del trabajo y de la sociedad entera. Como lo analicé en el Excurso sobre Juliette, estas condiciones de conversión del individuo en cosa a través de la universalización de la “forma mercancía”, por la cual se hace equivalente al ser humano con un objeto de canje, no solo hacen sumamente complicado perfilar el vínculo social en el horizonte del imperativo kantiano de la dignidad de la persona, sino que la existencia misma de la moral, en cuanto complejo de relaciones libres y conscientes, aparece sumamente debilitada. *Minima moralia* constituye una compilación de pequeñas muestras de esta situación, en las cuales se pone un dique a la constitución y ejercicio de la autonomía, en la medida en la cual los individuos se mueven, primordialmente, bajo criterios de supervivencia y adaptación, los cuales reflejan un estado regresivo en medio del desarrollo de la vida moderna.

El estado de “cosificación” universal se expresa, a nivel individual, en una actitud “contemplativa”, pasiva, con respecto del mundo y, a razón de esta, la ini-

ciativa de los individuos queda delimitada a la adaptación, al criterio de supervivencia. Además, se genera una percepción de impotencia en la incapacidad para vincular las acciones orientadas por algún objetivo con las determinaciones de la totalidad social; es decir, se produce una especie de ruptura, una escisión, entre intencionalidad y funcionamiento objetivo de la sociedad. Por otro lado, y con respecto a sus interacciones cara-a-cara, en la medida en que las relaciones están mediadas por la forma mercantil, el individuo aparece enredado en una red de relaciones humanas cosificadas, por las cuales todos los seres aparecen en calidad de medio, de objeto intercambiable y reemplazable, “fungible”. Estos fenómenos son consecuencia, como se tratará enseguida, de que la realidad en el capitalismo, se consolida, legitima y experimenta a modo de “segunda naturaleza”. En coincidencia con Marx y Lukács, Adorno concibe la “segunda naturaleza” como la separación entre sociedad e historia, lo cual genera la apariencia de un algo “primero”, inmediato y natural, de una pseudonaturaleza en las relaciones sociales, las cuales aparecen ante la consciencia cosificadas, cristalizadas (Adorno, 1991b, p. 119)⁴⁷. En este matiz del concepto de “segunda naturaleza”, Adorno resalta la cancelación de la historicidad de las relaciones sociales, las cuales, a pesar de ser actividad de los seres humanos, aparentan no poder ser intervenidas por su voluntad. Así, el teórico crítico sostiene: “Lo que realmente es *zései*, producto si no de los individuos sí al menos del complejo de funciones que constituyen, usurpa las insignias de lo que la conciencia burguesa considera como naturaleza y natural” (Adorno, 1992, p. 357).

Como es sabido, es Lukács quien reactivó la crítica al “fetichismo de la mercancía” realizada por Marx en *El Capital*, en un ejercicio de recuperación del papel céntrico que cumplía este elemento de análisis en la obra del pensador alemán y dio origen a todo un marco de interpretación que será decisivo para los frankfurtianos. Marx dedicó el Capítulo I de *El Capital* a esclarecer el

⁴⁷ La referencia a la categoría de “segunda naturaleza” es retomada por Adorno de la *Teoría de la novela*. De acuerdo con el teórico crítico, en esta obra, Lukács habla de la lógica de lo creado y perdido por el hombre, del mundo vacío de significado y alienado: el “mundo de la convención” (Adorno, 1991b, p. 119).

fenómeno del “fetichismo de la mercancía”. La mayor parte de la exposición de este apartado de su obra está dedicada al análisis de los mecanismos que subyacen a la generación de riqueza, la cual se expresa a través de una gigantesca acumulación de objetos intercambiables. En este desglose de la génesis del valor, Marx muestra la naturaleza dual de la mercancía: toda mercancía, según su “cualidad”, tiene un valor de uso –satisface deseos y necesidades–, así como, de acuerdo con su “cantidad”, posee un “valor de cambio”, puede canjearse por otras mercancías. El “valor de cambio” o simplemente “valor”, no es una cualidad inherente a la naturaleza de los objetos, sino una característica agregada, determinada por la cantidad de trabajo, “trabajo abstracto” o “gelatina de trabajo humano indiferenciado” (Marx, 2016, p. 47), implicada en su producción. El “valor”, en su forma de equivalente general, está representado por el dinero, el intercambiador universal que hace posible el canje de valores de uso diferentes.

Lo que parece interesar mostrar a Marx, en esta especie de preámbulo a la explicación del “fetichismo”, es que el “valor” no es otra cosa que una relación social, el símbolo de una propiedad social materializada en mercancías. El “valor de cambio” es “forma de valor”: no pertenece al “cuerpo”, al sostén material de la mercancía, sino que su objetividad es social. De manera que el “valor” se expresa, se “activa”, únicamente en la relación social de intercambio. El cúmulo de mercancías, la riqueza, es trabajo solidificado, objetivación de “trabajo vivo”; es decir: “El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías” (Marx, 2016, p. 48). No obstante, en el capitalismo opera una gran inversión de este estado de cosas.

El carácter fetichista de la mercancía proviene de su “forma de mercancía”, de la inversión de los procesos sociales gracias a los cuales esta deviene “valor”. Primero: el “valor” de los productos se hace objetivo, se realiza, a partir de la igualación de los trabajos humanos, una vez que estos se sintetizan como “trabajo abstracto”, esta operación de síntesis deja velada la especificidad del trabajo que subyace a la creación de dichos bienes intercambiables; así entonces, dicha abstracción crea la apariencia de que el “valor” está adherido a las mercancías, de que este les pertenece como si fuera parte de su composición natural. Segundo: las mercancías aparecen revestidas de “magnitud de

valor” como si este les perteneciera en propiedad, pero detrás queda el hecho de que la determinación de la magnitud es efecto de la cantidad, duración, del trabajo necesario para su producción; además, las magnitudes de valor parecen cambiar de acuerdo con su propia voluntad, resultando, de este modo, ajenas a las previsiones y actos de los sujetos implicados en la red de intercambio –como las alzas y bajas en precios–, el punto que se ha de destacar es que detrás de este fenómeno está la ley de regulación del “trabajo abstracto”, de la fuerza de trabajo. Tercero: aparece bajo la forma de una relación social entre mercancías, lo que es una relación entre productores, y en dicha relación entre cosas se efectivizan las determinaciones sociales de los trabajos, el “valor” de las cosas adquiere “realidad” solo en el proceso de intercambio (Marx, 2016, p. 88); se actualizan las “propiedades” de las cosas que incorporan los trabajos privados, el “valor de uso” únicamente se hace efectivo con la venta, no con el empleo de las cosas. Así entonces, lo que se pone de manifiesto es el primado de la relación entre mercancías que regula la relación social de fondo, la llevada a cabo entre los productores.

De este modo, el movimiento de los individuos aparece como un movimiento de las cosas, de las mercancías. La relación sujeto-objeto se invierte y los individuos se sienten controlados por sus creaciones. Esta apariencia objetiva de las determinaciones sociales del trabajo oscurece, “mistifica”, el hecho de que las mercancías son representantes de una relación social de producción porque: “hasta el presente todavía no hay químico que haya descubierto en la perla o el diamante el valor de cambio” (Marx, 2016, pp. 101-102). En este *quid pro quo*, lo concreto adquiere la “forma” de lo abstracto, lo derivado de lo primario. Lo que Marx hace es poner de relieve, precisamente, esta gran inversión. Así pues, en “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, Marx establece este proceso de la siguiente manera:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste, sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una

relación social entre los objetos, existente al margen de los productores (Marx, 2016, pp. 88-9).

El “valor”, como la ley de gravitación universal en el caso de la naturaleza, regula lo que pasa en la esfera social del intercambio de mercancías, mediante el equivalente general —el dinero— el cual representa o simboliza el “valor” de todas las demás mercancías. Lo que hace comunes a todas las mercancías, las universaliza, es que expresan “valor”: son la abstracción tangible del “valor”. Pero el “valor” no tiene existencia empírica, es una proyección dada en la práctica de los hombres, tiene un origen social. Con el “fetichismo” sucede igual que con la proyección religiosa, en ambos casos ocurre que las ideas y creaciones de los seres humanos se autonomizan y relacionan entre sí al margen de su creador, de ahí que Marx encuentre una similitud estructural entre teología y capitalismo, entre pensamiento mitológico y mundo mercantil. El fetichismo consistiría en esta inversión por la cual los productos del trabajo humano parecen adquirir objetividad y vida propia, cualidades mágicas. En este motivo puede leerse la expresión de la dialéctica de la Ilustración descrita por Horkheimer y Adorno, la compaginación moderna de elementos racionales y mítico-regresivos⁴⁸.

En el capitalismo es la “forma de mercancía” el modo general que adopta el trabajo humano, y las relaciones de unos hombres con otros se entablan como productores de mercancías, haciendo de esta la modalidad de socialización

⁴⁸ El “fetiche” designa lo hecho o producido por el hombre y a lo cual se diviniza; el “fetichismo”, por su parte, hace referencia al tipo de prácticas religiosas que median la relación de seres humano con dichos objetos. El término estaba al uso en la antropología de la época de Marx, así, según Bettini: “... en latín existe un término, *facticius*, con el que se indica el producto *fabricado*, derivado de un acto del *hacer (facio)*, en contraposición a lo que es *natural*” (2015, p. 131). Bettini (2015) señala, además, que el término pasó al portugués como *feitiço*, indicando lo que es *artificial*, en el sentido de lo que ha sido realizado a través de magia, y de ahí al francés como *fétiche*. El término se hizo popular a partir de que fue utilizado por Charles Des Brosses, junto a su forma sustantivada: *fétichisme* y *fétichiste*, para hacer referencia a la etapa más primitiva en la historia religiosa de la humanidad, en la cual prevalecía el culto de objetos o animales.

mediada por el interés la relación dominante (Marx, 2016, p. 74). Además, el “fetichismo” es inherente a la producción de mercancías, es esencial al modo mercantil de producción; en este sentido, no es únicamente una representación o forma “mistificada” de consciencia, sino la realidad fundamental del capitalismo, puesto que está arraigado en las relaciones sociales. La forma como se produce “valor” en la sociedad capitalista produce realidad, crea nexos sociales que se materializan y se nos presentan con cualidades objetivas. Pareciera, entonces, que la mercancía tiene “valor” por sí misma, que es una relación social que se sustrae a sus agentes, puesto que la materialización del “valor” oculta su génesis, no resulta visible, es algo opaco, es una “fantasmagoría”. Además, el “fetichismo” es una particular manera de organizar el vínculo social que normaliza el orden capitalista, de este modo, la sociedad capitalista tiene la apariencia de un “hecho natural” y ahistórico.

La pregunta de relevancia para los propósitos de este apartado es: ¿Quién es el sujeto aquí, los seres humanos o la mercancía? Marx afirma que es la mercancía, de modo que los seres humanos son sus funciones, meros guardianes del proceso de intercambio. En el capitalismo, las mercancías parecen tener vida propia, el “valor” parece pertenecerles por derecho propio y dictaminar el ritmo de la sociedad. Se impone el poder de los productos sobre los productores, es la mercancía lo que mueve a la sociedad, crea el tejido social y sus modos, así como regula la relación hombre-naturaleza. Así entonces, en el mundo de las mercancías no hay, propiamente, sujeto, subjetividad, voluntad autónoma, por el contrario, en el capitalismo dominan fuerzas abstractas y anónimas. Con este análisis crítico, Marx parece poner en entredicho una de las categorías centrales del discurso de la modernidad: el sujeto, sujeto al juego del mercado, en realidad no tiene capacidad de decisión.

En el Capítulo IV de *El capital*, Marx, al exponer la fórmula general del capital, habla del “sujeto automático”, del “valor” que se valoriza a sí mismo mediante la acumulación constante y creciente de “trabajo muerto”, de los productos terminados que ingresan en el proceso de intercambio y cuyo epítome ficcional es la producción de interés, la cual oculta el mecanismo de la generación de plusvalía que le subyace. Es esta la instancia que gobierna la realidad, teniendo los individuos de carne y hueso el papel de “custodios” de su funcio-

namiento⁴⁹. Del mismo modo, en el Capítulo II, “El proceso de intercambio”, Marx señala que los miembros de la sociedad son solo “máscaras” o “personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente” (2016, p. 104). De este modo, las mercancías definen roles para intercambiarse, puesto que no pueden hacerlo por sí mismas; las mercancías han expropiado la voluntad de los individuos y determinan las acciones de sus guardianes (Marx, 2016, p. 103).

En *Historia y consciencia de clase*, Lukács profundizó en el “fetichismo” mediante el concepto de “cosificación”, al que presentó en calidad de factor “estructural” del capitalismo (Lukács, 1969, p. 89). La “cosificación” muestra como una relación entre cosas –mercancías–, lo que son relaciones sociales, y tiene tanto una manifestación objetiva como un comportamiento subjetivo que están en correspondencia. En el capitalismo, la “forma mercancía” se convierte en el modo operativo dominante, no reductible al ámbito de la producción, sino determinante de todas las manifestaciones de la vida moderna; esta “forma” ha penetrado y moldeado todas las expresiones de la vida social, les es constitutiva, es la “forma universal de configuración de la sociedad” (Lukács, 1969, p. 91).

En el plano objetivo sucede que el mundo de las mercancías y sus relaciones de intercambio se comportan de acuerdo con las leyes del mercado, las cuales han llegado a cristalizarse; ante los individuos, las mercancías irrumpen como un mundo de cosas que se relacionan entre sí según su propia lógica. Estas leyes aparecen desprendidas de los individuos y como fuerza autónoma que los domina, como “segunda naturaleza”. En el plano subjetivo, la actividad del trabajador se objetiva como cualquier otra mercancía y está sometida a leyes y procesos que le son ajenos; de modo que el trabajo adquiere autonomía con

⁴⁹ Por eso no es del todo preciso hablar de “dominados” y “dominadores”, aunque hay clases que gestionan el capital y se benefician más que otras. Del movimiento de la mercancía somos partícipes todos, aunque, ciertamente, en distintos niveles, de modo que no hay exterioridades absolutas. No es que la división de clases, la lucha de clases y la dominación no existan, es, más bien, que estas parecen ser manifestaciones fenoménicas de la misma operatividad del capital.

respecto al trabajador, este se extraña de su propia actividad, la percibe a manera de algo que lo domina y tiene una funcionalidad independiente.

Ambos procesos ocurren debido a la síntesis del trabajo o “trabajo abstracto”, como se ha visto con Marx, de la cuantificación del tiempo socialmente necesario para la producción de una mercancía que deja de lado lo cualitativo, tanto en el trabajo como en la cosa producida. Para Lukács, la administración a la que es sometido el trabajo en el capitalismo ha sido fruto de un largo proceso de racionalización, de una abstracción que reduce al trabajo al cálculo racional. Mediante esta racionalidad se lleva a cabo una descomposición de la organicidad del producto del trabajo: se parcializa la actividad del trabajador de manera que este ya no percibe su producto en su totalidad. Además, el trabajador es presa de una actividad mecánica, el cálculo productivista relega las peculiaridades del trabajo al considerarlas en calidad de obstáculos para la eficiencia, de modo que todo lo subjetivo y cualitativo se proscribe como una muestra de error. De este modo, de acuerdo con Lukács, el trabajo aparece como actividad cristalizada y conclusa que se opone al sujeto productor. Ahora bien, la parcialización del proceso productivo fragmenta subjetivamente al trabajador, al dividir sus aptitudes y capacidades según las exigencias del cálculo productivista; la imposición del principio “calculístico” del trabajo desagarra internamente a los individuos.

Así pues, según el filósofo húngaro, con la división del trabajo se origina, también, el sujeto desgarrado, escindido. El trabajador se convierte en una pieza de la totalidad del proceso productivo, sometido a leyes mecánicas de producción que funcionan al margen de su voluntad; subordinado a un conjunto de leyes mecanizadas en beneficio del logro de la meta eficientista que tiene el efecto de negar su propia actividad, la cual deviene, por esta razón, “contemplativa”. Los individuos se convierten en entes pasivos y “carentes de voluntad”, en relación con un proceso total de funcionalidad autónoma, así surge: “La actitud contemplativa ante un proceso de leyes mecánicas y que se desarrolla independientemente de la consciencia, sin influencia posible por una actividad humana, proceso, pues, que se manifiesta como sistema cerrado y concluso.” (Lukács, 1969, pp. 96-97). De este modo, este sujeto fragmentado parece definirse por la siguiente dualidad: por un lado, está inmerso en una dinámica que exige la objetivación cosificante de su actividad como mercancía, por otro lado, asume

ante esta situación una actitud pasiva, contemplativa, de un proceso que percibe ajeno a su voluntad (Lukács, 1969, p. 184). Así entonces, pasividad, contemplación y pensamiento de la inmediatez parecen ser los atributos del sujeto generado en el marco del capitalismo. Aunque esta situación se vive de manera distinta entre los grupos y clases, de modo que mientras la burguesía se mueve en la ilusión de tener alguna incidencia en el proceso, el proletariado padece su cosificación de manera plena y sin aparente escapatoria. Además, la “segunda naturaleza” (1969, p. 141), el estado de cristalización del mundo social por el cual este se consolida como una esfera autónoma e inmutable, ha pasado, como todo proceso en la modernidad, por el rasero de la racionalización. Si antes la impotencia del individuo ante el mundo exterior era atribuida al poder inmenso de una serie de fuerzas ciegas, hoy este mundo es explicado por la racionalidad científica y filosófica.

La condición cosificada del mundo capitalista tiene efectos en la totalidad social y en la percepción del mundo, sentido de realidad, de los individuos, ha modificado su experiencia, su vivencia del mundo. De acuerdo con Lukács, el ritmo del trabajo en el capitalismo ha hecho predominante el tiempo medible, cuantificable, como en el modelo de la física, la sucesión de cosas iguales produce la monotonía y repetición, hace de la vivencia del tiempo algo homogéneo y ya no la sucesión de instantes cualitativamente distintos. La objetivación de la que es presa la fuerza de trabajo escinde la personalidad total del individuo, la parcializa y hace que la actitud contemplativa se traslade a la vida misma de los seres humanos, quienes se perciben a sí mismos como parte de un engranaje sustraído a su control. Finalmente, esta abstracción del individuo de la sociedad y su funcionamiento, así como de sí mismo, se extiende a la comunidad que unía a los individuos en el proceso de producción orgánica, sometiéndolos a trabajos parcializados que los separan de los demás (Lukács, 1969, p. 97). Se constituyen, entonces, en átomos aislados unidos por los requerimientos del funcionamiento del mecanismo de trabajo que se erige en el principal mediador de sus relaciones sociales. Este es el diagnóstico general de la sociedad moderna realizado por Lukács.

Tanto los desarrollos de Marx sobre el fetichismo de la mercancía como el análisis de la cosificación en Lukács, tienen antecedentes en las consideraciones

sobre la enajenación vertidas en los *Manuscritos de economía y filosofía*. En el Primer Manuscrito, Marx describe tres modos de enajenación: “respecto de la cosa”, “respecto de sí mismo” y “respecto de su ser genérico”. La “enajenación respecto de la cosa” consiste en la relación de extrañamiento del trabajador en relación con los objetos que produce, puesto que es víctima de su despojo. La cantidad de objetos está en relación inversa al valor del trabajo del obrero. De igual modo, el control del trabajador sobre sus productos disminuye a medida que estos crecen en complejidad y diversidad (Marx, 1993, p. 110).

La segunda forma es la “enajenación respecto de sí mismo”: en cuanto el trabajo es externo al trabajador, constituye un acto de autonegación y no el despliegue libre de su energía física y espiritual. Así entonces, el obrero experimenta su trabajo a manera de “trabajo forzado”, en la medida en que el trabajo no es suyo, es de otro, no le pertenece. Finalmente, la “enajenación respecto de su ser genérico” radica en que la actividad del hombre no discurre libre y conscientemente, lo cual constituye la diferencia específica del ser humano. Para el obrero, el trabajo es solo medio de mantenimiento de la existencia vital y no creación de un mundo propio; es decir, de un universo natural, material y simbólico en plena posesión del ser humano y en el cual pueda reconocerse como sujeto creador. El análisis que Marx efectúa del fenómeno de la enajenación es más minucioso, este se extiende hacia el extrañamiento del hombre respecto del hombre: del trabajador con relación al no trabajador. En el Tercer Manuscrito el estudio se prolonga hasta dar cuenta de la producción de necesidades: el refinamiento de unas en menoscabo de otras. Este fenómeno limita el arribo del trabajador a una existencia humana, tal como se muestra en la segunda forma de enajenación abordada en el cuerpo de este texto. Ahora bien, en el apartado mencionado, Marx también trata ampliamente del epítome de la enajenación, su manifestación totalizante en el dinero (1993, p. 170).

El dinero es el Dios verdadero del capitalismo, en este superpoder se sintetiza la condición enajenada del trabajador dentro del modo de producción capitalista. El dinero, la “fuerza *galvanoquímica* de la sociedad” (Marx, 1993, p. 183), según el análisis marxiano: proporciona una identidad al hombre, puesto que se es lo que se puede conseguir mediante el poder de compra; define las cualidades estéticas, morales e intelectuales de los seres humanos; invierte el valor de las

personas y de las cosas; configura las relaciones humanas: las une y las desune, “obliga a besarse a aquello que se contradice” (Marx, 1993, p. 185); realiza deseos y los produce y hace efectivas las vocaciones o las trunca. Así, sostiene Marx: “La fuerza divina del dinero radica en su esencia en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el poder enajenado de la humanidad” (Marx, 1993, p. 183).

El trabajador se enajena de su trabajo, el cual pertenece al burgués que lo paga. A raíz de este acto, parte del ser del trabajador queda objetivado y se desprende de él mismo enfrentándosele como algo extraño y hostil. Para Marx, la enajenación es resultado de la división del trabajo, pero no es exclusiva de esta actividad, sino extensiva a toda esfera de relación del hombre, tanto consigo mismo como con respecto a los demás. Esta condición humana divisa, desgarrada, descrita en los *Manuscritos*, es el dibujo a trazos del *quid pro quo* implicado en el “fetichismo”, así como la escisión descrita en el proceso de “cosificación”. Al asumir este núcleo crítico marxiano y lukácsiano, los frankfurtianos extienden el análisis hacia matices muy particulares de la interacción, la configuración de la objetividad social, así como de los mecanismos de control de la subjetividad, en el marco de las sociedades avanzadas de su tiempo. Así entonces, la toma de consciencia plena y autodeterminación del sujeto se ven profundamente disminuidas por la percepción fetichizada de la realidad social, por *mor* de la cual esta se concibe en calidad de “segunda naturaleza”. Además, con el predominio de la “forma mercancía” todo, seres humanos y resto de la naturaleza, así como las relaciones entre todo lo vivo, se producen con la lógica cuantitativa del intercambio de equivalentes y la reemplazabilidad, relegando a un segundo plano los aspectos cualitativos de las personas y las cosas.

La percepción del mundo social como “segunda naturaleza” y la “fantasmagoría” del mundo de las mercancías, fenómenos desprendidos de las relaciones de producción que les subyacen, Horkheimer (2008a) los explica en “Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales”. Según el teórico crítico, la representación de diversos fenómenos sociales, tanto directamente económicos, como sus derivaciones políticas y culturales, a saber: la guerra y la paz, las fluctuaciones del mercado, las contrataciones y los despidos, las crisis económicas, son experimentadas como fuerzas naturales

—como terremotos y epidemias—, y están desconectados, por completo, de la real incidencia de las decisiones de los individuos. Así entonces, el sujeto, prácticamente desubjetivado, se mueve inercialmente en un contexto de confusión y “ceguera”, dominado por el mecanismo económico. Es, del mismo modo, Horkheimer quien, desde sus tempranas reflexiones en el ensayo “Materialismo y moral”, daba cuenta de esta situación cuando señala que la conciencia de la autonomía ganada por el sujeto con la transición de la Edad Media a la modernidad es abstracta porque:

la manera en que cada uno, mediante su trabajo, codetermina la trayectoria de la sociedad global, y a su vez es influido por ella, permanece totalmente a oscuras. Todos participan en el buen o mal desarrollo de la sociedad global y, sin embargo, este aparece como un suceso natural (Horkheimer, 1988b, p. 110).

En la sociedad totalmente socializada, aquella que no tolera nada fuera, opera una gran inversión entre sujeto y objeto, se trata de una forma de “totalidad operante” (Corona, 2008) por la que los individuos quedan atados a una red de poder sobre la que prácticamente ningún control les es dado. Esta relación de un sujeto desubjetivado y una realidad social naturalizada, tiene efectos en una actividad ciega; ausentes puntos localizables de deliberación y determinación realmente autónoma, es prácticamente imposible vislumbrar qué movimientos e intencionalidades resultarán efectivos en el mundo. En una reflexión sobre la relación entre acción y acierto (conseguir lo bueno) en el marco de las reflexiones de filosofía moral de Adorno, Menke (2011) señala cómo al apuntar su análisis hacia el sujeto productor de verdad y acciones certeras; es decir, al realizar su crítica al sujeto ilustrado, Adorno pretende dar cuenta de que el sujeto no acierta, de que sus acciones no producen el bien, de ahí la invocación a lo absurdo (por ejemplo, en la literatura de Kafka). De este modo, el “no cabe la vida justa en la vida falsa” hace ver que el acertar depende de la organización social y en la sociedad capitalista no empata la pretensión subjetiva con el logro positivo de la acción. Horkheimer, en “Materialismo y moral”, muestra las incidencias de dicho desfase en el origen de una cadena de sufrimiento, cuya erradicación parece inasible a cualquier decisión racional y engarza dichas reflexiones

con la emergencia de los índices de sufrimiento de lo vivo experimentados en el capitalismo (Horkheimer, 1988b, pp. 109-110).

La condición “contemplativa” del sujeto es fomentada por las industrias culturales. Las industrias culturales animan la autopercepción de pasividad e impotencia, la visión del mundo en tanto “destino” y estructura inexorable (Adorno, 2007) **reduce** al sujeto al papel de receptor de mensajes, además, bajo su influjo, sentidos e intelecto experimentan un recorte, negando el papel activo que Kant había atribuido al entendimiento y la razón. De igual modo, la forma de la “industria cultural” está hecha para promover una experiencia aletargada y monótona que no rompe con la mecánica del espacio de producción en el trabajo, sino que constituye su más plena continuidad, no hay, pues, verdadera ruptura entre trabajo y tiempo libre (Marcuse, 1998). Finalmente, en el plano del contenido, la “industria cultural” induce conductas normalizadas e impulsa el consumismo a través de etiquetas de ascenso social y fomento de la singularidad, aspectos que funcionan a modo de paliativos contra el malestar generado socialmente. Necesidad, deseo, anhelos, percepción de sí y experiencia con el mundo quedan atados a un estricto control estadístico y publicitario, en el que converge el ser humano, únicamente, como índice del cálculo empresarial y político.

La inmanencia, repetición y ciclo mitológico, de los que la Ilustración pretendió librarse, albergan las tendencias inerciales a la adaptación y autoconservación de los individuos, se convierten en los móviles centrales del accionar individual, maniatando, entonces, la emergencia de un estado de cosas que implique una ruptura real con lo dado, en el que el individuo pudiera llegar a serlo en realidad, puesto que según lo enuncian Adorno y Horkheimer en “Concepto de Ilustración”: “la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, renunciado así a la esperanza” (Adorno, 2007, p. 42).

En la sociedad del “hechizo”, además, la individualidad misma se ha vuelto objeto de mercadeo. Como ya se indicó de la mano de Lukács, el individuo se escinde, objetiva parte de su Actividad en mercancía que se oferta, pero Adorno da cuenta de una reificación total de la misma individualidad, el individuo inter-

cambia su singularidad en el mercado, de modo que si esta fue en algún tiempo un nicho para la conciencia crítica y resistencia a los poderes establecidos, como insiste en sostenerlo este teórico crítico, en su punto extremo de extrañamiento, el individuo se divide y da origen a la “pseudoindividualidad”, haciendo de su diferencia un objeto que ofrece como un bien más en el mundo de las mercancías⁵⁰. Esta producción en serie de pseudoindividualidades tiene efectos en la “neutralización de lo trágico”, como lo refiere Marcuse (1998) en *El hombre unidimensional*, aquello que se opone y resiste, precisamente, en su individualidad, es asimilado, subsumido, al funcionamiento del capitalismo.

De acuerdo con los frankfurtianos, la sociedad de la primera mitad del siglo xx se caracteriza por una sobreimposición de lo universal sobre lo particular, en razón de la cual el “principio de individuación” resulta, en realidad, en meras copias de una identidad estandarizada. El colectivo totaliza la individualidad, al subsumir sus diferencias e imponer su dominio impersonal mediante los procesos de explotación del trabajo, así como de la cooptación de la subjetividad mediante los aparatos ideológicos y la represión de la vida impulsiva, asimilada con la materialidad de la “primera naturaleza”. Si bien el concepto de individuo nace con la sociedad burguesa asociado a la libertad y creatividad, a raíz de su liquidación por las formas totalitarias, abiertas o encubiertas, si en otro tiempo este fue definido por su irremplazabilidad, se vuelve cada vez más idéntico al resto de los seres humanos. Bajo la ley de la identidad, seres animados e inanimados, por igual, se vuelven objeto de cambio: equivalentes y reemplazables. Así lo deja ver Adorno en “Desolladero” de *Minima moralia* (2006b, p. 241), donde sostiene que ya nada posee valor en sí mismo, en la sociedad moderno-capitalista también la muerte se ha desacralizado, puesto que todo lo que parece puede ser fácilmente sustituido por algo más.

⁵⁰ Así queda de manifiesto en el fragmento “Payaso Augusto” de *Minima moralia*: “En medio de las unidades humanas estandarizadas y administradas, el individuo continúa existiendo. Incluso está bajo protección y adquiere el valor de un bien de monopolio. Pero la verdad es que no tiene otra función que la de su propia singularidad, no es más que una pieza de exposición, como los fetos que antaño suscitaban el asombro o la risa de los niños” (Adorno, 2006b, p. 140).

Los efectos de la pérdida de la individualidad son experimentados a ciegas por los individuos debido al fomento de una “ilusión subjetiva”. La sociedad capitalista induce la competencia real entre individuos aislados, aparentemente no modelados ni constreñidos por la totalidad. La ilusión democrática liberal, con su discurso de los derechos centrados en el individuo, contribuye también a esta farsa, puesto que: “Desenmascarar la propia identidad como no existente e ilusoria impulsaría fácilmente a la desesperación objetiva de todos a convertirse en subjetiva, privándoles así de la fe que les inculca la sociedad individualista: que ellos, los individuos, son lo sustancial” (Adorno, 1992, pp. 309-10). En este sentido, Horkheimer llegó a pensar en una especie de “antropología negativa”, constituida a partir de la “ajenidad”, que daría cuenta del modo de existencia de los seres humanos dentro del modo de producción capitalista. Así entonces, en “Egoísmo y movimiento liberador”, Horkheimer (2008c) habla de la forma “monádica”, aislada, de la relación humana, cooptada por el modelo mercantil, la cual se produce en medio de una intrincada red de mecanismos sustraídos a la voluntad autónoma, pero que el sujeto experimenta como efecto de sus decisiones. A esto se refiere Adorno cuando señala (1992, p. 263) que el individuo experimenta la libertad y la no libertad a un tiempo.

Mientras que Lukács (1969), refiriéndose a Marx, da cuenta del modelo álgido de fetichización del capital en la producción de interés, por la que este llega a la apoteosis de la apariencia de valorizarse a sí mismo, e implícitamente orienta la mirada hacia el perfil humano subyacente a dicha actitud, el del especulador. Adorno recurre a la imagen del avaro moderno a fin de mostrar las tonalidades de las relaciones mercantilizadas sometidas al cálculo minucioso de equivalencias. Es en *Minima moralia*, en el fragmento “Le nouvelle avare”, que podemos encontrar este motivo:

En nuestra época, el avaro es aquel para quien nada es demasiado caro cuando se trata de él mismo y sí lo es cuando se trata de los demás. Piensa en equivalencias, y su vida privada toda está regida por la ley de dar siempre menos de lo que se recibe, pero siempre lo bastante para poder recibir. En toda benevolencia que pueda mostrar se deja notar la consideración: “¿es esto necesario..., ¿es preciso hacer esto?”. Su nota más distintiva es la prisa por corresponder a las atenciones

recibidas a fin de no dejar hueco alguno en la cadena de intercambios que determina sus gastos (Adorno, 2006b, pp. 38-9).⁵¹

La “forma mercancía” extendida a la totalidad de la vida social hace de los seres humanos mercancías, objetos de mercadeo, y de las relaciones humanas vínculos de equivalencias mercantiles. La “frialidad” acompaña estos procesos de cosificación, relegando el sentimiento y la empatía a favor del interés y la autoconservación, imperativos en la sociedad capitalista de la competencia. El modo cosificado como el individuo percibe la realidad denota una “pérdida de la experiencia”, una ceguera e insensibilidad ante el estado de dominación, prácticamente total, en el que discurre la vida de los seres humanos en el mundo administrado, operando en el sujeto un olvido de la naturaleza⁵². En la sociedad contemporánea, el individuo se adapta, la sociedad le ofrece paliativos para el sufrimiento sistémico: a través de la psicología funcional y de la “industria cultural”. La capacidad sensorial y de juicio son disminuidas hasta los límites de la percepción estereotipada del mundo y todo ello impacta a la posibilidad de escapar o romper con el círculo mítico en el que pervive la sociedad capitalista.

El pensamiento de Marx y Lukács no es un enfoque exclusivamente económico, ambos pensadores explican relaciones sociales en el universo de lo que Karel Kosík (1967) llama “pseudoconcreción”: el ámbito de la cosificación y enajenación que permean la vida cotidiana y diseña la percepción común en su inmediatez, evidencia y discurrir regular, se trata de una realidad que adquiere la apariencia de lo natural e independiente. Este es el mundo del comercio y la manipulación de objetos, de la realidad cristalizada que encubre el vínculo social que la origina. Como puede notarse, este concepto es muy similar a la noción de “fetichismo” en Marx y “hechizo” en Adorno. En esta realidad hechizada prevalece el principio utilitario sobre la autonomía de la voluntad. En este

⁵¹ Otros fragmentos de *Minima moralia* configurados en este tenor son: “Propiedad reservada”, “Lejos del fuego”, “Subasta” y “Vicepresidente” (Adorno, 2006b, pp. 42, 60, 61, 124-126, 134-135).

⁵² Abordaré las nociones de “frialidad” y “experiencia” en el apartado: “Reconfiguraciones del sujeto moral desde la filosofía moral negativa”.

sentido, hay una colonización del mundo de la vida por la “forma mercancía”. La operatividad del valor cosifica, intensifica y reproduce lo muerto, a costa de lo movido y diferenciado, de lo vivo. A través de los conceptos de extracción marxista: enajenación, fetichismo y cosificación, los frankfurtianos elaboran un diagnóstico sobre el estado de la subjetividad en la sociedad moderna, capitalista. En esta sociedad, el individuo aparece anulando en su actividad y receptivo ante los embates de la totalidad social que se configura como “segunda naturaleza”. El vínculo se hace predominante utilitario y cosificante, tanto con respecto al mundo natural y social como a la relación del individuo consigo mismo. En el “hechizo” se reduce la actividad a estados adaptativos y de supervivencia en medio de la racionalización de la vida moderna.

Si embargo, este diagnóstico no mueve a los teóricos críticos a la desesperanza. Si bien el ejercicio crítico, dialéctico negativo, no se aposenta en la promesa de futuros conciliadores, sí que lo hace en un atisbo de la esperanza, sin garantías, de que el estado de barbarie vigente no tenga la razón última. Como se ha venido apuntalando en este libro, acorde con su sentido de la negatividad, el lugar desde el que Adorno habló fue, fundamentalmente, el de la renuencia a emitir pronunciamientos de mundo programáticos, así como descripciones afirmativas de estados de cosas futuros. De modo que Adorno practicó la teoría enfocando la lente en lo enajenante, distorsionado e irracional que truncaba la ruptura con la aplastante realidad vigente. Pero la Teoría Crítica tampoco renuncia a testificar en los restos de subjetividad, esta aparece en los “residuos” del proceso histórico que, en sus efectuaciones de violencia, opresión y exclusión, en las zonas de la subjetividad irreconciliada que provoca su impronta coercitiva, desdice su propia racionalidad (Adorno, 2005, p. 316). Así entonces, parece ser que entre más atenta lo universal contra lo particular, más endeble vuelve su identidad, de modo que la violencia también acciona contra ella misma, aunque Adorno reconoce que no se tiene la certeza del resultado último de este efecto. El momento mítico del progreso radica en que este sucede, en parte, por encima de las cabezas de los seres humanos, pero la totalidad esclerotizada, cristalizada, no es incontestable, en tanto algo hecho por los individuos. Para Adorno, habría briznas, restos de no identidad, de individualidad no completamente sofocada por el principio de intercambio, en algunas

expresiones del arte, como la música de Beethoven, según lo enuncia en *Dialéctica negativa* (1992, p. 303), o la música atonal, de tanto peso para el desarrollo de la filosofía adorniana, en cuanto a la exploración de formas de experiencia rupturistas mediante una modelación no-idéntica del sentido de realidad.

¿Habrá posibilidades de no-identidad también en algunas expresiones cercanas a la moral? La libertad positiva sería posible solo fuera del “hechizo” y la libertad negativa, la resistencia, la única posibilidad efectiva de trabajar para escapar de él (Adorno, 2019b, 341). Adorno sostiene que Kant deja esta tensión en claro, a su manera, en el problema irresuelto de las antinomias: la libertad es el atributo que define a la Humanidad, pero no podemos encontrarla en el mundo empírico; es solo una idea, un postulado sin realidad sustancial. Aunque el acento de los Elementos de filosofía moral negativa está puesto en los obstáculos para la génesis de un sujeto moral, en concordancia con su idea de no caer en posiciones de clausura absoluta y mantener la dialéctica realmente abierta, los frankfurtianos dan cuenta de algunas expresiones mínimas de vida moral mediante algunas imágenes de resistencia que podemos encontrar, medularmente, en *Minima moralia*. No es parte de los propósitos de este libro detenerme en ellas, en cambio, haré algunas aproximaciones a una respuesta de la cuestión planteada, siguiendo el hilo argumental de este libro, en el apartado: “Reconfiguraciones del sujeto moral desde la filosofía moral negativa”.

III

Violencia contra lo “débil”: vulnerabilidad y diferencia

Para los frankfurtianos, la violencia es inherente a la operatividad de la sociedad moderna y su movimiento histórico, es una consecuencia de los principios de la racionalidad que sustenta el proceso de construcción de la subjetividad del individuo moderno. En este sentido, el quehacer de la Teoría Crítica puede verse desde el ángulo de una crítica a los despliegues de la violencia en múltiples planos específicos. En la dimensión que me interesa explorar en los siguientes capítulos, la violencia tiene que ver con las dinámicas de opresión, represión y, en su versión más extrema, aniquilación de lo “débil”, considerado en su vulnerabilidad y diferencia.

Este tercer capítulo del libro está dedicado a analizar la violencia contra lo “débil” en el marco de las reflexiones de filosofía moral negativa. Como lo comenzamos a ver en el capítulo anterior, el propósito de los Elementos de filosofía moral negativa fue exhibir los hilos explicativos del dismantelamiento del ideal moderno-ilustrado de sujeto o “sujeto soberano”; es decir, hacer una pesquisa a fin de dar con los mecanismos objetivos y subjetivos que, en su momento, pusieron en crisis el proceso de emergencia de una subjetividad autónoma. Correlativas a estos análisis surgieron algunas líneas de investigación que perfilaron una serie de esquemas explicativos de algunas formas de violencia en contra de lo “débil” (vulnerable y diferente), que condujeron a la presentación de un perfil de sujeto caracterizado por un “debilitamiento del Yo” y daño de la subjetividad. De esta manera, las reflexiones de los teóricos críticos en este

tenor, a un tiempo que dieron cuenta de las tensiones del proyecto moderno-ilustrado de sujeto, abordaron los factores psico-sociales que estaban detrás del surgimiento de individuos tendientes a desarrollar disposiciones autoritarias y sumisas, limitados experiencialmente.

La constelación que los teóricos críticos abrieron a raíz de sus investigaciones sobre el antisemitismo y el prejuicio, conducen a las líneas explicativas de los rasgos del individuo potencialmente autoritario, en cuanto estos funcionan como un sostén de múltiples formas de violencia en contra de lo vulnerable y diferente. El argumento que se presenta en este lugar está circunscrito a la posición crítico-materialista de Adorno, la cual se sostienen en la idea de que la crítica de la tradición filosófica –de las formas de pensamiento– se correlaciona con los análisis de la sociedad, en este caso, con los mecanismos psico-sociológicos de la violencia en contra de lo “débil”. De acuerdo con Adorno, la tradición filosófica no pueda concebirse al margen de la crítica de la realidad social: “Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (1969, p. 149)⁵³. Con esta idea en mano es posible, entonces, comprender las reflexiones de filosofía moral negativa como un correlato de sus trabajos acerca de los individuos con disposiciones a desplegar formas de violencia en contra de seres, individuos y grupos vulnerables, haciendo inoperante cualquier división entre sus investigaciones sociológicas, “empíricas”, y sus reflexiones filosóficas.

Dicho lo anterior, en este tercer capítulo realizo las siguientes tareas: analizo la noción de “debilidad” en relación con la vulnerabilidad y la diferencia, a propósito de esta labor, me adentro en algunos elementos teóricos y contextuales en los que se circunscriben las investigaciones de los frankfurtianos a propósito de la violencia contra lo “débil”. Además, muestro el puente entre los Elementos de filosofía moral negativa y las investigaciones sobre la violencia contra lo vulnerable y diferente, para lo cual incursiono en la dialéctica civilización-

⁵³ Gillian Rose, en *The Melancholy Science* (1978), encuentra en la filosofía de Adorno que los argumentos tomados de la tradición filosófica son transformados en principios de crítica social, en la forma de quiasmos. Mediante estas figuras, sostiene, Adorno muestra que el dominio del sujeto y la abstracción, en el plano teórico, tienen equivalencias en el dominio y los principios de abstracción de la sociedad.

barbarie y sus expresiones particulares en la dialéctica autonomía-heteronomía, así como la correlación que estas dialécticas guardan con categorías socio-psicológicas como las de “subjetividad dañada” y “debilitamiento del Yo”. Asimismo, me adentro en las investigaciones de violencia en contra de lo “débil”, muestro las condiciones generales de la racionalidad totalitaria y su vínculo con el exterminio masivo de lo diferente y vulnerable, la operatividad social de este tipo de violencia y algunos esquemas característicos del sujeto con perfil autoritario. Finalmente, elaboro un análisis de lo que llamo “imágenes dialécticas de la violencia contra los vulnerables”.

“Debilidad”: vulnerabilidad y diferencia

En la Teoría Crítica, la crítica de la violencia es transversal a la crítica de la modernidad. En este apartado se trata de llevar esta crítica a la especificidad de la violencia en contra de lo “débil”, para lo cual es preciso hacer una breve incursión por el entendimiento de los teóricos críticos sobre la violencia, así como por el concepto de “debilidad” y sus manifestaciones como vulnerabilidad y diferencia, sus expresiones sociales y la circunstancia que rodea las reflexiones de los frankfurtianos en este tenor.

Para los teóricos críticos, la violencia es entendida como dominación de la naturaleza, entendiendo por naturaleza todo lo que tiene vida: seres humanos, naturaleza en su significado común y demás especies animales. Las expresiones de la violencia son la opresión, represión, explotación y aniquilación o exterminio. Los despliegues de la violencia tienen una componente tanto subjetiva como objetiva, aunque en los estudios sobre el autoritarismo y el prejuicio el análisis esté concentrado en las disposiciones de un tipo de “personalidad” o “carácter”, estos tienen el referente de la mediación social, de modo que la noción de violencia no nos lleva a un planteamiento psicologista. La violencia sería efecto de un modo de subjetivación enmarcado en una determinada formación social y no una componente antropologizada o adjudicable a una supuesta esencia o naturaleza humana.

Para los frankfurtianos, lo “débil” es identificado con todo aquello que no se ajusta al principio de identidad que sostiene la sociedad moderna, lo que está

más allá, se resiste o es excluido de la racionalidad hegemónica o de los principios económicos, políticos y culturales que ordenan la realidad establecida. En la Teoría Crítica, lo “débil” hace referencia a una condición de vulnerabilidad ontológica y/o social (económica, política y/o cultural) de exposición al daño que, ontológicamente, refiere a una condición compartida de todo lo vivo, pero que también puede responder a una situación causada por circunstancias sociales específicas, lo que Butler (2006) ha llamado “vulnerabilidad diferenciada”. Asimismo, lo “débil” está relacionado con la condición de diferencia, no identidad o extrañeza de seres, individuos y grupos. Su diferencia y vulnerabilidad expone a lo “débil” a la hostilidad y agresión (“daño” o sufrimiento). Como lo señalé previamente, lo “débil” no alude solamente a personas o seres humanos, “débil” es también la naturaleza, en su significado usual, y “débiles” son también las especies animales no humanas. En este sentido, de la Teoría Crítica se prolonga una reflexión que atañe a la violencia contra la naturaleza y los animales no humanos.

En el marco de sus estudios de corte más sociológico y de acuerdo con la jerga de la investigación social al uso, los teóricos críticos usaron el concepto “minoría” para hablar de individuos y grupos desempoderados o desventajados estructuralmente, los cuales, en el estado de normalización social, se definían y/o actuaban al margen del espectro de tendencias uniformizantes hegemónicas y/o bien poseían alguna característica identitaria “extraña” con respecto a grupos e identidades dominantes, por estos motivos eran vulnerables a ser convertidos en objeto de alguna forma de violencia; se trata del equivalente sociológico de lo “débil”. El tema se hace presente, pues, como parte de la dialéctica universal-particular que constituye la coordenada central de los Elementos de filosofía moral negativa.

La tesitura de los análisis de la Teoría Crítica, en el rubro que nos ocupa, está centrada en dar cuenta del sujeto que violenta lo diferente y de su proceso de constitución, no tanto en los individuos y grupos violentados. Esta perspectiva de análisis proporciona pistas para pensar en una Teoría Crítica que adelanta a la concepción de la “minoría” no como un individuo o grupo sustancializados, con

un conjunto de características que confieren a su portador inferioridad y desventaja –cuantitativa y/o cualitativa– como si estas fueran atributos esenciales, sino como un elemento relacional, efecto de una acción de atribución y relativa a un contexto. Aunque podemos pensar en marcadores de diferencia y/o desproporción cuantitativa, por los cuales se han constituido procesos de minorización de individuos y grupos de una larga historia, que han llegado a ser estructurales y hacen aparecer a algunos grupos minoritarios como si su vulnerabilidad y desventaja fuera causada por una incapacidad objetiva, tal como sucede en el caso de las mujeres y algunos grupos étnicos. Asimismo, es más preciso hablar de “grupo minorizado” a fin de evitar la impresión de un esencialismo que no corresponde con la posición de la Teoría Crítica. En este mismo sentido, cabe la precisión de que los conceptos de “debilidad”, “vulnerabilidad” y “diferencia”, oscilan entre lo objetivo y lo subjetivo: lo que corresponde al objeto por su propia constitución y lo que les es atribuido por una conciencia determinada en el acto de percepción, así como entre lo que se adjudica al objeto como propiedad sustancial y lo que es fruto de las circunstancias histórico-sociales. Estos matices de los conceptos se esclarecen con los usos de “debilidad” y “debilitamiento”, “diferencia” y “diferenciación”, en este sentido, en algunos casos cabría pensar, también, la “vulnerabilidad” como “vulneración”.

La noción de diferencia con la cual trabaja la Teoría Crítica es entendida desde el horizonte del antagonismo. El entendimiento de la diferencia como antagonismo conserva el principio de mantener la tensión dialéctica entre sociedad e individuo, ya que esta muestra los conflictos y la violencia dirigida en contra de individuos y grupos minorizados, así como conserva la cualidad de oposición que estos mismos individuos y grupos pueden significar. Entonces, Adorno prefiere persistir en la crítica, antes que encubrir la diferencia coaccionada con el apremio de la conciliación y sus derivaciones conservadoras, asumiendo el precio que significa mantener al pensamiento en la tensión, el probable empobrecimiento de la experiencia con la realidad⁵⁴.

⁵⁴ A la objeción de las razones por las cuales en la Teoría Crítica todo aparece dentro del cuadro de la contradicción, sin cabida para las simples diferencias entre elementos; es decir, al hecho de si no sería una forma de violentar el objeto el llevarlo siempre a la contradicción,

Las reflexiones sobre violencia en contra de los “débil” están inscritas en una serie de coordenadas sociales y teóricas que quiero traer, sucintamente, a cuento. En lo relativo a las primeras, son de tomar en cuenta algunos motivos de la biografía, tanto individual como colectiva, de los frankfurtianos. Algunas vivencias personales y de su historia compartida señalan hacia experiencias en las que adquirieron realce algunos de sus marcadores sociales de diferencia, los cuales sin duda influyeron en el surgimiento de una sensibilidad con respecto a fenómenos que exhibían la exposición al daño de individuos cuyos rasgos distintivos rebasaban las formas colectivas y normalizadas de identidad.

El tema mismo de la vulnerabilidad y la no-identidad se arraiga en la experiencia de vida temprana, particularmente, de Adorno, pero va fortaleciéndose y adquiriendo nuevos relieves en el pensamiento de los miembros del *Instituto para la investigación social*, a raíz de la vivencia del exilio y el impacto que en ellos produce la percepción, no siempre positiva, de algunos de sus rasgos de identidad (judíos e intelectuales de izquierda). La autopercepción de extrañeza y vulnerabilidad es clara en el caso de Adorno, quien se vio inmerso —desde su niñez temprana— en un clima de intolerancia y agresiones debido a que los rasgos de su personalidad, introvertida e intelectualmente sobresaliente, lo acercaban a la figura del *outsider*. Estas experiencias de hostilidad fueron, para Adorno, imágenes que habían adelantado a la sociedad fascista, así lo narra en el fragmento “El mal compañero” de *Minima moralia* (2006b, pp. 199-200), y continuará tematizándolo hasta el final de su vida, como consta en algunos motivos de “Para combatir el antisemitismo”. En esta charla, el teórico crítico dejó constancia del peligro que suponían algunos principios de funcionamiento de las pandillas escolares; exclusión y diversos tipos de hostilidad contra los que se salían de la media de comportamiento, como era el caso de Adorno con

Adorno responde, en *Dialéctica negativa*, apelando a las condiciones del objeto mismo en su existencia contradictoria. Así, dirá: “se achaca al método lo que es culpa de la cosa” (1992, p. 14). Según lo señala el filósofo frankfurtiano (1992), estas objeciones a la dialéctica datan, al menos, de la primera mitad del siglo XIX y tienen continuidades, a principios del siglo XX, en la filosofía de Benedetto Croce (p. 14).

su propensión a hablar un alemán culto (Adorno, 2003b). No solo él fue objeto de ataques, también tuvo contacto con la diferencia expuestas a ser violentada en personajes importantes en su vida, tal fue el caso de su maestro Sigfried Kracauer, quien padecía de un pequeño defecto de habla (Wiggershaus, 2010, p. 90).

Desde corta edad, Adorno mostró haber tenido cierta conciencia de las aristas problemáticas, pero también enriquecedoras, de la experiencia del contacto entre lo familiar y lo extraño; al menos esta es la impresión generada por el fragmento “Heliotropo”, nuevamente, de *Minima moralia*, en el cual narra su fructífera vivencia infantil por las visitas a su hogar de una mujer que aparenta tener mucha experiencia de viajes⁵⁵. Detlev Claussen (2006), en su biografía *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, destaca algunos rasgos más de la existencia del niño Adorno en sus cualidades no idénticas, como el ser hijo de un matrimonio mixto en el que se aunaban música y comercio, judaísmo y catolicismo. El tema es recurrente, de igual modo, en sus imágenes de conciliación y utopía, en las cuales deja entrever el valor que en Adorno tiene la excentricidad por contraposición con todo lo adaptado, de este modo, en “Regresiones”, de *Minima moralia*, afirma:

⁵⁵ “La visita hace del jueves día de fiesta, y en su bullicio se cree estar compartiendo la mesa con la humanidad entera. Porque el huésped viene de muy lejos. Su aparición promete al niño la experiencia de lo que está más allá de la familia y le recuerda que ésta no es lo último. Esa ansia de felicidad informe, en un estanque de salamandras y cigüeñas, que el niño había aprendido a reprimir poniendo en su lugar la imagen temible del coco, del demonio que quiere raptarlo, ahora la vuelve a sentir sin temor. La figura de lo diferente aparece ahora entre los suyos y en intimidad con ellos. La gitana agorera, admitida por la puerta principal, es absuelta en la dama visitante, que se transfigura en el ángel salvador. Ella retira la maldición que acompaña la inmediata cercanía al ligarla a la extrema lejanía. Eso es lo que toda la existencia del niño espera, y lo que después continuará esperando el que no olvida lo mejor de la niñez. El amor cuenta las horas hasta aquella en que la visita ha de traspasar el umbral y devolver el tono a la vida descolorida con un imperceptible: *Aquí estoy otra vez / de vuelta del ancho mundo*” (Adorno, 2006b, pp. 184-5).

¿Qué sería una felicidad que no se midiera por el inmenso dolor de lo existente? Porque el curso del mundo está trastornado. El que se adapta cuidadosamente a él, por lo mismo se hace partícipe de la locura, mientras que sólo el excéntrico puede mantenerse firme y poner algún freno al desvarío. Sólo él podría reflexionar sobre la apariencia del infortunio, sobre la “irrealidad de la desesperación” y darse cuenta no solamente de que aún vive, sino además de que aún existe la vida (Adorno, 2006b, pp. 207-8).

A partir de la historia de vida de Adorno puede comprenderse la necesidad de la tensión dialéctica entre individuo y sociedad, la cual se pierde tanto con el individualismo como con la masa uniforme, dejando a los individuos totalmente vulnerables a las directrices de las instancias colectivas de poder⁵⁶. La relación individuo-colectivo, en la tensión, enriquece la individualidad (López, 2011, p. 43), pero, como he insistido a lo largo de este libro, en la sociedad del “hechizo” no cabría postular dichas instancias conciliadas, no en medio de la violencia que define dicha relación conflictiva y sirve de diagnóstico de las inconsistencias de la sociedad moderna. Aunque sea más notoria la presencia de este motivo en la historia de vida de Adorno, lo cierto es que el interés por las formas coactivas y aniquilantes de la diferencia fue un asunto compartido con Horkheimer. En el caso de ambos teóricos críticos, la experiencia del exterminio judío impacta irremediabilmente su sensibilidad moral, además, los dos fueron expulsados de su natal Alemania debido a su condición de judíos e intelectuales de izquierda.

⁵⁶ “Mediante esta disolución en el individuo de todo lo mediador, en virtud de lo cual pudo este ser un trozo del sujeto social, el individuo se empobrece, se embrutece y regresa al estado de mero objeto social. En tanto que abstractamente realizado en el sentido hegeliano, el individuo se elimina a sí mismo: los innumerables que no conocen más que a sí mismos y su escueto y errabundo interés, son los mismos que capitulan tan pronto como los atrapa la organización o el terror. Si hoy parece persistir un vestigio de lo humano únicamente en el individuo en tanto que perece, ese vestigio exhorta a poner fin a esa fatalidad que individúa a los hombres únicamente para poder separarlos tanto más perfectamente en su aislamiento” (Adorno, 2006b, p. 156).

La tan difundida imagen de una división entre un Horkheimer interesado por la justicia y la moral, y un Adorno inclinado al cultivo de la estética, a la que los mismos frankfurtianos han contribuido, como lo deja ver su correspondencia⁵⁷. La tan recalcada, en este caso por cierta, sensibilidad por la injusticia de Horkheimer, fruto de su vivencia de la tensión entre felicidad personal y sufrimiento generalizado; entre su vida burguesa, de privilegio, y las condiciones inhumanas que la sostenían (Horkheimer, 1986, p. 29; Wiggershaus, 2010, pp. 60-1), no hace un contraste tan marcado con un Adorno al que tampoco le faltaba sensibilidad moral. De este modo, como puede notarse a través de este fragmento de los “Monogramas” de *Minima moralia*:

Muy pronto en mi infancia vi por primera vez a los barrenderos quitando la nieve de unas copas delgadas y raídas. Cuando pregunté, se me contestó que eran hombres sin trabajo a los que se les daba esa ocupación para que se ganaran el pan. “Bien está entonces que se pongan a quitar la nieve”, exclamé furioso, y al pronto rompí a llorar desconsoladamente (Adorno, 2006, p. 198).

En lo que respecta a la historia del *Instituto*, considero que una experiencia que marca sobremanera su percepción de la diferencia y los procesos de vulneración de la misma, es el exilio y sus circunstancias, no solo en relación al contexto alemán, de ascendencia y consolidación del fascismo, también en lo que concierne a la sociedad estadounidense de posguerra y su percepción cada vez más problemática de los intelectuales marxistas. Con respecto al con-

⁵⁷ Así, en carta de Adorno a Horkheimer del 14 de febrero de 1965, el primero señala: “En ti, lo primero fue la indignación por la injusticia. La transformación de esta indignación en conocimiento, y ante todo la reflexión sobre una forma de praxis que, conforme a su propio concepto enfático, ha de formar una unidad con la teoría, te llevó a concebir la filosofía como la denuncia inflexible a la ideología. Yo, en cambio, por origen y por mi temprana evolución, fui artista, músico, pero siempre me sentí impulsado a examinar teóricamente el arte y su posibilidad en el presente, un impulso que también pretendía registrar un momento objetivo, el presentimiento de la insuficiencia de la ingenua actitud estética frente a las tendencias de la sociedad” (Claussen, 2006, p. 383).

texto alemán destacaba una tendencia a absorber las expresiones excéntricas en la totalidad, dictada por procesos de concentración en todos los órdenes de la reproducción. Para los frankfurtianos, la versión más acabada de esta tendencia totalitaria fue el exterminio masivo de judíos y otros grupos minorizados, perpetrado por el régimen NAZI.

Las indagaciones de la Teoría Crítica, relativas a la diferencia, tuvieron realces importantes a raíz de las experiencias de exilio de los miembros del *Instituto*. Luego de la instauración del Partido Nacionalsocialista en el poder, Adorno se instaló como estudiante de doctorado de la Universidad de Oxford y posteriormente se trasladó a los Estados Unidos, donde ya lo aguardaba Horkheimer, quien había llegado a Norteamérica en 1935. La situación de exilio acentuó la posible sensación de extrañeza en los frankfurtianos, efecto de su ascendencia judía y orientación ideológica. Los Estados Unidos de posguerra les proporcionaron un contexto en el cual la diversidad social y cultural estaba a la orden del día, pero que, si bien era una sociedad que se abanderaba de la ideología del *melting pot*, en el fondo los grupos minorizados eran presa de un clima de violencia de distintos grados y calibres. Al final de cuentas, llegaron a concluir que en la sociedad estadounidense la democracia formal se amalgamaba con las tendencias uniformizantes, pero esta vez inducidas por medios “blandos”, como el mercado y los Medios Masivos de Comunicación, como lo analizará magistralmente Marcuse (1998) en *El hombre unidimensional*⁵⁸.

En la circunstancia de la sociedad que cubre el arco de tiempo de las reflexiones de los teóricos críticos, aproximadamente de los años veinte a finales de los sesenta, y en el caso particular de las sociedades que ellos llamaron “avanzadas” —Europa, la URSS y los Estados Unidos de Norteamérica— predomina la concentración social. El modo de producción capitalista se constituye

⁵⁸ La acogida inicial de la que fue objeto el *Instituto* en 1935, su instalación en la Universidad de Columbia, habla de un ambiente receptivo para con los intelectuales de izquierda, eran los tiempos de Franklin D. Roosevelt y el *New Deal*, un presidente que fue sumamente tolerante con los pensadores marxistas. Con el fin de esta administración, en 1939, y el advenimiento de la Guerra Fría darán inicio tiempos más complicados para los frankfurtianos.

en el marco del peso significativo que adquirirá el Estado en la administración, no solo de la vida económica, sino también de la cultural y política. En lo que concierne a la Unión Soviética, bajo el socialismo real la economía queda bajo el control absoluto del Estado centralizado, mientras que en el bloque occidental se produce el tránsito al Estado de Bienestar, luego de la posguerra, el cual protege el monopolio industrial y comercial, regula la relación armoniosa entre los agentes del capital y fomenta el consumo en masa, cuya base es la producción estandarizada.

Asimismo, se produce una concentración estatal de la esfera política, el surgimiento de los Estados de Bienestar promueve la corporativización y aumenta el poder adquisitivo de la clase trabajadora. De este modo, tanto la política como la economía se sustentan en la existencia de la masa, de la unidad indiferenciada. Por su parte, los nacientes Medios Masivos de Comunicación reproducen el modo industrial de producción, al mismo tiempo que contribuyen a uniformizar gustos y socializar en una identidad acorde con un patrón de consumo basado en la estratificación por clases, pero que responde a una base común de identidad, no solo económica, sino también cultural y política. Con la llegada a este estadio de concentración social, sobre todo durante los treinta y cuarenta, lo que los frankfurtianos constatan es el paso del modelo social liberal burgués que, según lo refieren, apostaba por fomentar la individuación y la competencia, a una “era totalitaria”; los periodos del nacionalsocialismo, el estalinismo y *New Deal* en los Estados Unidos, que se caracterizan por la masificación y el surgimiento del monopolio, lo cual exacerba la ficción de la individualidad bajo la presión del colectivo.

Las investigaciones sobre violencia contra los individuos y grupos minorizados, llevadas a cabo durante el exilio americano del *Instituto*, fueron agrupadas en el nombre de “Estudios sobre el prejuicio”, y están conformados por cinco proyectos colectivos de orientación empírica: *Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans, Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation, The Authoritarian Personality*, y *Prophet of Deceit y Rehearsal for Destruction*. No obstante, las investigaciones sobre el carácter autoritario comenzaron durante los años treinta –entre 1929

y 1930– y giraron en torno a la conciencia de los trabajadores y empleados alemanes en los albores del triunfo del régimen nazi. Estos estudios se adelantaron al diagnóstico de que las masas no iban a significar un obstáculo, sino una base de apoyo para el triunfo del Partido Nacionalsocialista⁵⁹.

De este grupo de trabajos destacó *La personalidad autoritaria*. En esta obra, Adorno junto con Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford, llevó a cabo una investigación integral sobre el carácter autoritario, su estructura, base motivacional y algunos de sus condicionantes socio-económicos. El objetivo de los investigadores fue localizar las tendencias antisemitas y el desarrollo del prejuicio contra diversos grupos minorizados, en concreto, de dar con algunos esquemas a partir de los cuales se pudiera generar un perfil aproximado de los individuos susceptibles de desarrollar ideologías autoritarias. La misma lógica de la investigación provocó que la gama de los sujetos estudiados se extendiera, de este modo, los ítems incluyeron asuntos como: discriminación contra las mujeres, existencia de razas, homosexualidad, criminalidad, naturaleza humana, migración y multiculturalidad.

En los estudios se reconocían las particularidades de la agresividad contra los judíos, pero también la necesidad de que la hostilidad contra este grupo fuera abordada mediante una teoría total de la sociedad moderna. En este sentido, Adorno no dejará de mostrar su reticencia a ver *La personalidad autoritaria* como un estudio aparte y definitivo con respecto a la totalidad de la Teoría Crítica y su variedad de acercamientos metodológicos. Así pues, aunque reconoce el mérito que tiene la investigación empírica utilizada en los estudios sobre

⁵⁹ Los estudios sobre los obreros calificados y empleados alemanes, que habían comenzado en 1929 y se prolongaron hasta 1931 (Fromm, 2012), dieron cuenta de la expansión de ciertos elementos psicológicos que potenciaban la propagación de la mentalidad fascista entre la población alemana. Posteriormente, se continuaron recabando datos en varios países de Europa –Ginebra, Suiza, Austria y Francia– que fueron evaluados entre 1935 y 1938 y parte de ellos fueron utilizados en los *Estudios sobre autoridad y familia*, publicados en 1936. A estos estudios les siguieron dos trabajos más, ya en los Estados Unidos, uno sobre la actitud de los estudiantes ante la autoridad y el otro acerca de la influencia del desempleo en la estructura de la autoridad de la familia.

el prejuicio, más que dicho tipo de evidencia, en lo que Adorno estuvo interesado fue en la recuperación fenomenológica de los hallazgos del material de entrevistas, en una “fenomenología basada en formulaciones teóricas e ilustrada con citas de las entrevistas” (2009b, p. 266). De este modo, en concordancia con su idea de interpretación, se trataría de ver en los detalles, *lapses* y fracturas, en la particularidad o el “detalle” de la palabra de los individuos entrevistados, la mediación de la sociedad.

Lo que estaba en juego en estas reflexiones sobre metodología era el estatus de la relación entre teoría e investigación empírica. Como lo dejan notar sus trabajos de discusión con la investigación social de corte positivista, los frankfurtianos fueron escépticos con relación al trabajo empírico, el suyo velaba una teoría más especulativa detrás (Wiggershaus, 2010, p. 193)⁶⁰; la evidencia empírica enriquecía la reflexión, pero no tenía la palabra definitiva (Jay, 1989, p. 363). En este sentido, no es casualidad que, en razón del uso del método interpretativo adorniano, *La personalidad* adquiera, por momentos, rasgos más ensayísticos que características ajustadas a los cánones del estado de la investigación social de la época. Las investigaciones sobre el prejuicio se dieron en el marco de las discusiones de los frankfurtianos sobre los métodos positivistas en las ciencias sociales, en relación con una teoría global de la sociedad y con en el espíritu de estar inmersos en un trabajo en proceso (Adorno, 2008).

A este respecto, Adorno afirma (2009b), en relación a la sustancia teórica de la que bebió *La personalidad autoritaria*, que la elaboración de las hipótesis que nutrieron la construcción de los ítems de los cuestionarios y los motivos proyec-

⁶⁰ Los teóricos críticos vieron siempre con cierta distancia a las ciencias especializadas por su carga positivista (Wiggershaus, 2010, p. 236). Además, según Wiggershaus (2010), aunque el programa de Horkheimer, al menos en sus primeros años, fuera más cercano a las ciencias especializadas, los teóricos críticos nunca se sintieron realmente cómodos con llevar las investigaciones sociales al terreno de los estudios empíricos y la muestra de resultados, más bien atendieron a una exigencia de la manera como se realizaban los estudios de sociología en el contexto de los Estados Unidos; de ahí que hayan conservado los espacios necesarios para seguir publicando en alemán y francés, trabajos con una tendencia hacia la filosofía social y el análisis filosófico de la cultura.

tivos de las técnicas de psicología profunda, como el Test de Apercepción Temática, así como el material de las entrevistas, provienen de las teorizaciones sobre el autoritarismo y el antisemitismo; a su vez, algunos hallazgos de este trabajo, sobre todo el material de las entrevistas, recuperado a través de un acercamiento fenomenológico, son retomados en sus reflexiones de corte más “especulativo”. De este modo, los trabajos sobre el autoritarismo, los “Elementos sobre el antisemitismo” y los estudios sobre el prejuicio pertenecen a una elaboración de relaciones recíprocas entre investigación social y reflexión filosófica, que comienza en la Alemania previa al triunfo del Nacionalsocialismo, se prolonga en el exilio americano del *Instituto* y tiene efectos muy visibles en el pensamiento tardío de los frankfurtianos.

Crisis del proyecto moderno-ilustrado de sujeto: consideraciones sobre el “sujeto soberano”

Con los Elementos de filosofía moral negativa, los frankfurtianos pretenden exhibir los hilos explicativos del dismantelamiento del ideal moderno-ilustrado de sujeto moral; es decir, llevar a cabo una pesquisa a fin de dar con los mecanismos objetivos y subjetivos que, en su momento, incidieron en la cancelación de las posibilidades de emergencia de un individuo autónomo, en “mayoría de edad”, tal y como se la había figurado el pensamiento ilustrado. En el marco de estas indagaciones se sitúan algunos aspectos psico-sociales que abren un conjunto temático relativo a las características de la subjetividad autoritaria, en cuanto esta funciona como sostén de múltiples formas de violencia contra lo “débil” (vulnerable y diferente). Esta relación entre aspectos filosófico-especulativos y sociológico-empíricos tiene detrás las disertaciones sobre el método y la perspectiva crítico-materialista de Adorno, de la que he hablado en la introducción de este capítulo.

La idea de sujeto que emerge con la modernidad está asociada a una red conceptual constituida, principalmente, por las nociones de autoconsciencia, autonomía y autoexpresión (Van Dülmen, 2006), todas ellas cuentan con una clara presencia en la filosofía de Kant, como comenzamos a apreciarlo en el capítulo anterior. La autoconsciencia, reflexividad o consciencia de sí mismo, alude a la percepción por la que el sujeto se comprende en tanto unidad o identidad dife-

renciable de los demás objetos y seres del mundo, a estas cualidades se añade el énfasis en la escisión y oposición, característica de la filosofía de Hegel, que lleva a este concepto más allá de la cualidad de autorreferencialidad (Castoriadis, 2004). Por su parte, la autonomía implica un distanciamiento del individuo con respecto a toda fuerza de determinación externa a la razón y voluntad propios. El concepto de “autonomía de la voluntad” puede rastrearse en el surgimiento de las “éticas del control racional”, de acuerdo con Charles Taylor (2002), de aquellas concepciones de la moral que subordinan las pasiones y la libertad a la razón, de modo que la actividad racional organiza los deseos de acuerdo con sus propios criterios construidos. Finalmente, la autoexpresión involucra la capacidad del individuo para manifestar su subjetividad (personalidad, Yo) por algún medio y de acuerdo con sus propios designios; lo que germina como resultado de esta manifestación de sí es un Yo particular y no una forma genérica de identidad. Es esta constelación, que da sentido a la noción moderno-ilustrada de sujeto, la que es puesta en tensión por la crítica de los frankfurtianos.

El grado de destructividad alcanzado por la sociedad moderna durante la primera mitad del siglo xx implicó un reto que los teóricos críticos pensaron desde todas sus dimensiones e implicaciones. El cuestionamiento radical al cual dicho fenómeno fue expuesto, por parte de los frankfurtianos, incidió significativamente en sus reflexiones de filosofía moral negativa, desde este ángulo, su cuestionamiento de la modernidad está en clave de crítica a la filosofía práctica kantiana, concretamente, a su idea de sujeto moral, trascendental, lo que los teóricos críticos llaman “sujeto soberano”, y desde la perspectiva de la investigación social, en el tenor de las pesquisas de los factores objetivos y subjetivos relacionados con la configuración de un perfil de sujeto tendiente a desarrollar esquemas de relación con el mundo violentos y autoritarios. Este enclave de la Teoría Crítica tiene un punto álgido en el proceso de destrucción de los judíos europeos, para usar la expresión de Raúl Hilberg (2005), y otros grupos minorizados. Se trata del significado para la filosofía moral negativa del genocidio de judíos y otros individuos indeseables, el cual es tomado por los teóricos críticos como un índice de la violencia en la modernidad.

La dialéctica civilización-barbarie describe el movimiento de racionalización de la sociedad moderna en sus derivaciones destructivas. Esta dialéctica

consiste en el efecto de reducción a naturaleza de un acto de represión de la misma naturaleza, de acuerdo con los frankfurtianos, en la erradicación del mito, en la que se embarcó el pensamiento ilustrado, por la que emergerá, en una especie de lógica de repetición estructural, la forma misma del mito: el progreso implica la regresión. En comunicación con esta idea, en su concepción crítica de la historia como progreso, Benjamin había sostenido que todo documento de cultura era, a su vez, un documento de barbarie (2008, p. 42). Para los frankfurtianos, la mirada histórica puesta en el ángulo de la producción de sufrimiento desmentía toda idea de conciliación lograda, al poner en evidencia la violencia acompañante del discurrir de la sociedad moderna; es decir, al sacar a la luz las tensiones entre los logros del progreso y sus secuelas desastrosas. La dialéctica civilización-barbarie tiene expresiones en otros planos, de esta forman parte las dialécticas autonomía-heteronomía e individuación-liquidación del individuo. Asimismo, dentro de esta dialéctica están insertas las reflexiones sobre el daño de la subjetividad y el “debilitamiento del Yo”, los factores psicosociológicos con los cuales la Teoría Crítica da cuenta de la crisis del proyecto de sujeto moderno-ilustrado (“sujeto soberano”) a partir de su despliegue inmanente.

Como claramente podemos constatar a partir de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer muestran las distintas fases operativas de la creciente barbarización en la que, consideran, está asentada la modernidad occidental. En estas reflexiones tiene un papel de primer orden el evento *Auschwitz*. En este sentido, como lo sintetiza George Friedman: “Auschwitz es el símbolo adecuado de la modernidad porque aúna razón y sinrazón de modo tal que resulta imposible disociarlas” (Friedman, 1986, p. 13); un argumento en el mismo tenor es el que encontramos en Zigmunt Bauman (2016), quien cuestiona la irracionalidad del Holocausto, al mostrar que antes que una regresión y un residuo de frases premodernas, este: “fue un inquilino legítimo de la casa de la modernidad; un inquilino que no se habría sentido cómodo en ningún otro edificio” (p. 39).

De acuerdo con la tesis de Adorno y Horkheimer, dicho fenómeno había sido producto del despliegue de la misma razón ilustrada y no del arribo a un estadio de sin-razón. Dicho de otra manera: aunque tal acontecimiento de barbarie exhibía cierta especificidad socio-histórica era, finalmente, efecto de los excesos de racionalización que estaban en la base del proceso civilizatorio

de Occidente⁶¹. De ahí que los frankfurtianos consideren que la barbarie contemporánea, moderna, no consista en la regresión a un estadio de civilización menor o atrasado, sino en un acompañamiento de los procesos civilizatorios mismos. Por tanto, dicha condición no es atribuible ni temporalmente, a etapas anteriores del surgimiento de la civilización que los harían ver como estadios supuestamente ya superados, ni a supuestas “otredades” no occidentales que estarían al margen de los procesos de racionalización modernos⁶². Al exhibir la dialéctica

⁶¹ De acuerdo con Raúl Hilberg (2005), la lógica de la aniquilación que supuso el genocidio de judíos y otros grupos minorizados corresponde a un “proceso de destrucción”, a una cadena de actividades continua y sujeta a un alto grado de organización y administración, a diferencia de los *pogromos*, que consisten en actos de violencia y daño a las personas momentáneos y circunscritos a tiempo y lugar. El “proceso de destrucción” estaba supeditado a una estructura burocrática extensa que implicaba una organización de responsables de la planificación y ejecución de tareas especializadas y reproducidas en el día a día, donde cada individuo implicado en la ejecución total veía una parcialidad de causas y efectos desde la inmediatez de su posición. Esta entidad, una “máquina de destrucción”, estaba descentralizada, conformada por diversos componentes que daban vida a una división del trabajo que se correspondía con el aparato de administración alemán, constituido por el Führer y cuatro grupos específicos: la burocracia ministerial –creación de ordenamientos y línea de ejecución–, las fuerzas armadas, la industria y el sistema financiero –expropiaciones, trabajo forzado y gasificación– y el partido –línea ideología y propaganda–. La operación de la “maquinaria de destrucción” era una función análoga del aparato de administración NAZI, de modo que no se requirió de un organismo especial de aniquilación para poner en práctica la Solución Final. Este proceso de exterminio de vidas humanas requirió de lo más avanzado de la racionalidad científica y tecnológica del momento.

⁶² La tensión entre civilización y barbarie es extensiva a la marcha de la colonización y neocolonización europea. Sartre (2003) expone magistralmente esta idea en el Prefacio a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, para dar cuenta de la barbarización con la que el poder europeo a afrontando e instituido su poderío colonial y Mbembe (2011) analiza las continuidades de este proceso de barbarización en el presente. Algo análogo ocurrió en América Latina, al ritmo de la civilización se generaron estructuras de administración de poblaciones bajo criterios de racialización; en este orden de ideas, resulta ilustrativa la

civilización-barbarie, lo que la Teoría Crítica ha contribuido a sustentar es la idea de que la sociedad moderna, tal y como ha existido hasta el momento, no puede existir sin violentar a los individuos, en la medida en la cual este *modus operandi* es un eje central de su mantenimiento y expansión, le es constitutiva. La lógica en la que se instituye el genocidio de los judíos, así como el exterminio de otros grupos indeseables y disidentes, evidenció el quiebre de los ideales de la modernidad.

En el marco de esta dialéctica civilización-barbarie, la violencia contra lo “débil” resultó ser un mecanismo de canalización de la agresividad generada por el proceso civilizatorio, constituía un fenómeno acompañante de los procesos de racionalización modernos. Para Adorno y Horkheimer, como lo veremos a continuación, la hostilidad contra los otros compensaba el importe que el individuo debía pagar por autoconservarse en el medio y era, por ende, un paliativo para el daño de su subjetividad. De este modo, en “Elementos sobre el antisemitismo”, Adorno y Horkheimer sostenían:

Creían que era el antisemitismo lo que deformaba el orden, cuando en realidad este no puede existir sin deformar a los hombres. La persecución de los judíos, como la persecución en general, es inseparable de ese orden, cuya esencia, aun cuando pudo permanecer oculta en determinados periodos, es la violencia que hoy se manifiesta abiertamente (Adorno, 2007, p. 185).

La dialéctica civilización-barbarie es la dinámica contradictoria general en la que se expresan otros movimientos dialécticos. En este apartado intento explorar una de ellas, relativa a la discusión que los frankfurtianos entablan con el proyecto moderno-ilustrado de sujeto, me refiero a la dialéctica autonomía-heteronomía en la que se expresa la liquidación del individuo. En el plano de las discusiones de Horkheimer y Adorno con la tradición filosófica, este resque-

campana de exterminio masivo de población aborígen durante el siglo XIX, llevada a cabo en Argentina bajo el cobijo ideológico del liberalismo criollo (Rojas Mix, 1991). Esta tesis ha sido explotada por la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial, en lo que puede verse como una variante de la dialéctica de la Ilustración planteada por la Teoría Crítica.

brajamiento del individuo, operado a partir del mismo despliegue del proceso de generación del sujeto moral, es puesto en evidencia a partir de la crítica al proyecto ilustrado de constitución del sujeto, cuyo trasfondo teórico filosófico es, principalmente, el pensamiento de Kant. Los insumos de los que echa mano el proceso de individuación son los mismos que provocan el ocaso de la individualidad. La consigna de dominio del mundo y de sí mismo, como se relata en *Dialéctica de la Ilustración*, tenía detrás las exigencias adaptativas a las que el pensamiento ilustrado había sometido al individuo moderno; estas ideas quedan magistralmente expuestas en el ensayo “Concepto de Ilustración”, así como en el segundo Excurso de esta misma obra “Odiseo o mito e ilustración”.

En “concepto de ilustración”, el ensayo seminal del texto, Horkheimer y Adorno establecen las dos grandes coordenadas de la dialéctica mito-Ilustración en la que se inscribe la constelación de Odiseo: el mito es un opuesto implicado e implicante de la Ilustración; la intención ilustrada de deshacerse del mito se revierte en la recaída en el encantamiento. En las consideraciones de los frankfurtianos, los mitos eran producto del mismo iluminismo, así como la pretensión ilustrada de erradicarlos fracasaba al caer nuevamente presa en el encantamiento mítico (Adorno, 2007). En esta “protohistoria”⁶³, Odiseo e individuo burgués convergen, antigüedad y modernidad se hacen una en la continuidad de su estructura de dominación (Adorno, 2007, pp. 58-59). La interpretación de las peripecias de Odiseo es una imagen dialéctica o histórica del “sujeto soberano”. Para Adorno, cualquier fenómeno pasado está mediatizado por un presente siempre cambiante desde el que hay que construir sentido: Odiseo es una imagen de la configuración de la modernidad y, por lo tanto, una ocasión para una comprensión crítica del presente. De acuerdo con Buck-Morss (1981), con la exposición de la imagen de Odiseo se trataba de leer la modernidad como lo arcaico, centrándose en dos pilares del pensamiento racional burgués: la antigua Grecia y el Iluminismo del siglo XVIII, de yuxtaponerlos con los momentos más bárbaros e irracionales del presente para desmitologizarlo.

⁶³ Me referí a la interpretación histórica como “protohistoria” en el apartado: “Figuras críticas: imágenes dialécticas y modelos” del primer capítulo.

La relación de Odiseo con la gente a su mando es la del burgués con los obreros, “explotación” y “enajenación” definen el vínculo contradictorio entre ellos. Odiseo se somete a un proceso de individuación, de surgimiento del “sí-mismo”, que hace de la represión y renuncia el medio de allegarse una relación exitosa, ajustada, al principio de realidad, logrando, entonces, lidiar con las demandas del impulso. Mediante la lucha de Odiseo con las fuerzas de la naturaleza –interna y externa–, Adorno y Horkheimer visibilizan la tensa relación entre las pulsiones y la razón que define la conformación del Yo. Tal lectura frankfurtiana de *La Odisea* significa el cuestionamiento del fundamento de la racionalidad histórica con la que se presenta el devenir de Occidente: el dominio de sí que redundaría en el sometimiento del individuo en manos de lo vencido, la naturaleza.

La imagen de Odiseo está configurada por las derivaciones contradictorias del proceso de constitución del “sujeto soberano”, el prototipo del ideal de sujeto moderno-ilustrado. Odiseo es, de este modo, el terrateniente que anticipa al burgués; el agente del poder sobre los otros, pero también sobre sí mismo. En la externalización de su dominio, el de Itaca se impone a los remeros en el mando y, en tanto su identidad es ya la del “sí-mismo”, es el sujeto en el que predomina el “principio de la realidad”; el triunfo del criterio de supervivencia sobre la realización de sus necesidades corporales e impulsivas⁶⁴. Es la condición del control del entorno y de sí lo que le permite, finalmente, retornar a Ítaca. Por su parte, los remeros son equiparados a los proletarios, quienes, por orden de Odiseo, con los oídos obstruidos, impulsan enérgicamente la nave sin permitirse remanso ni distracción alguna: momento que simboliza el trabajo en las fábricas modernas, supeditado a una temporalidad mecánica enajenante (Adorno, 2007, p. 48).

⁶⁴ De este modo, la prudencia y el cálculo que en el psicoanálisis freudiano son elementos asociados al Yo, la conciencia y racionalidad, comandan, reprimiéndolos y desplazándolos, los impulsos irracionales del “principio del placer”. La tesis que da sentido a esta parte de la interpretación es que el precio de la emergencia de la cultura (civilización) es la represión; como lo expone Freud en *El malestar en la cultura* y hemos tenido oportunidad de apreciarlos a través de la crítica vertida en los “modelos” revisados en el capítulo anterior.

En cada reto presentado por las figuras míticas, Odiseo hace de la represión y el desplazamiento del “principio del placer”, las emanaciones de la astucia, los criterios de su supervivencia. Gracias a su perspicacia y sagacidad logra preservar su poder ante toda amenaza del mundo mítico. En este entramado, el poder, en su vertiente de autodomínio, es representado por un Odiseo dueño de sí, que sortea las estratagemas mágicas y encantadoras que las entidades mitológicas ponen en juego a fin de hacer sucumbir a sus víctimas. El desfile de monstruos y seres fantásticos simboliza, según los autores, el pasado precivilizado y la recaída en la “primera naturaleza”; de este modo, el canto de las sirenas representa la belleza y el placer, el tiempo remoto de la promesa de felicidad como autodespliegue, como reconocimiento de la corporeidad y sensualidad, pero también la ceguera y violencia mítica de lo natural, dimensión de la realidad en la que solo opera el principio de autoconservación.

Odiseo se resiste al canto de las sirenas haciéndose atar al mástil. Engaña a Polifemo –cíclope que simboliza, además de la barbarie, la relación mimética lenguaje-objeto– presentándose ante él con el nombre de “Udeis” (“nadie”). Mediante este artificio, el de Ítaca consigue que el monstruo, atrapado todavía en la fase mimética de la relación lenguaje-objeto, no pueda devorarlo. De este modo, sostienen los frankfurtianos, el héroe homérico consigue salvarse a partir de la negación de su identidad; aquí aparece otro paralelismo: de igual manera como sobrevive, a costa de su identidad, el hombre-masa en la sociedad moderna. Se resiste a la seducción de Circe, quien diluye la identidad de sus amantes al convertirlos en cerdos⁶⁵. Finalmente, logra salir avante de la tentación de ingerir el loto, el cual alude a la promesa del goce sin esfuerzo.

⁶⁵ Este momento, en el que el héroe se resiste a las tentativas de la diosa, resulta ampliamente explotado en la interpretación: por un lado, los autores introducen el marco teórico del psicoanálisis para dar cuenta de la represión del impulso como coste de la liberación del sujeto del yugo de la naturaleza, por otro lado, encuentran el pasaje demostrativo de la fijación de los roles femeninos típicos de la moral conservadora: el extrañamiento de la sexualidad femenina en los papeles de esposa –Penélope– y prostituta –Circe–. La interpretación de las figuras de Circe y Penélope es una muestra de la crítica al patriarcado que podemos encontrar en la Teoría Crítica, retomaré este motivo en el último apartado de este capítulo.

Así pues, mediante la constelación de Odiseo queda expuesta la tesis de cómo la constitución del sujeto conlleva el autosacrificio, el cual debió significar la salida del mundo del sacrificio mítico. Odiseo es la imagen de la dialéctica de la individuación, mediante esta: “el dominio del hombre sobre sí-mismo, que fundamenta su sí-mismo, significa siempre virtualmente la aniquilación del sí-mismo” (Adorno, 2007, p. 68). En un claro tono influido por la dialéctica del amo y el esclavo, ni Odiseo-burgués ni los remeros-obreros consiguen hacer una experiencia plena: el burgués trastoca el placer a contemplación estética y se niega el contacto con el objeto, al que solo experimenta a través de la actividad del trabajador; mientras que al obrero, a pesar de su contacto con el objeto, la experiencia perceptivo-teórica, económica y estética plena con el mismo le es negada, debido a que su actividad transcurre enajenadamente.

Mediante esta constelación, Adorno y Horkheimer, desde su programa de crítica inmanente, entretejen a Odiseo con el sujeto burgués a fin de despertar la conciencia de la violencia que implica la formación del Yo. El “sujeto soberano” se autofagocita en el mismo proceso con el cual trata de superar el mito y dejar en la lejanía el pasado precivilizado. En esta dialéctica de la subjetivación, la producción del sujeto implica su autoaniquilación, el deseo de desatarse de toda fuerza de dominación interna y externa, de conseguir erigirse en individuo autónomo, se trastoca en heteronomía. La subjetividad está presa del dominio y, por lo tanto, del mito, lo único capaz de redimirla será la rememoración de la naturaleza en su interior.

Como he venido insistiendo, para los frankfurtianos, la catástrofe pone en entredicho el proceso civilizatorio de Occidente, el proyecto de la modernidad, anclado, a su vez, en el ideal de emancipación. Civilización y barbarie están atadas dialécticamente, de modo tal que la barbarie no es una interrupción anómala del proceso civilizatorio, sino su par antitético. La dialéctica de la subjetivación que nos ha ocupado en este apartado, hace patente cómo a los excesos de razón, en los que caben las críticas al rigorismo ético, le son inherentes expresiones de irracionalidad. El sometimiento de la naturaleza por la razón exigido para emanciparse de las fuerzas de la naturaleza, produce el quiebre del sujeto y, al final, su reducción a “mera naturaleza”, como primado de la autoconservación y violencia contra lo “débil”. No en vano será en los “Elementos del antisemi-

tismo”, el ensayo en el cual Horkheimer y Adorno asienten que: “La civilización es la victoria de la sociedad sobre la naturaleza que transforma todo en mera naturaleza” (Adorno, 2007, p. 201).

La instrumentalización para el dominio de la naturaleza y en aras de la autoconservación repercute en una forma de dominio extendido por la cual el sujeto queda mutilado, empobrecido para hacer experiencias ricas y diferenciadas, así como incapaz de lidiar con su mundo interno y externo. El correlato de estas reflexiones en un plano más cercano a la psicología social y la sociología son las explicaciones sobre el “debilitamiento del Yo” y el daño de la subjetividad, estos últimos planteamientos han sido analizados minuciosamente por Maiso (2016), cuyo argumento tomo como eje de los siguientes desarrollos. La conflictividad interna y externa del sujeto tiene expresión psicológica en el “debilitamiento del Yo”, esta incapacidad para ejercer su función mediadora deja al individuo expuesto a los influjos de la falsa conciencia y la ideología. Mediante el proceso de subjetivación, cuyo modelo teórico encontramos en el pensamiento modernilustrado, el individuo no se configura como un Yo fuerte, sino que queda expuesto a desarrollar disposiciones para la dependencia y dominación; es un sujeto frío que se autocosifica y vincula con los otros a través de relaciones objetivantes, al hacerlo, obtura afectos como la empatía y conmoción por el sufrimiento ajeno.

Los mecanismos socio-psicológicos que estaban detrás del deterioro de la individualidad y autonomía, fueron explorados en el espectro de investigaciones sobre el antisemitismo y el prejuicio. El “debilitamiento del Yo” estaba en consonancia con la tesis de la aniquilación del individuo. Estas indagaciones, enfocadas en el análisis de la violencia contra los “débiles”, son un análisis de las disposiciones del individuo para adoptar actitudes autoritarias. Para los frankfurtianos, las condiciones objetivas y sus modos de subjetivación correspondientes en la sociedad moderna, configuraban una constelación de diversos esquemas explicativos de estas formas de violencia. De acuerdo con los hallazgos de los frankfurtianos, eran el “debilitamiento del Yo” y su correlato, el daño infringido en el sujeto, los componentes centrales del desarrollo de dichas disposiciones.

El “debilitamiento del Yo” radica en la incapacidad, subjetiva y objetiva, para sostener y ejercer las capacidades de autorreflexión, autodeterminación y construcción de una identidad propia. De acuerdo con los teóricos críticos, la definición de sujeto arrancada al proyecto moderno, primordialmente, de base ilustrada, tuvo pretensiones de realización *fáctica* durante el periodo del liberalismo clásico, el cual cubrió gran parte del siglo XIX e impulsó procesos sociales de individuación. Adorno constata un “ascenso de la individualidad en el siglo XIX hasta bien entrado el XX” (2005, p. 322), sostiene que el surgimiento del individuo fue relevante para el proyecto burgués en la medida en la cual la economía y la forma de la reproducción social requirió de la laboriosidad, iniciativa y sentido de responsabilidad, de modo que la economía de cambio precisó estar ligada a la promoción de la autonomía (Adorno, 2019b, pp. 187-8). Esta situación contrasta con la fase posterior de surgimiento de los totalitarismos y la sociedad de masas y sus embates contra la individualidad, en el tono de las demandas sistémicas de adaptación al colectivo y sobreimposición de la sociedad sobre el individuo.

Para Adorno y Horkheimer, la renuncia al logro de los atributos de la individualidad, los impactos sobredeterminantes del colectivo sobre el individuo, impactaba negativamente la economía psíquica de los sujetos, la reducción de las demandas de satisfacción del Yo en favor del ajuste al principio de autoconservación en la sociedad civilizada, lo dejaban debilitado. Según Freud (1996), a fin de dar origen a la civilización, ha sido necesario mitigar las demandas de la vida instintiva, una parte de las mismas fue reprimida mediante la desexualización, la otra fue sublimada canalizándola socialmente. En las condiciones de la historia de la cultura, el trabajo, generalmente doloroso, ha sido uno de los sectores más importantes para imponer restricciones a las demandas libidinales del “principio del placer”. La tensión a la que da origen la obra civilizatoria radica en que, a fin de darse realidad, necesita de la represión de los impulsos. Sin embargo, es esta lógica de la renuncia la que otorga fuerza a los instintos destructivos, los cuales terminan por escapar del dominio del Yo. A la larga, la sociedad civilizada deviene incapaz de controlar la agresividad a la que da origen. En *El malestar en la cultura*, Freud resuelve la tensión entre Eros y el instinto destructivo –*Tánatos*– gracias al Superyó; esta instancia encauza la

agresividad hacia el Yo mediante el sentimiento de culpa. Los esquemas de resolución planteados por los frankfurtianos tienen, también, otros derroteros.

Maiso (2016) señala, en referencia al ensayo “El psicoanálisis revisado”, de 1952, cómo Adorno plantea que la lógica excesivamente coercitiva y violenta que implica la constitución del Yo, la instancia psicológica indispensable para la supervivencia del organismo, origina, no un Yo integrado y coherente, “fuerte”, sino un “sistema de cicatrices” (Adorno, 2004a, p. 23); es decir, un Yo caracterizado por el choque y el conflicto entre las instancias psíquicas e imposibilitado para lograr una mediación adecuada entre las demandas del individuo y los imperativos sociales. En “De la relación entre Sociología y Psicología”, Adorno (1991c) se encarga de enfatizar el carácter conflictivo de la *psique* vista en mediación con la sociedad, cómo en esta relación el peso de la sociedad resultaba cada vez más desproporcionado en comparación con el ínfimo poder de los individuos, conflictuando con esto su economía pulsional.

Este desajuste entre lo universal y lo particular se refleja en la experiencia del *shock*; es decir, en la vivencia de los imperativos sociales como permanentes impactos contra los cometidos del Yo, representados no solo por las necesidades de realización instintivas, cuya renuncia está implicada en la integración a la sociedad, además, e incorporando en este argumento las influencias marxistas, en la experiencia de la imposibilidad de incidir en la dinámica de la reproducción social; una impotencia que caracteriza al sujeto contemplativo lukácsiano⁶⁶. En este punto, Adorno se detiene en la consideración de la “herida” narcisista, a la que Freud (2013a) concede una importancia central en *Más allá del principio de placer*, el peso que tiene en el desarrollo del individuo y cuyo efecto es un daño en el sentimiento de sí que fomenta la autoestima⁶⁷.

⁶⁶ Este extrañamiento entre sociedad e individuo se exploró en el apartado del capítulo anterior: “Los límites de la acción moral en la sociedad del ‘hechizo’”.

⁶⁷ En contraste con las versiones revisionistas del psicoanálisis, para Adorno, el mérito de Freud consistía en poner al descubierto la conflictividad psíquica y con ello la dinámica de mutilación del individuo por la sociedad; lo mismo que Sade y Nietzsche, Freud, el otro pensador sombrío de la burguesía, se destaca por su pesimismo y desconfianza de lo humano,

Con estas reflexiones, Adorno da cuenta de la realidad de un Yo debilitado que no dispone de la fuerza y seguridad que se le atribuye en sus funciones reguladoras de las demandas pulsionales y los imperativos del colectivo. Una de las manifestaciones más visibles de esta dinámica ambivalente la encuentra Adorno (2003a) en la psicología de masas, recurriendo a Freud, explica como el Yo busca su supervivencia y renuncia a la conciencia en su entrega a las regresiones: como la identificación con el líder gracias a su idealización⁶⁸. Este recurso funciona puesto que abona al narcisismo disminuido del Yo, mostrando el encadenamiento entre los impulsos irracionales y la irracionalidad misma del sistema.

La pertenencia a la sociedad totalmente socializada implicaba una limitación de la individualidad sin compensación que le fuera equivalente, originando malestar, en una lógica de eterna postergación de la recompensa cada vez menos justificada; como lo ilustran los seriales cinematográficos que Horkheimer y Adorno refieren en sus estudios sobre la “industria cultural”, cuyo desenlace queda anunciado para el siguiente episodio (Adorno, 2007) o el tiempo de trabajo innecesariamente prolongado para dar vida al proceso productivo (Marcuse, 1998). Ante este estado de cosas, el individuo, a partir de la experiencia del daño, puede buscar vías contestarias de salida del estado de cosas o recurrir a paliativos como los “mecanismos de compensación”, los cuales le permiten lidiar con el descontento. Los teóricos críticos, a partir de sus hallazgos se sostienen, primordialmente, en la segunda alternativa.

así lo dirá en “El psicoanálisis revisado”: “La grandeza de Freud consiste, como la de todo pensador burgués radical, en dejar sin resolver tales contradicciones y en rehusar a la pretensión de una armonía sistemática allí donde la cosa misma se encuentra esencialmente desgarrada” (Adorno, 2004a, p. 38).

⁶⁸ En *Psicoanálisis de masas y análisis del yo*, Freud (2013b) establece que el vínculo de los individuos en la fusión con la masa es libidinal, se produce en relación con un líder idealizado como figura protectora. Se trata de una identificación positiva con personajes que se colocan en el lugar del “ideal del yo”, pero también opera por identificación negativa, diferenciándose y escindiéndose de aquellos a los cuales se considera contrastantes y opuestos.

Lógica general y patrones de la violencia

Las indagaciones de los frankfurtianos sobre la violencia contra los “débiles” tiene un punto álgido en el exterminio NAZI de los judíos europeos, pero no se agotan en el análisis de este evento, como podremos verlo a través de la crítica de la violencia contra los animales no humanos y otros sujetos vulnerables que presentaré al cierre de este capítulo. En los análisis sociológicos sobre el antisemitismo y el prejuicio, Adorno señala que hay analogías entre el antisemitismo y la violencia contra otros grupos minorizados. Para los teóricos críticos, la violencia desatada contra los judíos es un caso de la violencia contra lo “débil”, pero también presentan algunos rasgos distintivos en lo relativo a las circunstancias que rodean el exterminio y algunas características del perfil autoritario del individuo asociado con este evento. El propósito de este apartado es recuperar algunos de estos motivos y ponerlos en relación con los análisis de la personalidad autoritaria, esto último permite dar continuidad al tema de la liquidación del individuo, la “debilidad del Yo” y el daño de la subjetividad que abordé en el apartado anterior.

En el contexto de la Alemania NAZI (Hilberg, 2005), *Auschwitz* denominaba una infraestructura de administración de exterminio humano compuesta de tres campos: el campo principal o matriz, *Auschwitz I* (abierto el 20 de mayo de 1940); *Auschwitz II-Birkenau*, campo de concentración y exterminio conformado de cámaras de gas y hornos crematorios (abierto el 8 de octubre de 1941) y *Auschwitz III-Monowitz*, un campo de trabajo para uso de las fábricas IG-Farben (abierto el 31 de mayo de 1942). Estos tres campos se completaban con una cincuentena de otros pequeños, dispersos por el lugar y sujetos a la misma administración. El término *Auschwitz* es utilizado, asimismo, de manera simbólica. En este sentido, Elizabeth Roudinesco (2009) presenta *Auschwitz* en su uso de “nombre genérico”, por el cual se da cuenta del genocidio de judíos y otros grupos perpetrado por el régimen NAZI en el marco del operativo denominado Solución Final. Para esta pensadora, *Auschwitz* es el significante del exterminio realizado por los nazis, del genocidio de un conjunto de seres humanos pertenecientes a un amplio catálogo de supuestas razas impuras. En esta lista figuraban grupos étnicos e individuos que comulgaban con alguna ideología no deseable, como los judíos, gitanos y comunistas, así como personas con discapacidades y

“patologías” de diverso tipo –enfermos mentales, enanos, jorobados, siameses, gemelos, homosexuales–. La aniquilación de este conjunto de vidas humanas sumó un total de 5.5 millones y en su mayoría se trató de miembros de la comunidad judía (Roudinesco, 2009, pp. 140-146).

En el caso de la Teoría Crítica, el nombre *Auschwitz* es usado con distintos grados de generalidad, en su significación más amplia se trata del registro de la destrucción inherente a, prácticamente, todo el proceso civilizatorio de la sociedad moderna occidental. Aunque si lo vemos solo desde esta perspectiva, los frankfurtianos corren el riesgo de tender a cubrir con el velo de una especie de universalidad el reconocimiento de la catástrofe en la inmediatez de cada historia concreta, cosa que no se corresponde con el estilo de su reflexión. Así pues, resulta necesario precisar que la interpretación de la Teoría Crítica acerca del genocidio NAZI radica en señalar, por un lado, su relación con el proceso histórico-social en su totalidad, tal y como corresponde a la mediación dialéctica, pero sin dejar de reconocer que se trata, a un tiempo, del caso de una violencia desatada contra individuos humanos con sus particulares historias y marcadores de diferencia. Por otro lado, considero que la intención de los frankfurtianos fue pensar *Auschwitz* en calidad de fenómeno que abre la reflexión hacia las secuelas catastróficas de la modernidad en toda su amplitud, pero sin perder de vista la gama de manifestaciones de la destructividad moderna, así como la especificidad de cada una de ellas, puesto que, en las reflexiones de los frankfurtianos, hay referencias a la dos guerras mundiales, a los genocidios de Hiroshima y Nagasaki, así como a las múltiples guerras de colonización, así lo deja ver el “nuevo imperativo” adorniano, el cual abordaré en el último capítulo de este libro.

El estudio llevado a cabo en *La personalidad autoritaria*, el tercer proyecto de los *Estudios sobre el prejuicio*, donde se concentra el análisis sobre la violencia contra los “débiles” o grupos minorizados, está centrado en los aspectos subjetivos que explican la disposición a desarrollar esquemas autoritarios y hostiles contra los vulnerables y diferentes. La hipótesis de trabajo central con la que se emprendió la investigación no señala hacia factores “objetivos” que caractericen a los individuos objeto del prejuicio por su diferencia y “debilidad”

y que potencializarían la agresión canalizada contra ellos; es decir, el estudio no está enfocado en el asunto del papel desempeñado por el “objeto” en la formación del prejuicio, puesto que “el prejuicio antisemita tiene poco que ver con las cualidades de aquellos en contra de los cuales va dirigido” (Adorno, 2009b, p. 277). Así entonces, lo que interesa destacar en esta investigación es la “personalidad” de los sujetos susceptibles de desarrollar esquemas de violencia y hostilidad contra los grupos minorizados.

El concepto de “personalidad” es tomado del psicoanálisis y consiste en la estructura psico-social que se expresa en una ideología, en la “Organización de opiniones, actitudes y valores” (Adorno, 2009b, p. 154). La “personalidad” es un constructo que permite explicar la mediación de las influencias sociales con la ideología, funciona como una estructura relacional entre individuo y medio social. En este sentido, Adorno (1991c) insistirá en evitar toda tendencia al psicologismo, pensando los fenómenos subjetivos en el plano de una “teoría total de la sociedad” que no pierda de vista el polo de la dominación social en su explicación de la formación de los impulsos ni su dialéctica. Además, de acuerdo con Adorno, la “personalidad” es “algo que, aunque siempre modificable, es con frecuencia muy resistente al cambio fundamental” (2009b, p. 160). Esta tendencia conservadora y estática genera cierto grado de consistencia de la conducta en condiciones muy variables; pero hay que recalcar que, para Adorno, dicho factor no conlleva una postura biologicista que naturalice ciertos tipos de comportamientos. Los frankfurtianos sabían muy bien que admitir una propensión a presentar cualidades como fenómenos innatos conduce a reificar algunos estados –ánimos, físicos y actitudinales– con relación a ciertos grupos, implica sostener esquemas de racialización y minorización, como el estereotipo, una tesis que, naturalmente, va en contra de su postura crítica. En todo caso, parece ser que, para Adorno (2009b, p. 475), lo que habría que dejar en evidencia es que si bien puede darse con cierto grado de estandarización, la “personalidad” es efecto de la mediación social y no de factores biológicos que justifiquen la percepción de estar ante una relación rígida y artificial entre rasgos de la personalidad y perfiles sociales.

En el ensayo “Elementos sobre el antisemitismo”, los teóricos críticos exponen la tesis de la necesidad de explorar los factores subjetivos y psicológicos, en una dialéctica con la estructura, que incidieron en el exterminio de los judíos, ante la limitación de las explicaciones de naturaleza social: culturales, políticas y económicas:

El hecho de que la demostración de su inutilidad económica hiciera aumentar, más que disminuir, la atracción por el remedio racista, remite a su verdadera naturaleza: no beneficia a los hombres, sino a su impulso destructivo. La verdadera ganancia con la que cuenta el camarada es la aprobación por el colectivo de su actitud furiosa (Adorno, 2007, p. 185).

Para Adorno y Horkheimer, el exterminio de judíos y otros grupos minorizados satisfizo a una *psique* obnubilada por el deseo de identidad, se trató de la realización del pensamiento totalitario en su consecuencia más extrema: “Para los fascistas, los judíos no son una minoría, sino una raza distinta, el principio negativo en cuanto tal; de su eliminación depende la felicidad del mundo entero” (Adorno, 2007, p. 183). Si bien, como lo indica Adorno en el fragmento “Heliotropo” de *Mínima moralía*, del que ya adelanté algunas cuestiones al inicio de este capítulo, el contacto con la diferencia, a una edad temprana, puede tener un efecto de enriquecimiento y descentramiento con respecto a la propia identidad, el genocidio sistemático perpetrado en *Auschwitz* muestra la cara opuesta de esta relación, cuando la diferencia y vulnerabilidad entra en un campo de percepción paranoica donde la diferencia no tiene cabida. Para los teóricos críticos, *Auschwitz* exhibió la situación límite de la nivelación de los individuos no tolerados en su no-identidad. Es Adorno quien pone esta idea en claro en “Meditaciones sobre la metafísica” de *Dialéctica negativa*:

El genocidio es la integración absoluta, que cuece en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos –como se decía en el ejército– hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de su nulidad total y absoluta. *Auschwitz* confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte.

La afirmación más audaz del *Final de partida*, de Becket, según la cual ya no queda mucho que temer, es la reacción ante una praxis que dio la primera muestra de sí en los campos de concentración y en cuyo concepto, antaño venerable, acecha ya una teleología dirigida a la aniquilación de lo diferente (1992, p. 362).

En su lógica de totalización, la personalidad autoritaria se empareja con la paranoia:

todo tiene que convertirse en *igual* al ideal-del-yo del propio grupo rígidamente concebido e hipostasiado. El grupo marginado, el enemigo elegido, representa un desafío eterno. Mientras algo diferente sobrevive, el carácter fascista se siente amenazado, con independencia de lo débil que pueda ser el otro ser (Adorno, 2009b, p. 307).

Para los frankfurtianos, el exterminio de los judíos había dejado al descubierto la puesta en operación de un proceso destructivo sistemático y calculado, del que había sido partícipe una forma de subjetividad cosificada y cosificante, fría, que tenía lazos de parentesco con el proyecto moderno-ilustrado de sujeto⁶⁹. Así entonces, como lo mostré en el Excurso dedicado a Juliette, de *Dialéctica de la Ilustración*, para los frankfurtianos, las manifestaciones de violencia que caracterizan a los personajes sadianos no se apoyan en el impulso sensible ni en el sentimiento, sino en la administración racional de la vida afectiva.

Horkheimer y Adorno, además, destacaron algunos aspectos de la historia de los judíos a fin de mostrar sus especificidades identitarias acordes para el despliegue de la racionalidad totalitaria, la persecución sistemática de la que han sido objeto a lo largo de la historia, los lleva a concluir que para distintas sociedades europeas los judíos han representado el principio de lo extraño

⁶⁹ Esta sistematicidad en la puesta en práctica de la operación no niega la estructura conflictiva, de orden y caos a un tiempo, e irracionalidad, del aparato NAZI, como insiste en afirmarlo Adorno (2005, p. 318) a partir de la obra *Behemoth*, de Franz Neumann.

en toda su magnitud⁷⁰. Esta tendencia se agravó, contradictoriamente, con la concesión de ciudadanía, un ideal fincado en la igualdad formal, pero que, en la sociedad capitalista de la desigualdad de clases, deviene un proyecto trun- cado. Horkheimer y Adorno sostienen que este desequilibrio entre igualdad y diferencia de clases da la apariencia de favorecer a los judíos, lo cual origina resentimiento social; ahí donde la felicidad parece realizada, los individuos a los que se les ha negado la compensación anhelada dirigen la agresión:

Todo lo que se convierte en pretexto para tal repetición, por poco infeliz que sea: Ahasver o Mignon, países extranjeros que recuerdan la tierra prometida, belleza que recuerda el sexo, el animal declarado impuro, que evoca la pro- miscuidad –atrae sobre sí el ansia de destrucción de los civilizados, que nunca han podido llevar a término el doloroso proceso de la civilización (Adorno, 2007, p. 217).

En la esfera económica, los judíos fueron relegados al ámbito del comercio, de la circulación del capital; ajenos a la residencia estable y la propiedad de los medios de producción, se les negó por mucho tiempo su intervención en

⁷⁰ En *La destrucción de los judíos europeos*, Raúl Hilberg (2005) realiza una recuperación de los precedentes de la política antijudía NAZI en la historia de Europa. Señala que las medidas persecutorias antijudías comienzan, aproximadamente, en el siglo IV d. C., cuando el cristia- nismo adquirió el rango de religión estatal. En este periodo, el Estado Romano aplicó la polí- tica eclesiástica antijudía, entrando en vigor la política de conversión de los judíos y protec- ción de cristianos contra su influencia religiosa. De este modo, Hilberg da cuenta de una vieja historia de prohibición de matrimonios mixtos y de la exclusión de los judíos del ejercicio de cargos públicos. Una vez constatado el fracaso de las medidas de conversión cristianas, comenzó a vérselos cada vez más perniciosos para la fe, por lo cual se adoptó la política de expulsión del Estado en varios países de Europa, del siglo XIII al XVI. Otra medida política destinada a la inmunización de la extensión del judaísmo fue la creación de guetos; Hilberg analiza el caso del gueto de Roma, a fin de dar cuenta de la prolongación de las regulaciones antijudíos, asentadas en el derecho canónico y las legislaciones de los Estados medievales.

el capital productivo. En este aspecto, lo que salta a la vista, para los frankfurtianos, es que la explotación del trabajo se atribuye a la inmediatez de la circulación y no a la producción –la relación salarial capital-trabajo–. Para la consciencia fetichista, el principal generador de la injusticia económica y, por tanto, de frustración, es el intercambio desigual en el comercio. Los judíos, sostienen los teóricos críticos:

Llevaron a cada país las formas capitalistas de vida y atrajeron el odio de quienes tuvieron que sufrir bajo ellas. En nombre del progreso económico, en el cual hoy se hunden en la ruina, los judíos fueron siempre la espina en el ojo de los artesanos y de los campesinos, a los que el capitalismo desclasó. (...) El comercio no fue su profesión, sino su destino (Adorno, 2007, p. 190).

El punto que se ha de destacar, es que desde mucho antes de la irrupción del régimen NAZI, los judíos ya eran identificados como los principales beneficiarios del sistema capitalista; percepción a la que contribuyó su escalada social, lograda, en parte, por su acceso a la profesionalización, por ejemplo, como “banqueros” e “intelectuales”. De este modo, se convirtieron en objeto de odio y hostilidad ante la presión a la que habían sido sometidos los individuos por el proceso de valorización capitalista; el cual ejerce el dominio en el ámbito de la producción y exige de los trabajadores el máximo rendimiento posible (Adorno, 2007). Sin embargo, la consciencia fetichista, ante la complejidad de la abstracción de la producción del “valor” en el capitalismo, no logra una percepción adecuada de la totalidad del proceso; la explotación es adjudicada a la inmediatez del intercambio de mercancías que esconde la violencia y explotación de la actividad productiva. Es en la relación comercial –con el judío representándola– donde se localizan las injusticias de las relaciones de trabajo.

Es en la diferencia del salario con los precios donde se expresa lo que se retiene injustamente a los trabajadores. Con su salario recibieron estos a la vez el de su despojo. El comerciante les muestra la letra que ellos han firmado al industrial. Aquel hace de alguacil de todo el sistema y desvía hacia sí el odio a los otros. El

que la esfera de la circulación sea responsable de la explotación es una apariencia socialmente necesaria (Adorno, 2007, p. 189).

Para los teóricos críticos, como se retiene de la última parte de la cita, el “fetichismo” es inherente al proceso de valorización del “valor”, “apariencia socialmente necesaria”, los judíos, aunque pueden ser otros grupos minorizados, se convierten en “personalizaciones” del dominio de los procesos abstractos de valorización del capital. Mediante la “personalización” los padecimientos de la dominación y explotación capitalista son atribuidos a causas concretas e identificables. Individuos o colectivos se presentan en calidad de autores de los efectos del funcionamiento de fuerzas sociales que no son fácilmente perceptibles para la conciencia común. Marx había utilizado el concepto de “personificación” para hablar del *quid por quo* que hace de los sujetos títeres del valor abstracto⁷¹. En un emplazamiento de esta categoría, los teóricos críticos explican la tendencia a la concreción de procesos sociales y económicos anónimos, opacos, que sirven para el encauzamiento racionalizado de la hostilidad, puesto que esta se descarga en individuos y figuras que se perciben en calidad de causas del malestar producido. La “personalización” otorga la posibilidad de compensar la impotencia que los individuos experimentan ante la sobrecarga de la totalidad social (Adorno, 2009b, pp. 362-363). Así define Adorno este mecanismo, de inspiración marxista, con relación a la violencia contra los “débiles”, en *Introducción a la dialéctica*:

Con “personalización” me refiero aquí no a otra cosa que lo siguiente: cuanto mayor se vuelve el poder de las relaciones objetivas y, ante todo, cuanto más

⁷¹ La base de este planteamiento es la teoría del “fetichismo de la mercancía”. La inversión sujeto-objeto por el que la realidad adquiere vida propia, se convierte en “segunda naturaleza”. La suma del trabajo, de la producción, tiene a los hombres como actores y sostenes; sin embargo, esta esfera se ha extrañado, solidificado, objetivado y autonomizado, de modo que es esta quien parece dirigir la dinámica social, tomando a los individuos como sus apéndices. Me referí ampliamente a esta tesis marxiana en el apartado del capítulo anterior: “Los límites de la acción moral en la sociedad del ‘hechizo’”.

anónimas son las relaciones entre poder y presión en las que nos encontramos insertos, tanto más insoportable será para nosotros precisamente ese carácter ajeno y anónimo, y por consiguiente tendremos, en la medida en que no reflexionemos sobre estas cosas, una tendencia cada vez más fuerte a proyectar aquello que depende de semejantes circunstancias objetivas sobre factores personales, sobre la constitución de determinadas personas o grupos de personas (Adorno, 2010, p. 230).

La “personalización” opera mediante la abstracción del proceso social productor de capital y la concreción de las fuerzas que lo constituyen en la particularidad de distintos grupos e individuos; en el caso de los judíos, ya sean estos percibidos ambivalentemente en figuras de poder, agentes del capital, o en figuras vulnerables y “débiles”. Según lo refiere Adorno: “la personalización elude lo abstracto real, es decir, la *cosificación* de una realidad social que está determinada por las relaciones de propiedad y en la que los seres humanos mismos son, por así decir, meros apéndices” (2009b, p. 355). De acuerdo con Moishe Postone (2001), quien recoge esta tesis de la Teoría Crítica, existen paralelismos entre el antisemitismo y la forma de valorización capitalista, entre la lógica del “fetichismo de la mercancía” y sus expresiones en falsa consciencia. Mediante la inversión abstracto-concreto se asocia la producción del “valor” con el ámbito del intercambio, con el comercio, como ya lo he analizado párrafos atrás, o bien se le personifica en una clase o grupo determinado o en formas abstractas de su manifestación, como ocurre en el caso del capital financiero. En este sentido, aun en sus reflexiones más orientadas al sujeto y la subjetividad, para analizar la ideología antisemita, los frankfurtianos no dejarán de dar cuenta de la relación de este intrincado fenómeno con la sociedad capitalista. Así, en “Los judíos y Europa”, un potente ensayo de Horkheimer publicado en 1939, este deja asentada la tesis de la continuidad entre antisemitismo, liberalismo y autoritarismo: “Quien no quiera hablar de capitalismo debería callar también sobre el fascismo” (Horkheimer, 2016, p. 4).

Si bien la “personalización” puede encarnarse en cualquier individuo o colectivo, esto es en una relación compleja con el ejecutor de la violencia, este canaliza adaptativamente su agresividad hacia un objeto determinado que, en

ese sentido, no cumple cabalmente la función de “chivo expiatorio”. El objeto de la agresión debe poseer ciertas características que lo hagan más asequible a la conciencia prejuiciosa y faciliten la racionalización de la violencia, como: tener un sustento de identidad mínimo asociable con las características que se le atribuyen a fin de que la explicación de la hostilidad pueda ser aceptada socialmente, por ejemplo, poseer ciertas tradiciones o hábitos; estar definido en estereotipos reconocidos que lo hagan compatible con el pensamiento etiquetador; ser tangible, pero no lo suficiente, a fin de que en él puedan proyectarse infinidad de cuestiones, incluso contradictorias entre sí, de este modo, los judíos “aparecen ante los ojos de la civilización avanzada como atrasados y a la vez demasiado adelantados, como iguales y diferentes, inteligentes y tontos al mismo tiempo” (Adorno, 2007, p. 201). Finalmente, toda muestra de sumisión y debilidad son incentivos de la hostilidad y violencia que se dirige contra ellos⁷².

⁷² De este modo (Adorno, 2009b), para el trabajador, el judío es el que pasa la factura de las injusticias del mundo económico, el empresario explotador; mientras que para el miembro de la clase media, el judío es un burgués inadaptado, remanente de un pasado absoluto, no a la altura de los valores de vanguardia americanos, usurpador y deshonesto, y esta inadaptación se traduce en su falta de lealtad con la clase a la que desploman. El estereotipo que cubre la necesidad psicológica de justificar las agresiones contra este grupo, tiene una larga historia de constitución. El estereotipo del judío ya era familiar en la sociedad alemana cuando la emergencia del nazismo, el paquete de características y cualidades negativas correspondiente al imaginario sobre este grupo, estaba conformado por las atribuciones de: criminalidad, manía de persecución, usura, pereza y ansias de poderío mundial, como consta en algunos discursos de Martin Lutero (Hilberg, 2005, pp. 32-5). Además, eran presa fácil de la racionalización debido a su arraigo comunitario, contrario al ideal formal de igualdad moderna, su religión milenaria, que los encasillaba a la tradición, “débiles” –sin territorio propio y a merced de la voluntad de los Estados–, y a un tiempo omnipotentes –dueños del comercio, de la esfera de la circulación–. Bauman (2011) encuentra en la modernidad, en una variante de la tesis de la exclusión moderna de lo irracional, este intento perpetuo por erradicar la ambivalencia: eliminar lo anormal y extraño, lo viscoso, indeterminable e inclasificable, lo no reductible al pensamiento claro y distinto, ya sea homologándolo, aislándolo o, en caso extremo, exterminándolo.

Para los teóricos críticos, la dominación nunca puede llegar a ser absoluta, de modo que aniquile por completo al sujeto, sino que siempre permanece un resto de no-identidad entre individuo y totalidad: “La hipnosis socializada alimenta dentro de sí las fuerzas que eliminan el fantasma de la regresión por control remoto, y al final hace abrir los ojos a los que, aunque no estén dormidos, los mantienen cerrados” (Adorno, 2003a, p. 52). En las exploraciones de rango más psico-sociológico, Adorno deja entrever que el sitio de residencia de dicha oposición es la conflictividad de la subjetividad; sin embargo, como lo hemos venido explorando, es este mismo daño el que puede estabilizar adaptativamente al sujeto. Son estas bases, la de una subjetividad conflictuada y un Yo debilitado por los embates de la totalidad, las que explican la emergencia del individuo susceptible de desarrollar disposiciones autoritarias. El sujeto recurre a mecanismos de compensación, como la “personalización” y proyección *pática* y sus patrones específicos, a fin de intentar conciliar las presiones internas y externas que lo coaccionan.

Los mecanismos compensatorios responden a un esquema general de sumisión a figuras de autoridad idealizadas y de agresión contra lo “débil” y diferente. De acuerdo con Adorno (2003c, p. 210), el individuo potencialmente autoritario, dispuesto a la recepción de ideologías reaccionarias y tendiente a desarrollar esquemas de agresión contra lo extraño, debido a que ha sido orillado a padecer múltiples restricciones a la satisfacción de las necesidades de su Yo, alberga fuertes impulsos agresivos. Es la agresión y sumisión autoritarias (Adorno, 2003a, pp. 39-40) la vía ambivalente por la cual este malestar se resuelve por vías adaptativas, a través de la asimilación con la estructura jerárquica: el individuo se somete al poder de quien ejerce el mando, de alguna instancia considerada una autoridad y que satisface su necesidad de guía –sumisión autoritaria–, en tanto la hostilidad es dirigida contra los que identifica como indefensos, “débiles” o extraños –agresión autoritaria–. En “Para combatir el antisemitismo en la actualidad”, Adorno (2003d, p. 83) señala que la agresión-sumisión autoritaria tiene un carácter “pseudo-rebelde”, da cuenta de sujetos con una necesidad apremiante de que el estado de cosas cambie, pero sumisos a la autoridad. Zamora y Maiso (2016, p. 157) han prolongado esta reflexión, recuperando la

categoría de “rebelión conformista” del psicoanalista Otto Fenichel, para señalar que esta forma de rebeldía responde a un ejercicio de violencia funcional.

Adorno (2003b) explica que los “mecanismos de compensación” permiten que el individuo se adapte a las circunstancias canalizando funcionalmente su inconformidad, de modo que no le posibilitan que “supere la psicología”, al llevar a conciencia sus necesidades y, por el contrario, las pone a disposición de instancias de determinación externas y heterónomas. Esta afirmación es vertida por Adorno con motivo del carácter negativo que la psicología tiene en el pensamiento de Freud, en la medida en la cual esta denota el dominio del inconsciente sobre el Yo, en cambio, con la asunción de la conciencia, la psicología se anula, en la medida en la que esta logra administrar adecuadamente los impulsos inconcientes (Adorno, 2003b, pp. 50-1)⁷³. El Yo debilitado, en lugar de generar un conjunto de criterios morales dentro de sí que le conduzcan a la autonomía, se hace de un “Superyó externalizado”, por lo cual busca figuras de autoridad y se sujeta a la moral convencional, fuera de todo escrutinio y reproduciendo la dependencia (Adorno, 2009b, p. 204; 2003a, pp. 32-3)⁷⁴.

⁷³ Así parecían confirmarlo los hallazgos vertidos en otros ensayos del teórico crítico, como “Antisemitismo y propaganda fascista” (Adorno, 2003a) y el trabajo de investigación sobre el agitador de derechas Martin Luther Thomas (Adorno, 2009c). En el primer trabajo, Adorno explora las estrategias discursivas usadas por demagogos de derecha de la Costa Occidental de los Estados Unidos, tanto en este como en el segundo trabajo mencionado, se trataba del mecanismo de “expropiación del inconsciente” o “medio de comunicación de masas”, por el cual se relegaba el discurso racional a favor de estratagemas dirigidos a satisfacer las necesidades emocionales de los oyentes, esto con propósitos ideológicos. Es en este sentido que Adorno se refiere al antisemitismo como “la ontología de la publicidad” y señala que hay que resistirse a todo lo que parezca publicidad (Adorno, 2003c, p. 77). En su conferencia *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*, Adorno (2020) reafirma la presencia de este “mecanismo de compensación” que conecta el inconsciente con la ideología, en las prolongaciones del fascismo post Alemania NAZI.

⁷⁴ Esta entrega desmedida a instancias de autoridad externas que “deciden” por los individuos fue corroborada en las investigaciones de contenido sobre los horóscopos en *Bajo el signo de los astros* (Adorno, 1986). Otras manifestaciones de la continuidad entre discurso

Estos estados de pasividad tienen correlatos en el sujeto contemplativo de la consciencia fetichizada. Ambos mecanismos suponen un individuo supeditado al mundo exterior, al que se niega espontaneidad e incidencia en la trama de la sociedad. En *Teoría estética* Adorno apunta hacia las relaciones entre la consciencia fetichista y los mecanismos de compensación psicológica, al señalar que el individuo conecta internamente con la falsa consciencia y la ideología, *Mundus vult decipi* (el mundo quería ser engañado) (2004b, p. 311), puesto que esto le permite lidiar con el malestar y ajustarse al principio de realidad que exige el éxito en la autoconservación. La destructividad contra lo “débil” se normaliza al encauzarla por vías compatibles con el estado de cosas.

La agresión contra lo “débil”, de acuerdo con lo que he dicho hasta el momento, se origina en las frustraciones a las que la sociedad y su ritmo civilizatorio orillan a los individuos y que no gratifica. Este malestar es canalizado funcionalmente mediante el uso de estrategias compensatorias, he analizado extensamente una de las más relevantes, la “personalización”: se trata de la concreción de las causas del malestar en individuos o colectivos, de una consciencia fetichizada que no identifica las causas reales de la marcha de la totalidad social y sus efectos calamitosos y, ante tal estado de cosas, canaliza su frustración contra un objeto que no responde a la agresión —contra lo “débil”—.

Otro mecanismo central en el planteamiento de los frankfurtianos es la proyección *pática* o “falsa proyección”. Considero que la proyección *pática* funciona como la lógica general oculta en los mecanismos de resolución adaptativos, de los que forman parte, a su vez, los esquemas de violencia que veremos a continuación: “La proyección es, así, un recurso para mantener las pulsiones del Ello ajenas al Yo, y puede tomarse como un signo de la inadecuación del Yo al realizar su función” (Adorno, 2009b, p. 211). La “falsa proyección”

ideológico y necesidad psicológica se encontraban en la astrología. De este modo, en el ensayo “Superstición de segunda mano”, Adorno (1972) constata la tendencia a hacer una interpretación de las restricciones sistémicas como si estas fueran producto de una incapacidad individual o derivaciones de algún factor destinal. En esta tendencia se percibía la búsqueda de una explicación normalizada, ante la ofuscación de la percepción de “segunda naturaleza” que fomentaba el estado de pasividad e impotencia de los individuos.

hace aceptable la agresividad gracias a la racionalización, sitúa las causas de la violencia en supuestos atributos y acciones provenientes del mundo externo. De este modo, el individuo localiza en los otros, “débiles” y diferentes, fuera de los parámetros de normalidad dictados por el grupo de pertenencia, los atributos de aquello que el proceso civilizatorio, como *logos* dominador y represivo, le ha restringido. Así pues, el rechazo hacia aquellos individuos y grupos localizados en las coordenadas de lo extraño parte de la propia condición subjetiva, sin olvidar que esta es producida socialmente, de los individuos, más que de características reales de los objetos, aunque en estos exista una base objetiva que facilita la proyección, como lo presenté en el apartado precedente: “...países extranjeros que recuerdan la tierra prometida, la belleza que recuerda el sexo, el animal declarado impuro, que evoca la promiscuidad, atrae sobre sí el ansia de destrucción de los civilizados, que nunca han podido llevar a término el doloroso proceso de la civilización” (Adorno, 2007, p. 187).

La proyección *pática* es la base de la adjudicación a los otros de los comportamientos miméticos negados en el proceso civilizatorio, restos de un pasado precivilizado y, por ello, prohibido e incluso vergonzoso, como las prácticas de los lotófagos en la interpretación frankfurtiana de la Odisea. Lo que fastidia es la plasticidad de estos movimientos que aparecen involuntarios y recuerdan el pasado de dominio y violencia a la que el individuo ha estado sujeto. La hostilidad contra todos aquellos que refieren a lo deseado y no participan del estado de dominación en cualquiera de sus papeles, puesto que descansar, no producir, es el escándalo: “Lo que solo quiere vegetar debe ser extirpado” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 227). Aquello que aún vive recuerda que en lo cosificado ha negado su propia organicidad, así como la violencia que subyace a su endurecimiento y enfriamiento. Esta violencia es propia de un Yo debilitado, incapaz de lidiar con las exigencias de su vida impulsiva y las demandas del medio, así como de reconocerse en su propia vida pulsional y afectiva, que negada o prohibida por los imperativos sociales, atribuye a los otros, contra quienes dirige su violencia. De este modo, Adorno sostiene en “Hombres que te miran” de *Minima moralia*:

En los antisemitas quizá el esquema social de la percepción esté configurado de tal modo que no les permite ver a los judíos como hombres. La tan oída afirmación de que los salvajes, los negros o los japoneses parecen animales, casi monos, contiene ya la clave del *pogrom*. (...). El hecho de que los detentadores del poder vean como hombres lo que es solo su propia imagen reflejada, en lugar de ver reflejado lo humano como lo diferenciado, se debe al mecanismo de la «proyección pática». El crimen es entonces el intento reiterado de ajustar a la razón el trastorno de esa falsa percepción mediante un trastorno mayor: lo que no se ha visto como hombre, siendo así que lo es, es convertido en cosa para que no pueda ya contradecir mediante movimiento alguno la mánica visión (Adorno, 2006b, pp. 109-110).

La proyección *pática* acompaña a la represión de estadios que se consideran atrasados con respecto a la civilización, el recuerdo de la naturaleza interna y externa que ha tenido que ser violentada y sacrificada a fin de allegarse a dicho estadio ideal, y se relaciona con el deseo de regresión a un momento de identificación con lo orgánico. Los autores encuentran restos de este fenómeno en ciertas reacciones orgánicas incontroladas que preceden a la emergencia de la conciencia, a las que llaman “idiosincracia”: el ponerse la piel de gallina o erizarse los pelos (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 225). En este fenómeno se anuncia una relación descentrada del sujeto con el entorno; sin embargo, en el proceso civilizatorio, el individuo ha tenido que endurecerse, oponiéndose fuertemente a esta asimilación, puesto que la supervivencia exige la identificación con la materia inerte, la necesidad de autocontrol lleva a la rigidez y cosificación, esto está en la base de la aversión que el sujeto experimenta contra ciertos impulsos, percepciones y objetos. En este desplazamiento, el impulso mimético se vuelca: de su dimensión conciliatoria con la naturaleza a su expresión violenta e identificación con lo muerto (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 225)⁷⁵. Estamos ante la “mímesis invertida”.

⁷⁵ Para Adorno y Horkheimer, la técnica, el trabajo en el capitalismo, se ajusta a este mecanismo, en tanto adecuación de la materia orgánica humana al ritmo de la máquina: “La técnica realiza la adaptación a lo muerto al servicio de la autoconservación, ya no, como la

Mientras que la “mímesis regulada” significa una acomodación al medio natural, implica un movimiento por el que lo interior se asimila con lo exterior y lo hace familiar, naturaleza interna y externa se reflejan; la “mimesis reprimida” o “invertida” cristaliza en la proyección *pática*, en el desplazamiento de lo interior a lo exterior que configura lo externo como opuesto a sí y extraño. La base impulsiva no reconocida para sí es traspuesta a los otros. Este sistema es el de la paranoia, el individuo invierte la relación entre víctima y victimario, perseguido y persecutor, por lo cual su agresividad puede racionalizarse. El “rasgo morboso” de la “mímesis reprimida” consiste en “la incapacidad de distinguir, por parte del sujeto, entre lo que es propio y lo que es ajeno en el material proyectado” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 232).

La “falsa proyección” es una forma sobreimpuesta y unilateral de percibir la realidad, el sujeto constatando su propia imagen en el objeto, la tautología. La proyección desbocada diseña el mundo a la imagen y necesidad de la voluntad omnipotente del individuo, en un acto de paranoia. Y lo que proyecta son sus propias carencias y necesidades, de las cuales, sumido en la falsa consciencia, no encuentra las causas objetivas. La proyección *pática* es la lógica interna de los mecanismos de compensación, complementa y refina la tarea de normalización de la violencia contra lo vulnerable y diferente. El antisemitismo y la violencia contra grupos minorizados es efecto de una forma de experiencia limitada con el mundo, mediante la cual se desplaza el resentimiento y la agresión, incubadas socialmente, por vías normalizadas y funcionales.

Los patrones de la violencia en contra de lo “débil” son mecanismos particulares en los que se concretiza la lógica general de la “personalización” y la proyección *pática*. El patrón *endo-exo-grupo* opera bajo los esquemas de

magia, mediante la imitación material de la naturaleza externa, sino mediante la automatización de los procesos espirituales, mediante la transformación de estos en aconteceres ciegos” (Adorno, 2007, p. 196). En la teoría de Marx y Lukács, en la modernidad capitalista opera una conversión del trabajo vivo en trabajo muerto, a través de su objetivación en mercancía, el proceso mimético no se produce reconciliándose con la naturaleza interna y externa, sino dominándola por medio de la autocosificación y la cosificación del mundo externo. Este ha sido uno de los costes del perfeccionamiento tecnológico en la modernidad-capitalista.

pensamiento del estereotipo y el maniqueísmo, para los cuales son necesarias las ausencias de matices en la percepción de aquellos individuos que el sujeto considera pertenecientes al grupo de membresía y los extraños a él, individuos que percibe, además, dentro de categorías colectivas, perdiendo con ello sus peculiaridades (Adorno, 2009b, p. 294). Esta percepción de los individuos en colectivos opuestos es facilitada por el recurso al estereotipo, gracias al cual la realidad puede ser organizada económicamente, al permitir simplificar complejidades y orientarse con relativa facilidad en la realidad. Según Adorno, son parte del patrón que vengo describiendo: actitudes como la división de los individuos en “buenos” y “malos”, de acuerdo con el grado de acercamiento a los valores del colectivo con el que el individuo se identifica, así como la racionalización de esta separación por medio del recurso a lo políticamente correcto –*tengo algunos amigos que...*–, y la apelación a los valores convencionales –ya establecidos y no sujetos a cuestionamiento ni evaluación por medio de la experiencia–. En tanto adquiere la forma de lo anquilosado, el estereotipo suspende la dinámica ensayo-error y, en este sentido, posee la propiedad cuasi química de naturalizar las características negativas de los otros. En este rígido encuadre tienen cabida fenómenos como el etnocentrismo que está detrás de la xenofobia y el racismo, pero también pudiera considerarse una base explicativa que abona a la comprensión de la misoginia, la homofobia y otras expresiones de violencia contra individuos y grupos vulnerables y diferentes.

La tendencia al estereotipo mantiene al individuo alejado de una experiencia real con el mundo, el cual se convierte en algo “lejano y abstracto”. Así, Adorno da cuenta del “dilema del antisemita”. En esta forma de tratar con lo distinto, se produce una tensión entre el estereotipo hostil y las exigencias de la conciencia del individuo, motivadas, a su vez, por la evidencia de la experiencia vivida, en la forma del juicio: “yo no debería, pero...”; sin embargo, esta contradicción se resuelve recurriendo no a la evidencia experiencial, sino a favor del estereotipo. Así entonces, a pesar de que el estereotipo no tiene una base real y el sujeto, en ocasiones, puede alcanzar a darse cuenta de ese hecho, por razones psicológicas profundas se aferra al estereotipo; hay (Adorno, 2009b) que conservar la relación con la realidad en la pureza del estereotipo, evitando toda contaminación

por lo real que pueda alterarle, esto si el individuo quiere conservar un relativo equilibrio mental y conformar al principio de realidad sus deseos de cambio.

Aceptando el Ticket reaccionario, que contiene el inciso contra los judíos, las masas obedecen a mecanismos sociales en los que las experiencias de los individuos singulares con judíos no desempeñan el menor papel (...). En el lugar de la experiencia aparece el cliché; en el lugar de la fantasía activa, una pronta y solícita recepción (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 242).

El estereotipo consiste en una negación de la capacidad reflexiva y cierta ceguera implicada en ver el mundo a partir de “módulos mentales”. Es una fórmula elusiva de lo concreto que se contenta con ideas preconcebidas, rígidas y generalizadas en exceso, a las que el individuo atribuye una especie de omnipotencia mágica: el mundo es como se dice que es. En su tendencia a la generalización y abstracción el estereotipo es contrario a la “personalización”. Como hemos visto en apartados anteriores, este mecanismo consiste en la concreción por la cual se elude la realidad de la cosificación en la que el Yo queda cancelado como mero apéndice del “valor”. Utilizando este par de opuestos: abstracción-concreción, Adorno sostiene que la percepción del mundo se escinde en dos contrarios irreconciliables, puesto que: “Estereotipo y formalización son dos partes divergentes de un mundo realmente no experimentado, partes que resultan no solo irreconciliables entre sí, sino que no permiten tampoco ninguna adición que reconstruyera el cuadro de la realidad” (Adorno, 2009b, p. 355).

Un mecanismo compensatorio de suma relevancia es la “anti-intrapección”. Esta consiste en la renuencia a la introspección, a sobreacentuar una supuesta fuerza personal, pero, sobre todo, a no asumir el punto de vista subjetivo de las emociones y fantasías, y a negarse a reconocerse en lo sensible, en las propias pulsiones. Adorno señala que la “anti-intrapección” es análoga a la cosificación, en el sentido de que en esta la devaluación de lo humano se correlaciona con la sobreestimación de lo físico, objetivo y concreto. Estamos ante una especie de trato frío con lo humano y cálido y cercano con las cosas. A este respecto, En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer habían señalado que:

“El animismo había vivificado las cosas, el industrialismo reifica las almas” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 81).

En el complejo del “debilitamiento del Yo” y el daño de la subjetividad, la agresión se canaliza por medios que refuerzan la adaptación y contienen el malestar, mediante la satisfacción sustitutoria de la agresividad a través de una lógica de proyección *pática*. Por medio de la pseudo-rebelión, el individuo dañado, que oscila entre el mando y la obediencia, consigue mantenerse bien adaptado, desplazando su hostilidad contra lo diferente y “débil”, individuos y grupos a los que somete a un proceso de minorización a través de una serie de mecanismos compensatorios. En “Elementos sobre el antisemitismo”, Horkheimer y Adorno habían dado cuenta de la limitación del juicio implicada en el pensamiento etiquetador y maniqueo, haciendo uso de la epistemología kantiana. De este modo, señalaban cómo el estereotipo era un sustituto del trabajo de síntesis; la unificación conceptual que lleva a cabo el entendimiento activo con la multiplicidad dada a través de las intuiciones, se supedita a una generalización que no tiene a la experiencia hecha consciente detrás. En el mundo como producción en serie, el estereotipo, en cuanto esquema de dicha producción, sustituye el papel del trabajo categorial. El juicio no se basa ya sobre el hecho efectivo de la síntesis, sino sobre una subsunción ciega (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 244). Volveré a estas últimas reflexiones en el siguiente capítulo.

Imágenes dialécticas de la violencia contra los vulnerables

La crítica de la violencia contra los “débiles” no se agota en el análisis del antisemitismo, aunque sea esta la reflexión más visible en la obra de los teóricos críticos, he insistido en este aspecto a lo largo del capítulo. Las investigaciones sobre el prejuicio señalan claramente que se trata de analizar un tipo de subjetividad violenta con un espectro muy amplio de grupos minorizados: mujeres, migrantes, homosexuales, afroamericanos... En este apartado, que puede verse como una digresión con la que cierro el capítulo, intento mostrar que la amplitud de esta crítica se ve reflejada, asimismo, en los trabajos de Horkheimer y Adorno de corte más filosófico, puesto que al analizar el paradigma del “sujeto soberano”, modelo del sujeto moderno-ilustrado, en la figura de Odiseo, los frankfurtianos despliegan una crítica a la violencia contra los “débiles” en lo

que concierne a individuos desempoderados, mujeres y animales no humanos. En *Dialéctica de la Ilustración*, un par de imágenes dialécticas nos llevan hacia otros derroteros de los desenlaces de la subjetivación del individuo moderno y sus despliegues de violencia contra los vulnerables. En este último apartado del capítulo voy a incursionar, brevemente, por algunos motivos de algunas imágenes dialécticas insinuadas al cierre del primer Excurso de “Concepto de Ilustración”, así como por algunas consideraciones sobre la crítica de la violencia contra los animales no humanos que, aunque no están configuradas a manera de imagen dialéctica, si se corresponden con la figura de la dialéctica civilización-barbarie.

En el Excurso “Odiseo o mito e ilustración”, Adorno y Horkheimer analizan la figura del “sujeto soberano” en el personaje de Odiseo y las peripecias de su retorno a Ítaca. En la interpretación del poema aparecen las imágenes dialécticas de Circe y Penélope. Con estas imágenes, Adorno y Horkheimer emprenden una crítica de la subjetivación masculina de las mujeres en la sociedad patriarcal antigua. A través de estas dos figuras, Adorno y Horkheimer muestran una dialéctica de los sexos desde la relación recíproca entre los roles femeninos de la esposa y la *hetaira*: Penélope –la esposa– preserva la institución matrimonial, mientras que Circe provee placer a los varones, pero las dos simbolizan la subordinación del deseo y el afecto al orden de la “sociedad viril”. Las determinaciones sociales de las relaciones sexo-genéricas permiten comprender la modelación patriarcal de la subjetividad femenina, la falta de resistencia y minusvalorización de las mujeres, como un fenómeno no atribuible a una sumisión deliberada y obliga a reconocer en estos hechos los efectos de la estructura patriarcal. En la modernidad capitalista este argumento es correlativo a algunos análisis del contrato matrimonial y de prostitución (Pateman, 1995), los cuales indagan acerca de la condición de dominación y subordinación que han supuesto estas figuras para las mujeres en la modernidad capitalista.

Este encuadramiento se explicita en el segundo Excurso “Juliette, o Ilustración y moral”. En el texto, los frankfurtianos muestran el modo como las mujeres, dentro de la lógica del dominio de los varones, son reducidas a naturaleza y este movimiento implica no una regresión a un principio originario, sino la cosificación y el daño del que ellas son objeto en el proceso de la civilización.

En “Desde que lo vi” de *Mínima moralia*, Adorno sostiene que el ideal de femi- nidad moderno ha sido configurado acorde con las necesidades de la “sociedad masculina” y en sintonía con el Excurso sobre Juliette, Adorno y Horkheimer señalan: “Lo que dentro del sistemático enmascaramiento burgués se denomina naturaleza, es simplemente la cicatriz que deja la mutilación producida por la sociedad” (Adorno, 2006b, p. 100).

Considero que estos trazos de imágenes dialécticas, que se encuentran desperdigados en la obra, particularmente, de Adorno, son una muestra de la crítica de la dominación de los varones, a través de la violencia que se hace visible en la relación entre antigüedad y modernidad. Se trata de lo que he distinguido como “imágenes dialécticas del patriarcado” (Hernández, 2020); es decir, de la continuidad de la violencia contra las mujeres en sociedades patriarcales que atraviesa la historia de la sociedad occidental y pone en entredicho el discurso de la mejoría o progreso de su condición. Es posible que la “imagen dialéctica del patriarcado” más radical sea la que se dibuja al final del primer Excurso de *Dialéctica de la ilustración*, relativa a la ejecución de las siervas de Odiseo. El castigo de las esclavas del rey de Ítaca nos lleva al extremo de la violencia patriarcal que las figuras de Circe y Penélope apenas insinúan; aunque la potencia de este momento para una crítica de la dominación masculina ha pasado desapercibida, incluso, para interpretaciones feministas de la obra de los teóricos críticos, como sucede en los casos de Campillo (1993) y Hewitt (2006).

Adorno y Horkheimer elevan un detalle del poema a compendio de la violencia contra las mujeres en la Grecia antigua, pero, en tanto imagen dialéctica, este instante insinúa lógicas patriarcales de la crueldad propias de nuestra sociedad moderna. Para los propósitos de este libro, haré solo una breve incursión por esta imagen. Al cierre del Excurso, los frankfurtianos señalan:

En el canto xxii de *La Odisea* se describe el castigo que el hijo del rey hace infligir a las siervas infieles, que han recaído en el estadio de hetairas. Con imperturbable serenidad, inhumana como solo la impasibilidad de los grandes narradores del siglo xix, se describe la suerte de las siervas ahorcadas y se la compara, impasiblemente, con la muerte de los pájaros en el lazo: con ese silencio

cuya petrificación es lo que queda verdaderamente de todo discurso. A ello sigue el verso que refiere el fin de las siervas, en fila, «tras un breve y convulso agitar de sus pies en el aire». La exactitud de la descripción, que refleja ya la frialdad de anatomía y vivisección, toma nota, al estilo de la novela, de los espasmos de las criaturas sometidas, que en nombre del derecho y de la ley son arrojadas al reino del que logró escapar su juez, Odiseo (2016, pp. 124-125).

El canto xxii, identificado, usualmente, como la escena de la matanza de los pretendientes (Homero, 1982, p. 463), describe la ejecución de las siervas de Odiseo, por mano de Telémaco y en razón de haber entrado en contubernio sexual con los pretendientes de Penélope. La escena es, por demás, dramática: 12 siervas penden en un lazo en lugar de haber sido muertas por espada (como era la indicación inicial). Según algunas historiadoras feministas (Molas, 2006), este tipo de castigo está relacionado con el control de la sexualidad de las mujeres, la narración de Homero refleja un momento de la historia de la antigua Grecia en la que se está instaurando plenamente el patriarcado, hecho que exacerbó el control de la sexualidad femenina por parte de los varones y la violencia de estos contra las mujeres. Este fragmento lleva, además, a las relaciones entre violencia contra las mujeres, patriotismo y guerra, en prácticas como la apropiación de los cuerpos de las mujeres por medio de violaciones o su cosificación como trofeo o botín de guerra, en una estrategia de afrenta contra la propiedad y la identidad viril del enemigo, las cuales son lógicas de la violencia patriarcal que continúan haciéndose presentes en la sociedad contemporánea.

El cierre del Excurso contiene, además, algunas líneas en las que se describe la tortura de Melantio, el pastor de cabras de Odiseo (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 124). El castigo padecido por el cabrero fue a causa de haber mancillado la confianza de su rey, al asaltar su cuarto de armas y repartirlas entre los pretendientes. La violencia ejecutada en el cuerpo de Melantio difumina todo resto de su humanidad, en un derroche de “horrorismo” (Cavarero, 2009); puesto que expresa, no el terrorismo que supone la acción de quien ejerce la violencia, sino el sufrimiento de las víctimas “inermes”, indefensas y vulnerables, así como el “crimen ontológico” de borrar los rasgos que permiten reconocer la identidad de alguien como la de un ser humano. Melantio recuerda a

todos los individuos minorizados de nuestra era, inmediatamente, a aquellos que trasgreden los imperativos nacionalistas, pero también a los dominados, explotados y desempoderados de nuestra sociedad, particularmente, a aquellos cuyos cuerpos experimentan los efectos de lo que de nuevo hay en algunas modalidades de la violencia contemporánea: desplegadas en el formato de mercancía (Valencia, 2010) y/o bien diseñadas a manera de código de comunicación entre pares (Segato, 2016).

La crítica de la violencia contra los animales no humanos aparece en varios momentos de la obra de los teóricos críticos, tanto Adorno como Horkheimer hacen estas consideraciones desde la crítica de la modernidad, señalando que esta etapa de la historia de la humanidad ha implicado dominación y violencia contra la naturaleza. Aunque este motivo de su crítica no está construido con trazos de imágenes dialécticas, sí se instala en la dialéctica civilización-barbarie. Los momentos de esta crítica no atañen solamente a la violencia que sopone la industrialización de los animales, también pertenecen a la relación que esta violencia tiene con la proyección *pática* y la “mímesis invertida”, creo que este es un sugerente ingreso a las reflexiones de la Teoría Crítica en este tenor.

Adorno y Horkheimer señalan que la relación hostil y violenta con los animales puede tener efecto a través de la “mímesis invertida”, que en lugar de conciliar al individuo con la naturaleza, en este caso, con sus animalidades, lo mueve a la repulsa de todo aquello que le recuerde su parentesco con ellas, su ser trozo de naturaleza. Este es el caso de imágenes como el “desorden” del hormiguero o la potencia del sentido del olfato, el cual comunica al sujeto con la naturaleza, poniendo en peligro el principio de individuación y que los civilizados asocian con los “animales inferiores” (cerdos) (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 221). Para los frankfurtianos, esto habla del miedo que el sujeto racional, civilizado, tiene a su impulso mimético, es un temor a perderse en la naturaleza y con esto regresar a estadios que, desde el punto de vista del progreso, son primitivos y bárbaros.

Al ilustrar el funcionamiento del mecanismo de la proyección *pática*, los teóricos críticos señalan que los animales no humanos parecen ser uno de sus objetos privilegiados. Por ejemplo, señalan que los animales: “al existir sin realizar ninguna tarea que el hombre les reconozca, son algo así como la

expresión de su propio nombre, de lo por esencia no intercambiable” (Adorno, 2006b, p. 237). Para la mentalidad productivista que se mueve con el *telos* de la utilidad y la “forma mercancía”, todo lo que refleje una existencia gratuita, que permanezca pasivo y en reposo, es objeto de resentimiento: “Lo que sólo quiere vegetar debe ser extirpado” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 221), puesto que la naturaleza aparece aquí con ritmo propio, fuera de los intereses antropocéntricos y les refleja a los seres humanos la dinámica de opresión a la que los somete la explotación capitalista. Adorno (2004b) señala, a este respecto, que a los animales los civilizados los desprecian por “parásitos”.

Los animales no humanos son lo carente de fin, su existencia discurre a partir de sí misma (Adorno, 2004b), lo cual contribuye al desprecio por sus vidas. El “no es más que un animal” racionaliza la violencia contra los animales y, en algunos casos, sirve para menospreciar también la vida de los seres humanos; al compararlos con animales no humanos se racionaliza la violencia que se les infringe (Adorno, 2006b, pp. 109-10). Esta proyección funciona, también, asociando a los animales con fuerzas de dominación y violencia, cuando se trata de inducir miedo colectivo a instancias de un superpoder, de este modo, las industrias culturales recurren a king kong o al monstruo del lago Ness (Adorno, 2006b, p. 120) fomentando el miedo irracional y la hostilidad contra ellos.

Quiero detenerme en algunos motivos del fragmento “Hombre y animal”, de los “Apuntes y Esbozos” de *Dialéctica de la Ilustración*, quizás el texto en el que mayor espacio le conceden a este tema. En este breve fragmento, Horkheimer y Adorno (2016) visibilizan el antropocentrismo que ha caracterizado a la antropología occidental, este hecho les sirve de plataforma de la crítica contra la violencia de los animales no humanos. El “sujeto soberano”, modelo del proyecto de subjetividad moderno-ilustrada, es un sujeto patriarcal y antropocéntrico.

La Tierra entera es testimonio de la gloria del hombre. En la guerra y en la paz, en la arena o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 282).

La dominación que se ejerce contra los animales está en la coordenada de la dialéctica de la Ilustración, por la cual civilización y barbarie se amalgaman en plena era moderna: “El hombre actual, al hacer violencia al animal, prueba que él, y solo él en toda la creación, funciona –libremente– con la misma ciega y automática mecanicidad que los movimientos convulsivos de las víctimas encadenadas, que el técnico utiliza para sus fines” porque: “Al hombre pertenece la razón que procede sin piedad” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 282). La racionalidad que es, de acuerdo al pensamiento antropocéntrico, el rasgo distintivo del animal humano: “animal racional”, es, justamente, el atributo que resitúa a los individuos en lo más sórdido de la animalidad no humana, aquella que refiere a la “primera naturaleza” en su sentido de violencia ciega. Asimismo, en el fragmento aparece un cuestionamiento de la razón científica que experimenta con animales (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 282). Los frankfurtianos hablan, también, de la función de la memoria humana en la sociedad establecida que, limitada por el principio de cambio, recuerda la muerte de los animales solo cuando representa una pérdida de capital. Así como del olvido de los animales cuya existencia discurre por derecho propio, en África, señalan, que alguna vez fue el hogar de muchos de los animales no humanos, estos ya solo son obstáculos para el aterrizaje de los bombarderos que nutren las guerras más recientes (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 287). Puesto que para el ejercicio del dominio y la violencia “la criatura es mero material” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 289), materia indiferenciada que se reduce a objetivo para la canalización de la violencia.

El fragmento se cierra con la crítica al patriarcado, las analogías entre este tipo de violencia y la ejercida contra los animales no humanos saltan a la vista, mujeres y animales no humanos se hermanan en su vulnerabilidad. Adorno y Horkheimer señalan que el cuidado y la consideración moral hacia los animales se la ha dejado la “sociedad viril” a las mujeres, a quienes se les ha negado la condición de “sujeto”; confinadas al hogar y protección de los productores, en la división del trabajo, la sociedad patriarcal asocia la biología de las mujeres a naturaleza: “Dominar sin fin la naturaleza, transformar el cosmos en un inmenso campo de caza: tal ha sido el sueño de milenios al que se conformó la idea del hombre en la sociedad viril” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 284). Para la conciencia patriarcal, la “debi-

lidad” de las mujeres, que es producto de su subjetivación dentro del patriarcado, su menor fuerza física, las hacen, lo mismo que sucede con los animales no humanos, vulnerables a la violencia: “Allí donde el dominio de la naturaleza es la verdadera meta, la inferioridad biológica constituye el estigma por excelencia: la debilidad impresa por la naturaleza, la cicatriz que invita a la violencia” (p. 284). Además, al cierre del fragmento, llama la atención una referencia a la cacería de brujas, el dominio de los varones en los albores de la modernidad supuso la erradicación de los resabios miméticos, mágicos y matriarcales, a favor del surgimiento del sujeto racional y el logro del dominio acabado de la emergente razón científica sobre la naturaleza (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 285). Este proceso de desencantamiento incidió, asimismo, en la cosificación de los animales no humanos y el extrañamiento del sujeto de la relación próxima con ellos y con el resto de la naturaleza; un aspecto que ha sido analizado recientemente por autoras feministas como Federici (2020).

A diferencia de las tradiciones rupturistas o negadoras de la continuidad de las especies que han tendido a acercarnos más a las cualidades divinas que a los animales, Adorno señala que fue Schopenhauer quien extendió el principio de ver a la humanidad afin al resto de las especies animales. En este sentido, Schopenhauer fue especialmente impactado por el dolor mudo y resignado de los animales y en él se encuentra la reflexión sobre el termómetro moral que significa el trato que los seres humanos dispensan a otras especies (Suances Marcos, 2010, pp. 281-282). Para los frankfurtianos, el tipo de relación que el ser humano entabla con los animales no humanos será el sensor de la expansión del principio de racionalidad de dominio hacia la naturaleza (Adorno, 2019a, p. 269); en este sentido, Horkheimer, en “Egoísmo y movimiento liberador”, de 1936, da cuenta de la relación entre crueldad con los animales y “frialidad burguesa” (Horkheimer, 2008, pp. 218-9). Es en esta órbita que podemos colocar las reflexiones de Adorno acerca de la crueldad de los parques zoológicos, en estas nos recuerda que este entretenimiento, hecho para satisfacer la curiosidad de los “civilizados”, está asociado con la colonización y el tributo pagado en especie por Asia y África a los países Europeos (Adorno, 2006b, pp. 120-21); se trata de una violencia dirigida contra los animales no humanos, producto de

la colonización de la vida por la mirada imperialista, curiosa, invasiva y explotadora de la naturaleza. De esta manera, la existencia de los zoológicos puede verse como un índice de la dialéctica civilización-barbarie.

Considero que el valor de las imágenes dialécticas de la violencia contra los vulnerables y los trazos de la crítica de la violencia contra los animales no humanos que he analizado, sucintamente, en este apartado, radica en que, recuperadas de la dialéctica de la ilustración en la que fueron formuladas originalmente, permiten elaborar un cuestionamiento de las narrativas del progreso, al dejar al descubierto la persistencia de la violencia contra los “débiles” en la sociedad actual. Además, colocadas en relación con los estudios sociológicos sobre el autoritarismo y el prejuicio, posibilitan hacerse de herramientas para comprender algunas de las estructuras sociales y subjetivas de incubación de la violencia contra lo vulnerable y diferente.

IV

Reconfiguraciones del sujeto moral desde la filosofía moral negativa

Un par de conceptos nos ocuparán en este apartado: “experiencia” y “mímesis”, ideas que están atravesadas por un tercer término, el de “frialidad”. Considero que estas nociones pueden servirnos de hilo conductor para un posible replanteamiento del sujeto moral que, sin negarlo por completo, vaya más allá de su anclaje en la noción de “sujeto soberano” o construcción moderno-ilustrada del sujeto. Este apartado está construido por un análisis transversal del diagnóstico frankfurtiano del estado de la experiencia en la sociedad de su tiempo, comienzo con el concepto de “experiencia” para continuar con las consideraciones sobre la “mímesis” como impulso moral, como ya lo he señalado, ambos momentos están atravesados por una reflexión crítica en torno a la “frialidad”. Con esta constelación, los teóricos críticos dibujan algunos trazos para repensar al sujeto moral a partir de, en contra y más allá de la sociedad moderna, no obstante, estas puertas entreabiertas no están exentas de tensiones, me ocuparé de ellas en el último apartado de este capítulo.

Las tareas descritas nos pondrán en condiciones de hacer una caracterización más amplia de los Elementos de filosofía moral, así como de conducirlos hacia un discurso autorreflexivo y negativo, por el cual se da cuenta de las tensiones y contradicciones de la vida moral y los discursos que les dan sentido, pero sin conciliarlas.

Experiencia

La noción de “experiencia” define, en los términos más generales, la relación de los individuos con el mundo, las condiciones de la subjetividad que definen la apertura para la aprehensión de la realidad, su noción misma y la naturaleza de la relación entre sujeto y objeto. Mediante esta categoría se sintetiza la posición de discurso de una filosofía determinada, puesto que en esta se juegan sus supuestos ontológicos, epistemológicos y metafísicos. En el caso de la Teoría Crítica, Adorno fue quien más exploró este concepto a fin de dar cuenta de los procesos gnoseológicos, entendidos en un sentido muy amplio, que definen al sujeto-objeto.

¿Cuál es la experiencia característica de la sociedad de la primera mitad del siglo xx que atañe a las reflexiones de la Teoría Crítica? ¿Qué incidencia tiene en la concepción del sujeto moderno-ilustrado, “sujeto soberano”, y las formas de violencia contra los “débiles”? La constelación de conceptos que da cuenta de la crisis del proyecto de sujeto moderno-ilustrado se compone del conjunto de reflexiones que definen lo que los teóricos críticos tematizaron como la “crisis de la experiencia”. En un ejercicio de crítica inmanente, la limitación de la “experiencia” radicaría en la obturación de la “autorreflexión crítica”, de la capacidad mimética y la memoria en su función crítica, esto inhabilita al sujeto para la relación no violenta con lo “débil” (vulnerable y diferente). Asimismo, la “crisis de la experiencia” habla de la incapacidad para conseguir forjarse como individuo con los atributos de autonomía, autoconsciencia y autoexpresión.

La limitación de la “experiencia” ha sido un producto histórico. En el capitalismo de la sociedad posindustrial que describen los frankfurtianos, privan formas de trabajo enajenantes y cosificantes, los individuos son en realidad seres genéricos, a un tiempo que mónadas aisladas que se aglutinan por principios de autoridad externos. Además, la racionalización en el mundo moderno ha incidido en una concepción del tiempo que no habilita para el cambio y la riqueza de la “experiencia”. En la sociedad del “hechizo”, capitalista, la esfera política y económica se perciben de forma enajenada, su funcionamiento aparenta estar sustraído a la decisión y control de los individuos, mismos que, no obstante, experimentan sus impactos de modo inmediato. Los estados de impotencia e inseguridad que provocan los embates de la estructura, requieren de un poste que

permita al sujeto lidiar con el malestar y la hostilidad generados por las frustraciones sociales. En esto radica la utilidad subjetiva y objetiva de las reacciones compensatorias que definen los esquemas de violencia contra los vulnerables y diferentes.

Los procesos de violencia contra los “débiles” se inscriben en la dialéctica universal-particular, sociedad-individuo. Los pliegues del concepto de “experiencia” adorniano nos conducen a pensar en una *psique* impactada por la totalidad, la cual no se erige como una instancia con vida propia, sino en una serie de disposiciones mediadas, prediseñadas por el medio. En este sentido, la sociedad no solo actúa *a posteriori*, haciendo uso de un mecanismo intrapsíquico preexistente, sino que el provecho que tal recurso puede aportar –tanto al individuo como a la sociedad– tiene el trasfondo de un “debilitamiento del Yo”, efecto de la socialización. Al no contar con un Yo capaz de cumplir su función mediadora, de no haber generado un modo de cuestionamiento de la autoridad que lo haga distanciarse de esta, ni de un nivel de conciencia capaz de entregarle al individuo una visión clara de la realidad, los grupos considerados “débiles” (vulnerables y diferentes) se convierten en flanco de la violencia, bajo el mecanismo de agresión-sumisión autoritaria. La lógica general de estas disposiciones, como ya lo expuse, es la proyección *pática*, por la cual el mundo del impulso sensible y de la necesidad insatisfecha se proyectan en los grupos minorizados. Gracias a esta operación, la fuente del impulso se invierte: los otros aparecen ante la mentalidad autoritaria como seres hostiles, agresivos y encubiertos con tendencias prohibidas de los cuales hay que defenderse –de aquí la similitud de la proyección con la paranoia–. La satisfacción de la agresividad reprimida se conduce por los canales de la civilización.

En Adorno, la noción de “experiencia” se configura a partir de algunos elementos de la epistemología kantiana, pero tiene detrás, primordialmente, a Hegel y Benjamin. Según Amengual (2007), en Kant, la “experiencia” define la relación de conocimiento; tanto la referencia del entendimiento a un algo que no es él mismo y con relación al cual se plantea la pregunta por la objetividad como, a raíz del giro copernicano que supuso la filosofía crítica, a las condiciones de posibilidad del conocimiento que se escudriñan en la subjetividad. Kant señala que el conocimiento es recepción activa, en él está implicada no solo

la pasividad de la sensación o impresión, sino también la intervención activa del entendimiento y la imaginación en la síntesis categorial. La síntesis unifica la multiplicidad dada en la impresión –intuición– a partir de la facultad del entendimiento y la imaginación, de modo que la subjetividad se erige en creadora de objetividad. En la filosofía crítica, el sujeto trascendental es constituyente de objetividad, productor del mundo objetivo; es el constructo que unifica *a priori* la conciencia trascendental (yo pienso) y la conciencia empírica (yo me doy cuenta de la multiplicidad de mis representaciones).

Ahora bien, la experiencia requiere de la integración de las impresiones, de la unión de lo percibido con lo pensado, lo cual ocurre a través de la síntesis suprema originaria o la “unidad sintética de la apercepción”, por la cual nos es dado el Yo junto con la actividad de la unificación de las impresiones. En Kant (2009), el Yo no es sustancial, sino actividad de conocimiento efecto de la apercepción –conciencia trascendental– y de la percepción –conciencia empírica–; el acto de conocimiento, en su integridad, supone de las dos operaciones actuando simultáneamente: la recepción e integración de impresiones y la apercepción –unidad en la conciencia originaria–. Actividad y pasividad son requeridos en el fenómeno total de conocimiento; subjetividad y objetividad coinciden en la medida en que la subjetividad –sujeto trascendental con sus estructuras– es constituyente de la experiencia.

Kant subraya el carácter activo del sujeto en la “experiencia”, pero su concepción tiene una serie de limitaciones que será tarea de Hegel señalar, brindando, a su vez, un concepto de “experiencia” más rico para los teóricos críticos. Estas limitaciones radican en la ahistoricidad y en los factores *a priori* que residen en el sujeto trascendental. Es un sujeto racional abstracto –sin inclinaciones y ni sociedad– y, primordialmente, la pregunta que apuntala las reflexiones hegelianas es: si en este concepto kantiano, la “experiencia” es capaz de reoperar sobre la subjetividad modificándola, haciéndola dinámica. Hegel detecta que el filósofo de Königsberg no da cuenta cabal de lo que sucede en el sujeto cuando “hace una experiencia”, en la *Fenomenología del espíritu* se encargará de mostrar cómo la historia está inserta en el movimiento de la conciencia.

Así pues, Hegel (2010b) transforma el *a priori* kantiano de trascendental en histórico, al mostrar la historia de la formación de la conciencia. En su discurrir, la conciencia va desplegando la “idea” en momentos cada vez más concretos y estos momentos constituyen el *a priori* de una época determinada. Así entonces, la experiencia es formadora y transformadora de la conciencia, en la medida en que esta “hace la experiencia” va adquiriendo nuevas configuraciones y, a un tiempo, a medida que las nuevas figuras de la conciencia van accediendo a su objeto, esta va adquiriendo relieves distintos. Este es el movimiento del sujeto-objeto por el cual se despliega la realidad en su diversidad y complejidad. En Hegel, la experiencia adquiere un doble movimiento: conociendo ampliamos nuestro mundo y junto con este conocimiento se originan nuevas figuras de la conciencia.

Adorno retoma de Kant el planteamiento del entendimiento activo: la espontaneidad del sujeto radica en su aplicación de una estructura de conocimiento subjetiva, *a priori*, a las impresiones, esto es la síntesis productora del objeto; sin embargo, a diferencia de este, para Adorno, la preeminencia de la relación la tiene el objeto preformado por la estructura social, de modo que el objeto es lo que es por la mediación social y no por la estructura de conocimiento. Además, el sujeto adorniano es, en sentido estricto, el individuo y no un sujeto colectivo. En este punto su postura se acerca, también, a la de Kant; sin embargo, el teórico crítico no se convence con la idea de sujeto trascendental, puesto que con esta idea se deja de lado la particularidad histórica y singularidad de los sujetos; en ese sentido, el individuo kantiano no está lo suficientemente singularizado. Para Adorno, en cambio, el sujeto de la experiencia filosófica es el sujeto empírico, trozo de naturaleza: corporal, sintiente y transitorio.

Ahora bien, aunque el concepto de “experiencia” adorniano está influido significativamente por la filosofía de Hegel, para el filósofo frankfurtiano este posee, igualmente, algunas limitaciones: la principal de ellas es que Hegel, al eliminar la “cosa en sí”, hace coincidir conocimiento y “experiencia”, de modo que el “en sí” se agota en el “para la conciencia”; sin embargo, a partir de esta operación que define el absoluto, lo no-idéntico, la diferencia, no tiene más resguardo. El sujeto hegeliano nunca se encuentra realmente con lo que es verdaderamente ajeno y diferente de él, en cambio, en Adorno se trata de conservar

la tensión sujeto-objeto. Además, relacionado con esto, pareciera ser que la estructura lógica prevalece a la “experiencia”, hay una prioridad del saber filosófico por la cual se produce un rebajamiento de la sensibilidad como apertura, lo cual tratará de ser corregido a partir del giro adorniano hacia la primacía del objeto.

Será en Benjamin (2012) en quien Adorno encuentre un concepto de experiencia abierto hacia derroteros más amplios. Así, tomando como referente central a Kant, Benjamin apunta su crítica, más que a la ausencia del elemento histórico en la concepción kantiana de la subjetividad, a la rigidez de la categorización de las percepciones e inaccesibilidad de lo trascendente –de la “cosa en sí”–⁷⁶. La iluminación profana implicaría el allegarse lo metafísico y religioso a la experiencia –la no escisión sujeto-objeto–, así pues, mientras Kant propone un acercamiento al “conocimiento” (*Erkenntnis*) cuyo modelo son las ciencias al uso, tal y como correspondió a la visión epistemológica iluminista, la “experiencia” (*Erfahrung*) radicaría en un acercamiento a la verdad como revelación; una verdad con consistencia objetiva y no como posesión ni donación hecha por la subjetividad. Las principales diferencias de Adorno con respecto a Benjamin radican en poner en juego la mediación social, material, “forma mercancía”, como elemento subyacente de la “experiencia”, a un tiempo que le da un sitio a la subjetividad. En sus famosas discusiones (Adorno y Benjamin, 1998), Adorno alegaba un *déficit* de actividad en la imagen dialéctica benjaminiana que no la hacía lo suficientemente dialéctica, esta disputa sobre el peso del sujeto para la experiencia se comprende, de acuerdo con Martin Jay (2009, p. 404), por el lugar que tiene Hegel en la filosofía del frankfurtiano⁷⁷.

⁷⁶ Martin Jay sostiene esta idea basándose en los escritos benjaminianos sobre la percepción, la visualidad y el color. De este modo, de acuerdo con este especialista, Benjamin encontraba en fenómenos como el arcoíris o los dibujos infantiles, la difuminación y ausencia de límites precisos en la percepción de los niños (2009, pp. 370-371).

⁷⁷ A decir de Jay, Benjamin desconfió asimismo del sistema hegeliano por considerarlo excesivamente racionalista y totalizador (2009, p. 375). Según Buck-Morss, Adorno procede con respecto a Benjamin de la misma manera que lo hace con los autores idealistas, reconociendo en las rupturas, contradicciones y titubeos de su filosofía una verdad inintencional; en otro

Ante la certeza de la imposibilidad de renunciar por completo a la noción de sujeto, dadas las implicaciones irracionalistas y místicas que esto suponía, Adorno prefiere asumir las contradicciones implicadas en no deshacerse de dicha categoría. Martin Jay (2003, p. 13) ha descrito claramente esta tensión, enunciada por Adorno, de una “experiencia” que es a un tiempo una autoindisposición, puesto que se exige del sujeto pasividad y receptividad, y una autoafirmación, puesto que, al mismo tiempo, se le demanda la regulación racional del proceso. Así pues, en Adorno, la “experiencia” no supone la disolución del sujeto, sino una versión más conciliadora del mismo. Un sujeto no dominante, subordinante ni homogeneizante con la novedad y la diferencia. Supone alejarse del Yo en una apertura a la irrupción de la novedad: el encuentro con la diferencia y la oposición, en un proceso de ensanchamiento y diversificación sin desenlace determinado ni resguardos seguros en pasados originarios o futuros utópicos. Contradictoriamente, este ejercicio requiere de un Yo con capacidad de regular su vida interna en sí misma y en relación con el entorno, de un individuo que posea los atributos de la subjetividad. Tanto para Benjamin como para Adorno “experiencia” y existencia coinciden, la “experiencia” es la formadora del sujeto y su pérdida reporta una merma de la individualidad, por tanto, de la autonomía, autoconsciencia y autoexpresión.

En la vertiente psico-sociológica de la Teoría Crítica, la “experiencia” contiene la “proyección consciente” o “regulada”. Horkheimer y Adorno, en referencia a Kant, hablan de la relevancia de la subjetividad creadora, de la espontaneidad del entendimiento, que es constituyente, así como actividad que interviene el dato sensible de tal modo que, en su elaboración del objeto, está obligada a llenar los espacios vacíos entre lo interno y lo externo. En esta tarea, el mundo se da al pensamiento en el dato sensible, pero este no lo es todo, la subjetividad tiene que poner de sí a fin de que el mundo no se le escape en su multiplicidad, de que no sobreponga su canon al objeto de manera que termine

sentido, hace con su pensamiento una negación determinada. Adorno conserva elementos del método gnoseológico benjaminiano, a un tiempo que considera que su concepción de la pasividad del sujeto es una muestra de la pasividad real del sujeto moderno o de su incapacidad para la experiencia (1981, pp. 334-6).

aniquilándolo en su diferencia. Es, precisamente esta carencia, la que caracteriza a la limitación de la “experiencia” de las proyecciones *páticas*:

El que percibe no está ya presente en el proceso de la percepción. No proporciona ya esa pasividad activa del conocer, en la que los elementos categoriales se dejan plasmar nueva y adecuadamente por el «dato» convencionalmente preparado, lo mismo que éste por aquellos, con lo que se hace justicia al objeto percibido. En el campo de las ciencias sociales, como en el mundo de la experiencia vital del individuo, se conectan de forma rígida e inmediata intuiciones ciegas y conceptos vacíos (Horkheimer y Adorno, 2016, pp. 244-45).

Para Horkheimer y Adorno, la imagen perceptiva se compone del dato sensible a un tiempo que de conceptos y juicios, con Kant; sin embargo, con Hegel y Benjamin, el frankfurtiano sostiene que aun cuando el Yo posea cierta consistencia previa a una nueva “experiencia”, este no es más ni menos que el mundo que constituye y a través del cual, al mismo tiempo, se da forma. En la mediación de sujeto y objeto radica la riqueza de la “experiencia”, no en la copia del dato o en la proyección inconsciente de la subjetividad. El dato sensible mueve al pensamiento a su máxima productividad en la medida en la cual este último es, también, capaz de abrirse y entregarse a la impresión que le llega desde afuera. En los extremos de la abstracción, si el sujeto se dedica a registrar “lo que el objeto es”, sin poner de sí, entonces estamos ante una postura próxima al positivismo; pero, si esboza el mundo dentro de sí, proyectándolo, estamos ante un idealismo, en una lógica de repetición (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 233). La relación está planteada de forma dialéctica, como compenetración recíproca entre sujeto y realidad externa que no los aniquila en su diferencia.

Horkheimer y Adorno sostienen el carácter ineludible de la proyección para la “experiencia”, el sujeto siempre pone la realidad, siempre hay mediaciones racionales –categoriales, conceptuales–, pero la idea de los teóricos críticos radica en que los individuos tengan la capacidad de cuestionar su propia categorización:

En cierto sentido, toda percepción es una proyección. (...). La proyección está en el hombre automatizada, al igual que otras funciones agresivas y defensivas que se han convertido en reflejos. (...). Pero en la sociedad humana, donde con la formación del individuo se diferencia también tanto la vida afectiva como la intelectual, el individuo tiene necesidad de un creciente control de la proyección; él debe afinarla y a la vez aprender a dominarla (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 232).

Los frankfurtianos reconocen que la proyección es inherente a la relación de conocimiento; sin embargo, esta debe darse “bajo control”, ser “proyección consciente”: “A medida que aprende a distinguir, bajo la presión económica, entre pensamientos y sentimientos propios y ajenos, surge la distinción entre exterior e interior, la posibilidad de distanciarse y de identificarse, la autoconciencia y la conciencia moral” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 232). La riqueza del sujeto depende de su capacidad de entregarse a la realidad, de lo contrario, no puede encontrarse con lo otro, con lo diferente. Si bien es cierto que no se puede conocer sin proyectar, que conocer la realidad es someterla a las categorías racionales, la “reflexión sobre sí” ayuda a identificar lo que ponemos de nosotros. De esta manera, solo en la mediación de sujeto y objeto es viable dar cabida a la diferencia. Así pudiéramos entender la siguiente afirmación:

Lo patológico en el antisemitismo no es el comportamiento proyectivo como tal, sino la ausencia de reflexión en el mismo. Cuando el sujeto no está más en condiciones de restituir al objeto lo que ha recibido de él, no se hace más rico sino más pobre. Pierde la reflexión en ambos sentidos: al no reflejar ya al objeto, deja de reflexionar sobre sí y pierde la capacidad de la diferencia. En lugar de la voz de la conciencia, oye voces; en lugar de entrar en sí para redactar el acta de su propia ansia de poder, atribuye a los otros las actas de los sabios de Sión. Se hincha y se atrofia al mismo tiempo. Atribuye desmesuradamente al mundo externo lo que está en él; pero lo que le atribuye es la absoluta nulidad: el puro medio agigantado, relaciones, maquinaciones tenebrosas, la praxis sombría sin la luz del pensamiento (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 233).

Destacando la riqueza del concepto de “subjetividad” de la Teoría Crítica, en lo que denomina una “teoría filosófica-psicológica del conocimiento”, Gandler (2013) sostiene que la relación de conocimiento implica un sujeto que proyecta recuerdos, emociones e intereses sobre el objeto que quiere percibir. Así, a diferencia de las concepciones positivistas del prejuicio, que apelan a una racionalidad con las capacidades suficientes para distinguir entre juicios subjetivos y objetivos, en la “proyección bajo control” se reconoce que el sujeto tiene que habérselas con factores irracionales y no-racionales que están en la base de la aprehensión del mundo. El individuo se enfrenta a una percepción actual mezclada con recuerdos y emociones que generan sentido, la cual precisa de la regulación racional a fin de limitar cualquier intencionalidad de dominación del material sensible (pp. 32-33). Así entonces, la “proyección consciente” tiene detrás el reconocimiento de la complejidad de la relación de conocimiento, en la que está implicada la percepción sensible, la razón y la memoria. Para que la percepción ocurra adecuadamente se precisa, a un tiempo, que el sujeto no sobreponga su mundo en el objeto y se abra a la experiencia conteniendo su subjetividad; pero, para ello, es necesario que se presente como un Yo con capacidad reflexiva, puesto que, en esta entrega y productividad, es el sujeto quien restituye su diferencia al objeto, el cual es su contenido de conciencia, pero, simultáneamente, algo distinto de sí. En esto radica, a grandes rasgos, la “proyección bajo control”, el análogo psico-fisiológico de la “autorreflexión crítica”.

La “autorreflexión crítica”, a decir de Adorno en el apartado “La necesidad de la ontología” de *Dialéctica negativa*, consiste: “no el destierro o eliminación de la razón, sino su crítica por ella misma” (1992, p. 89). En un ejercicio análogo al del Barón de Münchhausen, quien tiene que salir del pozo tirando de su coleta⁷⁸, figura de la que gusta mucho Adorno, si la razón pretende salvarse sin caer en su propia negación, entonces, solo se tiene a sí misma, no queda otro

⁷⁸ La imagen del Barón de Münchhausen refleja la historia de un personaje real: Karl Friedrich Hieronymus, quien participó en algunas campañas de guerra. Las narraciones extraordinarias de las aventuras de Hieronymus fueron llevadas a la literatura por el científico y escritor alemán Rudolf Erich Raspe (2014), en 1785. Raspe llevó las hazañas del Barón hacia lo ilógico y absurdo, transgrediendo, con ello, el racionalismo de la época.

camino que recurrir a la fórmula de un pensamiento que es capaz de pensar en contra de sí mismo. El concepto de “autorreflexión crítica” tiene varios pliegues que es preciso desglosar. Adorno asume la herencia moderna de la idea de razón en tanto fuerza, actividad, potencia, poder productivo, y su primera referencia más lograda es la filosofía de Kant. Ahora bien, esta actividad puede ser autorreferencial, de modo que la conciencia tiene la facultad de tomarse a sí misma como objeto y gracias a este procedimiento distinguirse del entorno. Pero la autorreflexividad crítica adorniana no se agota en la autorreferencialidad, sino que a fin de que la subjetividad adquiera consistencia, la autorreflexión debe enfatizar la escisión, asimismo, como actividad dialéctica; la oposición interna de la conciencia que, como es bien sabido, Hegel supo destacar magistralmente a fin de hacer dinámicos tanto al objeto como a la conciencia misma. En este orden de ideas, Castoriadis señala que la autorreflexividad, en sentido “fuerte”, supone la “posición de sí como objeto no objetivo”, esta escisión de la conciencia otorga la posibilidad del distanciamiento del sujeto consigo mismo, la plataforma de la puesta en cuestión de sí. Así entonces, de acuerdo con Castoriadis (2004) esta oposición interna es el sitio del autocuestionamiento y, por ende, de la subjetividad (p. 103).

La “autorreflexión crítica” no solo implica la actividad, la diferenciación de sí con respecto al entorno y la oposición interna, sino que, en su ejercicio de autoevaluación, en su disputa consigo misma, también incorpora la mediación del objeto como elemento constituyente de la subjetividad. Corona (2008), al contrastar el concepto de autorreflexión de Kierkegaard con el de Adorno, sostiene que, mientras en el caso del primero, la autorreflexión se queda en el plano de la “interioridad”, de una conciencia al margen de su marco social de producción, Adorno, en cambio, plantea la autorreflexividad en el horizonte de la mediación social, dando un paso más, enfocando la lente en las coacciones del objeto sobre el individuo. La mediación de la sociedad, “forma mercancía”, a un tiempo subjetiva, constituye la posibilidad de la “experiencia” con el mundo: modela al individuo para su relación con el entorno y la realización de nuevas experiencias.

La “autorreflexión crítica” adorniana supone, además, la resistencia a la síntesis, la persistencia en la tensión dialéctica, la detención de la conciencia en

“el color de las cosas”, en los matices y diferencias cualitativas; es decir, alude a una subjetividad capaz de discernir, oponerse y diferenciar. Quizás en el entramado de reflexiones que nos han ocupado en este apartado tenga sentido la idea de Adorno, vertida en “Grande y pequeño” de *Minima moralia*: “la autocrítica de la razón es su más auténtica moral. Lo contrario de ella, lo que se ve en la fase última de un pensamiento a disposición de sí mismo, no es otra cosa que la eliminación del sujeto” (2006b, p. 131).

La “experiencia” requiere, además, de la memoria en su función crítica. En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer aseveran que “toda reificación es un olvido” (2016, p. 275). De acuerdo con Tafalla (2003), para Adorno, tanto el individuo como la sociedad que han renunciado a la memoria se cosifican, se petrifican al desconocer su devenir y sus posibilidades de ruptura de cara al futuro. En el estado de cosificación que prevalece en la sociedad moderna, los individuos no tienen la capacidad de la novedad que proporciona la “experiencia” no limitada. La dialéctica negativa, abierta, de Adorno, indica la presencia de procesos, no de esencias, insiste en lo temporal y finito de todo lo real: sociedad y naturaleza. Esta vulnerabilidad compartida por todo lo existente, tiene que ver con la posibilidad permanente de todo lo vivo de perecer, pero también con la exposición al entorpecimiento de su realización, con la violencia. La memoria, en su función crítica, activa la remembranza de esta condición, en última instancia, se trata de la reactivación de la naturaleza en el sujeto, lo cual conecta la memoria con el impulso mimético, como lo veremos en el siguiente apartado.

La función crítica de la memoria tiene, además, una tarea política, se trata de enfocar el recuerdo en el padecimiento de aquellos individuos que han soportado el avance de la historia y perecido en esta empresa (las víctimas). Hacer la memoria de lo sucedido desde esta mirada y, sobre todo, de lo que no sucedió, deja una puerta abierta a la esperanza de modificar el estado de cosas. Como lo establece Benjamin (2008) en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, la memoria es la fuerza de la recuperación de los momentos de resistencia de las generaciones pasadas, la instancia que indaga en los vestigios de lo que querría ser todavía realizable. En su papel crítico, la mirada hacia el pasado pone la lente en los momentos de resistencia y emancipación que son indicativos de rupturas con lo dado, expresiones de un “anhelo de justicia” que exige realización (Horkheimer,

2000b, p. 119). Estos actos son destellos, pues, de desavenencia con el ciclo y la repetición que dan sentido a la sociedad como totalidad cerrada e interrumpen el *continuum* del tiempo homogéneo y la temporalidad del progreso.

Hacer la memoria, en estos términos, implica un salto en la concepción del tiempo convencional y una crítica de la filosofía de la historia que se sostiene en la historiografía predominante. Como lo adelanté en el apartado sobre las figuras críticas del capítulo uno, Adorno, junto con Benjamin, entiende el ejercicio de recuperación del pasado a través de la “protohistoria”: la semejanza estructural entre pasado y presente en su identidad catastrófica. Con este recurso se pretende dejar al descubierto la ideología de lo nuevo con la que se recubre la modernidad y, por tanto, su identidad con el mito, con la repetición. Se trataría, entonces, de hacer reaparecer la historia en tanto historia, de descubrirla del manto de la “segunda naturaleza” que esconde la conciencia de lo diferente y lo nuevo; es decir, de desmitificar la historia que en la sociedad del “hechizo” solo se deja ver en la repetición.

La criticidad de la mirada histórica se mide por la tesitura de la relación universal-particular: si el discurrir de la historia ha hecho justicia a los intereses y necesidades de los individuos o si, por el contrario, se les ha sobreimpuesto a través de alguna figura de la totalidad. En el segundo “modelo” de *Dialéctica negativa*, dedicado a la filosofía de la historia y del derecho de Hegel, la crítica arremete contra cualquier fetichismo y constitución de “segunda naturaleza”, ya aparezca en calidad de principio metafísico, como “espíritu” o “progreso”, o en cuanto principio económico de regulación social o ley del “valor”. La “autorreflexión crítica” aporta la autoconsciencia de los límites de la razón en la historia, de la preeminencia de la opresión de lo no-idéntico a lo largo del tiempo, de la persistencia del sufrimiento y la catástrofe.

El punto a tomar en cuenta, a fin de llevar las reflexiones sobre filosofía moral negativa adelante, es la cara ideológica que, para los frankfurtianos, poseen las narrativas de filosofía de la historia, esta aparece cuando, al reforzar la necesidad, empuja adelante la ceguera con la que la conciencia percibe el complejo social funcional. Al final, esta estructuración determinista de la realidad encubre la posibilidad del cambio y la ruptura. En contraste, lo que quedaría en el lugar de estos discursos, para Adorno, sería una concepción del tiempo que admite lo

imprevisible. Desmitificar las filosofías de la necesidad histórica abre un sitio al acontecimiento, a la novedad auténtica. De este modo, se deja un espacio para la esperanza y la ruptura con la repetición y el ciclo –con el mito–.

Lo que ha sido afectado por los sucesos del siglo xx es la idea de la totalidad histórica como dotada de necesidad económica calculable. La única forma de que una conciencia social crítica conserve la libertad de pensar que las cosas podrán ser alguna vez de otro modo es que las cosas hayan podido ser de otro modo si la totalidad, apariencia socialmente necesaria en cuanto hipóstasis extraída de los hombres individuales, se rompe en la pretensión de su absolutidad, conserva la conciencia social crítica la libertad de pensar que alguna vez pueda ser de otro modo. La teoría solo puede mover el inmenso peso de la necesidad histórica si esta es reconocida como apariencia convertida en realidad, la determinación histórica como metafísicamente contingente (Adorno, 2005, p. 297).

Adorno reconoce la importancia de hacerle un sitio a la contingencia a fin de darle cabida a la libertad. Pero la contingencia no es solo: “la figura de lo no-idéntico maltratado por la causalidad” (2005, p. 317); es decir, no tiene, únicamente, un lado provechoso para la idea de libertad, sino que posee, además, un rostro acorde con el principio de dominación. Así pues, Adorno señala que el azar forma parte de la ceguera con la cual la conciencia se relaciona con el todo, esta le domina en la medida en que no pertenece enteramente a la decisión racional de los individuos (2005, p. 317); la contingencia es la forma que toma la libertad dentro de la sociedad del “hechizo”. La tesis de la necesidad histórica anula la idea de historia al mostrarnos el tiempo aprisionado en la “segunda naturaleza”, puesto que, en la sociedad capitalista prevalece la repetición de la violencia que caracteriza, en uno de sus sentidos, a la “primera naturaleza”, al margen de la “autorreflexión crítica” y de la memoria. En cambio, la “historia natural” sintetiza el estado de reconciliación entre historia y naturaleza, a través de su compartida finitud. Adorno advierte que el tiempo dejado a la contingencia tiene el riesgo de encaminarse hacia lo irracional, fuera de la subjetividad la historia puede trastocarse, lo mismo que cuando es mera necesidad, en el destino (2005, p. 319). De este modo, no se trataría de la afirmación acrítica del azar,

sino de buscar vías para que los sujetos encaminen conscientemente sus vidas en distintos y diversos rumbos. Son la “autorreflexividad crítica” y la memoria las que sacan al pensamiento de los falsos opuestos: contingencia o determinismo, y nos sitúan en una temporalidad en las manos de los seres humanos, cuyo desenlace está abierto al rompimiento y al cambio.

Impulso mimético

En el espectro de las reflexiones sobre la situación de la experiencia en la sociedad de su tiempo y en el marco de los planteamientos sobre el antisemitismo, llevados a cabo durante los años cuarenta, Horkheimer y Adorno analizan cómo la posibilidad de una moral efectiva había sido maniatada por el dominio de la existencia monádica, el aislamiento que había supuesto la vida modernocapitalista atentaba contra la existencia de la solidaridad. Los frankfurtianos son ante todo pensadores dialécticos y materialistas, saben que así como existen factores relativamente renuentes al cambio, cada época produce su subjetividad correspondiente (Adorno, 1998a, p. 88). A finales de los sesenta, ya resulta claro un ligero desplazamiento de las reflexiones frankfurtianas sobre el sujeto. Dentro de los esquemas que ocupan su trabajo sobre la subjetividad, la “frialidad” y sus relaciones con la cosificación van adquiriendo un realce muy importante.

La “frialidad” se define por la indiferencia y ausencia de empatía ante el padecimiento ajeno, es social y subjetivamente funcional, indispensable para la autoconservación por vías adaptativas en condiciones de violencia y dominación. En “Educación después de Auschwitz”, una charla radiofónica que nos entrega parte de las reflexiones de los últimos años del teórico crítico, Adorno sintetiza la imagen de la subjetividad y habla de individuos con una limitada capacidad de autorreflexión, pensamiento tendiente al estereotipo y maniqueísmo, rígidos, sujetos a las pautas convencionales y al conformismo, exageradamente realistas y, primordialmente, “fríos”; es decir, asimilados y afectivos con las cosas y poco empáticos con la vida (1998a, p. 86). Un diagnóstico sobre el sujeto análogo es el que nos proporciona Horkheimer en “Sobre el concepto de ser humano”, de 1957 (2005a, p. 31).

La “frialidad” marca la incapacidad de reconocerse en el sufrimiento de lo vivo, habla de un impulso mimético no regulado. Para los frankfurtianos, esta imposibilidad niega el impulso moral, la chispa que desata la emergencia de la acción. El individuo “frío” refleja una forma de autocosificación por la cual se extraña de sí mismo, la naturaleza y los otros, a través de la separación que condiciona el ejercicio del dominio.

Las fuerzas económicas y sociales asumen el carácter de potencias naturales ciegas que el hombre ha de dominar, adaptándose a ellas, para sobrevivir. Como resultado final del proceso tenemos por una parte el sí-mismo, el yo abstracto, vaciado de toda substancia que no sea su intento de conservación y prevalecimiento; y, por otro, tenemos una naturaleza vacía, degradada a mero material, a mera materia primera, que ha de ser dominada sin otro fin ni objetivo que el del dominio mismo (Horkheimer, 2002, p. 119).

La “frialidad” supone la cosificación, una actitud de distanciamiento o extrañamiento moral por la cual los otros quedan escindidos del Yo en calidad de objetos, de otras especies ajenas a lo humano y a las que se teme, así como de otros diferentes y ajenos a la identidad propia. Lo anterior supone el rompimiento de la línea de continuidad de todo lo vivo, cuyo parentesco reactiva el impulso mimético. En este punto, me interesa regresar a la reflexión sobre *Auschwitz* como índice de la destructividad moderna a fin de generar la plataforma explicativa de lo que Adorno denominó “nuevo imperativo categórico” y que, considero, es el punto de confluencia de sus reflexiones en torno al impulso mimético.

La formulación del “nuevo imperativo” se origina en la obra tardía de Adorno, concretamente en *Dialéctica negativa*, aunque el núcleo primordial del mismo, el interés por la reflexión en torno a la producción social de violencia y sufrimiento, aparece ya desde las obras tempranas de Horkheimer, como lo muestra el contenido del par de ensayos compilados en *Materialismo, metafísica y moral*. Así pues, puede considerarse que el análisis sobre la producción de violencia que ha acompañado a la historia de occidente, así como el interés por plantear una reflexión crítica con base en un compromiso con los afanes truncados de

ponerle fin a dicha condición es, en buena medida, transversal al pensamiento de los frankfurtianos⁷⁹. En este sentido, tomando distancia de toda acentuación sobresaturada del holocausto judío y en la constelación de sus críticas a la filosofía de la historia, Adorno asevera en *Teoría estética*: “Ya antes de *Auschwitz* era, a la vista de las experiencias históricas, una mentira afirmativa atribuir a la existencia un sentido positivo” (Adorno, 2004b, p. 206).

Es necesario, pues, colocar el fenómeno *Auschwitz* en el espectro amplio de las reflexiones de los frankfurtianos, así como, desde este horizonte de pensamiento, señalar que el exterminio de los judíos y otros individuos, perpetrado por el aparato NAZI, no significa la defensa de la comunidad judía *per se*, sino que, sin negar los graves alcances que tuvo este trágico hecho para este grupo y los demás aniquilados en los campos de concentración, para los frankfurtianos este evento contiene una amplia capacidad de exhibir el discurso de la identidad en el que, según su análisis, está fincada la constitución misma de la sociedad moderna que reduce la multiplicidad de lo humano a la unidad y homogeneidad. Para los teóricos críticos, *Auschwitz* es el índice del funcionamiento de la razón instrumental desatendida de fines y de la “forma mercancía” que subsume a los sujetos a la lógica de producción de “valor”, equivalencia y fungibilidad. Por ende, *Auschwitz* es paradigmático, en cuanto muestra de un proceso administrativo de destrucción que tiene estrecha relación con la racionalización que ha dado origen y sustento a la sociedad moderna. El genocidio perpetrado por los nazis reforzó las problematizaciones de los teóricos críticos en cuestiones

⁷⁹ En este sentido, de acuerdo con Juan José Sánchez en la “Introducción” a *Dialéctica de la Ilustración*: “Horkheimer es, ante todo, un ilustrado. El objetivo de su esfuerzo intelectual –como, en su opinión, de la filosofía en general y de la filosofía moderna, ilustrada, en particular– lo cifró desde un principio, y repetidamente después, en *introducir razón en el mundo*. Pero este objetivo respondía para él a una experiencia de base, de la que arrancaba aquel esfuerzo: la experiencia de la historia como historia de sufrimiento, como historia de la felicidad truncada, incumplida, de las víctimas y de la naturaleza. El esfuerzo del pensamiento por introducir razón en el mundo adquiere por eso el sentido concreto de dar respuesta a esa *hipoteca* pendiente de la historia, de reconciliar esa pretensión incumplida de felicidad” (Sánchez, 2016, p. 18).

de filosofía moral, en lo que concierne a las secuelas del desenvolvimiento del proyecto moderno en la producción social de violencia y sufrimiento, así como la puesta en entredicho de las posibilidades de realización de los ideales ilustrados ético-políticos, como la autonomía y la justicia.

El “nuevo imperativo categórico” está consignado en el Tercer Modelo de *Dialéctica negativa*: “Meditaciones sobre la metafísica” y versa así: “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante” (1992, p. 365). Sigo el análisis de Marta Tafalla (2003) para adentrarme en las principales líneas de reflexión contenidas en el imperativo adorniano. En primer lugar, Adorno apela a un estado efectivo de heteronomía, así pues, mientras el imperativo kantiano es incondicionado, en esta formulación el imperativo aparece “impuesto”, heterónomo, empujado por una circunstancia histórica y social catastrófica. En segundo lugar, el “nuevo imperativo” está dirigido a seres humanos en condiciones de “esclavitud”; es decir, contradictoriamente, no invoca a voluntades autónomas, sino a individuos sumidos en la trama de causalidad compleja y limitante de la acción moral. Finalmente, hace una llamada a la *praxis* (pensamiento y acción), pero no para darle realidad a un estado positivo –ideal de futuro, imagen–, sino para evitar la repetición de una desgracia ya acontecida que ha dejado evidencias de sus efectos funestos en un momento histórico determinado. El nuevo imperativo exhorta, desde la experiencia de sufrimiento acontecido, a la conciencia y a la acción de individuos sumidos en diversas formas de heteronomía, “débiles”, y a una acción que implica la negatividad de la resistencia a participar de la prolongación de la catástrofe.

Hay tres líneas de sentido que es necesario destacar de esta formulación de Adorno: la primera de ellas tiene que ver con el móvil de la acción y el pensamiento, la *praxis*, a partir de la constatación de la catástrofe y su producción social de sufrimiento, en este punto cabe destacar el fondo materialista de la filosofía moral de Horkheimer y Adorno. La segunda línea es la que concierne a la historia, la temporalidad en la que se inscribe el genocidio y la interpelación a interrumpirla, aquí aparece su concepción de la memoria en su función crítica. En tercer lugar, el “nuevo imperativo” refiere al pensamiento, aunque

los frankfurtianos reconozcan las limitaciones de la subjetividad, los embates de los que han sido objeto los seres humanos en el proceso de individuación en el afán de conseguir la constitución de un Yo fuerte, a la Teoría Crítica le mueve, en una esperanza sin garantías, el ejercicio de la “autorreflexión crítica”, es en esta forma de pensamiento que invoca a la autoconsciencia, en la que pudiera aposentarse la posibilidad de una salida de la continuidad de la violencia que priva en la sociedad del “hechizo”. Abordé las nociones de “autorreflexividad crítica” y memoria en el apartado precedente, en este me interesa destacar el componente material o mimético de la “experiencia” en el plano moral.

El planteamiento del “nuevo imperativo” se explaya en los siguientes renglones del texto, los cuales merecen citarse a fin de situar, preliminarmente, el desarrollo de este apartado:

Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético. Tangible, corpóreo, porque es el aborrecimiento, hecho práctico, al inaguantable dolor físico al que están expuestos los individuos, a pesar de que la individualidad, como forma espiritual de reflexión, toca a su fin. La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos (1992, p. 365).

El sustento de este imperativo radica en aquello que Adorno llama “lo adicional” que no requiere fundamentación “discursiva”: la capacidad de rechazar toda situación susceptible de causar sufrimiento. Y esta aversión estaría anclada, a su vez, en una identificación con la condición de “exposición” o vulnerabilidad de todo lo vivo al padecimiento, la plataforma de una solidaridad universal; en la medida en la cual todos, en algún momento, pudiéramos ser presa del sufrimiento socialmente causado. Para Adorno, en la condición “material”, somática, como impulso mimético, reside, en primera instancia, la posibilidad de existencia de un sujeto moral.

Saltan a la vista las influencias del Horkheimer temprano en estas consideraciones adornianas. Para el Horkheimer de los años treinta, no se trataría de conseguir la fundamentación última de la moral, tal como si hubiera una cons-

titución cerrada y definitiva de las cosas, sino de afrontar la reflexión desde un interés histórico que da razones de los momentos en los que se han manifestado circunstancias de rechazo ante una situación de opresión, motivados moralmente. El comportamiento moral se corresponde a un conjunto de intereses prácticos determinados, fuera de todo estatus transhistórico. Se trata de explicar la acción moral mediante la comprensión del sufrimiento y la miseria de aquellos individuos que habían actuado en contra de alguna situación de opresión e injusticia, movidos por la indignación, la compasión y la solidaridad. De este modo, como sostiene Maestre, en el pensamiento de Horkheimer: “Las pretensiones, pues, de fundamentación kantiana ceden su lugar a una humilde explicación histórico-comprensiva” (1999, p. 30). En el marco de las discusiones con la ética kantiana y sus continuidades en algunas éticas deontológicas de su época, Horkheimer (1988b) ponía en cuestión la tesis de la existencia de valores eternos, de modo que: “Las necesidades y los deseos, intereses y pasiones humanas se transforman en conexión con el proceso social” (p. 133).

En las reflexiones de Horkheimer, el sentimiento de compasión es precondition de la existencia de la moral, definido como la “conciencia sensible de solidaridad básica con los que soportan el peso de la historia de progreso y felicidad y no son sujetos de moral, *legisladores* como requería Kant, sino objetos sometidos al poder natural, al caos, a la irracionalidad” (Sánchez, 2001, p. 229). La compasión es un sentimiento o emoción que pasa por el tamiz de la conciencia y, para Horkheimer, está dirigida, particularmente, a aquellos que más han soportado el peso de la reproducción social por el avance de la historia. Además, el sentimiento de compasión es un constituyente no solo de la vida moral, también lo es de la política, puesto que, de igual modo que la “mímesis” y como se tratará a la brevedad en este libro, implica la intersubjetividad y es preámbulo de la creación del lazo solidario.

La perspectiva horkheimeriana de los inicios de los años treinta indica ya la apuesta posterior de los frankfurtianos por una reflexión de filosofía moral no solo materialista, también negativa, de la “felicidad pendiente” y no de su lograda realización positiva: “La idea de vida buena no le viene dada ni de una *revelación* ni de una razón autónoma abstracta, sino que se configura a partir de la *miseria del presente*, de la negación de la injusticia existente” (Sánchez,

2001, p. 232). Desde el ángulo de esta filosofía moral negativa y bajo los influjos del judaísmo, la idea de justicia exige consumación plena a fin de dar cumplimiento a los afanes de erradicación de la opresión e injusticia que seres humanos concretos han manifestado a lo largo de la historia. En este mismo sentido, Adorno sostendrá, en el Tercer Modelo de *Dialéctica negativa*, que la afirmación de todo sentido de justicia dentro de la inmanencia y fundado en una visión positiva de lo trascendente, implica una injusticia para con las víctimas (1992, p. 361).

De este modo, la posición de los frankfurtianos se distancia, claramente, tanto de un horizonte de futuro utópico, que pudiera guiar la acción, como del cálculo utilitario, puesto que es radicalmente universalista, en la medida en la cual quiere la felicidad para todos, en su parcialidad de apostar por la felicidad para los excluidos de la misma (no solo para la mayoría). En este orden de ideas, en la Segunda Parte de *Dialéctica negativa* “Definición y categorías”, Adorno sostiene: “El *telos* de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, solo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida” (1992, p. 204). Al cierre de *Teoría estética*, el frankfurtiano insistirá en que la realización de la belleza que implicaría darle cumplimiento el ideario de un arte positivo está comprometida, dada la memoria del sufrimiento que hace incompleta toda pretensión de liquidar la deuda con el padecimiento de generaciones pasadas (2004b, p. 343).

La reorientación de algunas coordenadas de lectura de la realidad social experimentadas en el pensamiento de Horkheimer, el paso de un optimismo antropologizante de la emancipación a una lectura más prudente de las luchas históricas, queda de manifiesto en el segundo Excurso de *Dialéctica de la Ilustración*, donde asevera junto con Adorno: “Mientras la historia del mundo siga su curso, dejará de cumplir su destino humano” (2016, p. 86)⁸⁰. Este texto

⁸⁰ En “Estado autoritario”, Horkheimer (2006) se sostiene, además, en la tesis de la interrupción del *continuum* de la historia y adscribe a la crítica benjaminiana al progresismo de la socialdemocracia. En 1942 fueron publicadas en la *Revista de Investigaciones Sociales* bajo

resulta muy esclarecedor de los nuevos matices de la posición de Horkheimer en asuntos de filosofía moral, en el Excuso, él y Adorno cuestionan fuertemente el sentimiento moral de compasión, puesto que reconocen en este un ingrediente regresivo: su tendencia a adaptarse a las circunstancias establecidas. La compasión, de igual modo que su trasfondo impulsivo, la mimesis, puede llevar a la conmoción por el dolor ajeno, pero no tiene, en sí misma, los rudimentos para hacerse llegar la intención y los medios para transformarlo. Además, es precisamente en esta obra coyuntural de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, que aparece el concepto de mimesis. Retomada del psicoanálisis y la antropología, esta categoría resultó ser una herramienta mucho más rica en posibilidades explicativas de lo vivo: la corporeidad, la subjetividad y la relación del ser humano con otras especies animales. Además, el concepto aportó elementos significativos para las investigaciones sobre la violencia contra los grupos minorizados que tendrán una impronta perdurable en el resto del pensamiento de los frankfurtianos. El desplazamiento del concepto de compasión, más usual en las reflexiones de Horkheimer, en el de mimesis, no lleva a su eliminación de la reflexión crítica en torno a la moral, muy por el contrario, este movimiento significa un horizonte de lectura más amplio gracias a los elementos teóricos aportados por el psicoanálisis y la antropología social.

La distinción entre compasión y mimesis es puesta en claro por Adorno en una referencia a las cualidades teórico-prácticas y capacidad de identificación del pensamiento de Horkheimer. Así, en su correspondencia, el filósofo frankfurtiano nos dejó las siguientes letras:

el título: “Sobre el concepto de historia”, las Tesis de Benjamin junto con algunos trabajos de Adorno y Horkheimer (“Razón y autoconservación” y “Estado autoritario”), a partir de ese momento será notoria una estrecha colaboración entre los dos teóricos críticos. Bajo el cobijo del pensamiento de Benjamin, Horkheimer y Adorno se adhieren a la crítica de la historia como progreso. La evidencia más notoria de esta comunión de ideas es *Crítica de la razón instrumental* (“Eclipse de la razón”) y *Dialéctica de la Ilustración*, obras en las cuales aparece muy claramente la crítica benjaminiana a las narrativas de la historia hegemónicas.

Tu peculiaridad estriba seguramente en la unidad de esta duplicidad. Quisiera denominarla poder de identificación. Es lo contrario del pensamiento que identifica, subsume y equipara todo a lo mismo; es la capacidad de hacerse igual a lo otro, a lo que sufre. De ahí tu inclinación por Schopenhauer. Pero esta capacidad tampoco coincide con lo que se llama empatía. Tiene su lugar debajo del yo y de su rígida organización (Claussen, 2006, p. 384).

La teoría psicoanalítica y los estudios antropológicos proporcionaban evidencia de la existencia de un impulso mimético en manifestaciones corporales e inconscientes, más allá de la formación estructurada del Yo, lo cual constituye su diferencia fundamental con respecto a la compasión, un sentimiento asociado al Yo y, por tanto, a la conciencia. Este precedente creaba una premisa para la tesis de la continuidad de la naturaleza en el sujeto. De acuerdo con Adorno y Horkheimer, la mimesis, en su sentido más general, es un impulso, una disposición de los seres vivos a fundirse con el medio, regresando a estadios primigenios en su condición de naturaleza. Así, en “De una teoría del delincuente” de los “Apuntes y esbozos” de *Dialéctica de la Ilustración*, el concepto quedó definido de la siguiente manera:

Una tendencia profundamente arraigada en lo viviente, cuya superación es característica de todo desarrollo: la tendencia a perderse en el ambiente en lugar de afirmarse activamente en él, la inclinación a dejarse llevar, a recaer en la naturaleza. Freud lo ha llamado instinto de muerte y Callois *le mimétisme*. Un ansia de esta clase recorre todo aquello que se opone al progreso rectilíneo, desde el delito que no sabe seguir el rodeo a través de las formas actuales de trabajo, hasta la obra de arte más sublime (2007, pp. 245-6).

La mimesis da cuenta de un proceso de adaptación mediante semejanzas que requiere de la permeabilidad del Yo con el medio; es decir, precisa de un proceso de descentramiento⁸¹. Florencia Abadi (2015) destaca la coin-

⁸¹ De acuerdo con Florencia Abadi (2015), el concepto de mimesis proviene, asimismo, de la filosofía de Benjamin. En textos como “La facultad mimética”, igual como lo destaca

cidencia de Callois con Freud en el tratamiento del concepto, de la cual da cuenta a través de la evidencia de conductas de asimilación regresivas de animales y plantas, conducta a la que denomina “asimilación al espacio” (p. 36). En el planteamiento de Freud, en *Más allá del principio del placer*, el “instinto de muerte” supone un movimiento conservador del organismo, por el cual este tiende a regresar a estadios anteriores en su desenvolvimiento y, en última instancia, a lo inanimado (Freud, 2013a, pp. 3-42). Esta pulsión refiere a la recaída del individuo en lo biológico, en lo diferente al Yo, a un estado primigenio de asimilación del Yo con el medio, anterior a su constitución y, por tanto, a la preeminencia de la racionalidad. *Tánatos* es atemporal, funciona en el presentismo y la inmediatez, es inclinación de perderse en lo otro, espontáneo e irreflexivo, al margen del “principio de la realidad”. El impulso mimético, desde este ángulo de interpretación, es la tendencia a la regresión hacia la mera naturaleza y, por tanto, constituye la negación del proceso civilizatorio y la cultura.

Estamos ante lo que los frankfurtianos llaman “mímesis invertida”, en razón de que en lugar de conciliar con la naturaleza, genera violencia contra ella. Esta disposición mimética se manifiesta en “frialdad” y esta última es funcional a la sociedad cosificada, en la cual no se promueve el vínculo humano, sino el trato cosificado entre mónadas porque la indiferencia, impasibilidad y tolerancia a la

Callois en algunos de sus trabajos, Benjamin analiza el mimetismo animal y sus prolongaciones en el ser humano, así como la relevancia del ejercicio de la mímesis en la infancia y a partir del juego (simulación de roles, uso de disfraces y máscaras). De igual modo, Abadi destaca las reflexiones benjaminianas sobre el lenguaje como facultad mimética, así, de acuerdo con Benjamin, en su dimensión mimética, el lenguaje sería el órgano de conservación de la semejanza entre nombre y cosa, más allá del nominalismo. El uso del concepto en *Dialéctica de la Ilustración* cuenta con fuentes antropológicas amplias, entre estas destaca la teoría de la magia simpática de Marcel Mauss. En *Concepto de Ilustración*, el chamanismo no es solo un rudimento de poder en su pretensión de dominio del medio, también implica la tendencia a la afinidad con la naturaleza; gracias a estos recursos, los autores tratan de dar cuenta de algunos comportamientos acordes con la idea de una tendencia a la imitación de la naturaleza en la magia, previo a su extrañamiento, lo cual ya supone un indicio del empoderamiento del “sujeto soberano” (Adorno y Horkheimer, 2007).

violencia son necesarias para la supervivencia en la sociedad del “hechizo”. En esta forma “invertida”, la mimesis no concilia, sino que contribuye a la opresión de lo vivo: la relación violenta con la naturaleza, con los animales no humanos y con los deseos y necesidades del propio cuerpo. Para Adorno y Horkheimer, esta asimilación de los individuos a la naturaleza inorgánica, la afinidad de lo vivo con su contrario, constituye la precondition de la supervivencia en la sociedad, así como la relativa estabilidad de la vida psíquica colisionada por el proceso civilizatorio.

Existe otro rostro de la “mimesis”, la “mimesis regulada”, la cual consiste en la capacidad de asimilación con lo vivo a partir del reconocimiento y la rememoración de la continuidad entre toda la naturaleza. En esta faceta, la “mimesis” hace referencia a un estado de conciliación entre el individuo y el medio, pero esta condición requiere de la reactivación de lo vivo en el sujeto, del “recuerdo de la naturaleza”, de ahí que le sea imprescindible la memoria en su función crítica, así como la apertura y receptividad para con el medio natural. En la “mimesis regulada” reside la capacidad de afección por el sufrimiento de todo lo vivo, ya que el impulso mimético habita en la corporeidad y la vida impulsiva de los deseos y afectos. Esta noción de “mimesis” tiene varios planos de aplicación en la Teoría Crítica, los más relevantes de ellos son el uso gnoseológico, el estético y el moral, ninguno de ellos es independiente con respecto al otro. En este sentido, en Adorno hay analogía en las formas de experiencia entre moral, arte y teoría.

En el plano cognoscitivo, la “mimesis” implica la apertura a la diferencia y cualidad del sujeto-objeto. Es la capacidad de diferenciación que permite disgregar la experiencia en sus minucias cualitativas, el ejercicio analítico sumado a la receptividad a fin de allegarse lo más pequeño; es decir, la plataforma del pensar micrológico, más allá de los excesos de abstracción cuantificadora. En este orden de ideas, el impulso mimético estaría en el fondo del ejercicio de descentramiento por el que el objeto y lo cualitativo en este adquieren prioridad en la “experiencia”, en un acto de regulación mutua entre actividad y pasividad. Así pues, en la disposición mimética radica la posibilidad de una acomodación sin violencia del sujeto en su “experiencia” con el mundo, lo mismo que la asunción

de aquellas cualidades y diferencias subsumidas en los actos de violencia epistémica y proyección *pática* característicos de la sobreposición de la subjetividad. Así entonces, es la facultad mimética la que pone el ingrediente de la receptividad, de la no violencia del Yo sobre sus otredades, al abrirse a los aspectos cualitativos del objeto.

El modelo de este modo de “experiencia” no violenta, en su sentido más acabado, Adorno lo encontró en el arte, como lo sostiene en su obra de cierre *Teoría estética*, el arte es el “refugio del comportamiento mimético” (2004b p. 78). A diferencia del pensamiento discursivo, que tiene una tendencia a la subsunción conceptual y pone en operación una subjetividad abrasiva con la diferencia, de modo que no logra darle cauce a la parte expresiva de la “experiencia”, en el arte, el sufrimiento de la naturaleza encuentra un medio de manifestación. En su afinidad no conceptual con el objeto, el comportamiento mimético en el arte suspende la soberanía del sujeto, la preeminencia de la subjetividad, aunque sin anularla ni debilitarla: “El arte es expresivo donde desde él habla, mediando subjetivamente algo objetivo: la tristeza, la energía, el anhelo. La expresión es el rostro lamentoso de las obras” (2004b, p. 153). En el plano del arte, el impulso mimético no radica en una imitación sin más de la naturaleza, sino en el emparejamiento sensible, empático –con ella– en su finitud, a fin de convocarla a manifestarse⁸². El arte requiere la mediación de la subjetividad, de un Yo que está intervenido socialmente, lo mismo que los materiales de los cuales el creador se sirve para la producción de la obra. A su vez, la obra requiere de la agitación subjetiva del artista, quien no produce de la nada, sino que conecta miméticamente con el objeto, con lo otro de sí. En esta estética dialéctica y materialista que nos propone Adorno, la relación del productor con su obra no es de subsun-

⁸² Florencia Abadi (2015) afirma que a diferencia de la tradición “representacionista”, la cual sostiene que la imitación del objeto se lleva a cabo consciente y voluntariamente, la línea “materialista” ve en la mimesis un impulso, en primera instancia, ajeno a la voluntad y racionalidad. Sin embargo, Abadi reconoce que la vertiente “materialista” de la mimesis no implica una negación sin más del representacionismo, sino la búsqueda de una relación entre imitación consciente e inconsciente.

ción; sin embargo, este tiene que ordenar los materiales de acuerdo con una ley formal y moverse, inevitablemente, en la tensión entre forma y contenido⁸³.

El impulso mimético, la conmoción ante el dolor ajeno, pertenece a una posible experiencia en el ámbito de la moral. En la experiencia de esta unión entre interior y exterior radicaría, para Adorno, la posible solidaridad del individuo con todo lo vivo. Aunque el impulso mimético, eco de la naturaleza en el sujeto, alude a lo inconsciente e involuntario, al ajuste espontáneo a lo externo, para Adorno, la memoria en su función crítica y la “autorreflexión crítica” se encargarían de hacer consciente y recordarle al sujeto que en su materialidad, en su finitud y vulnerabilidad, comunica con el resto de la naturaleza. A diferencia de la tradición racionalista en la que se inscribe la ética de Kant, que asimila libertad a control racional, sustrayendo la ley moral de la ley natural y asumiendo una autonomía que se consigue al precio de la sumisión de los impulsos y afectos, Adorno admite un elemento espontáneo, material, corpóreo, necesario para la libertad, convencido de que la libertad requiere de la razón, pero también del impulso mimético.

Es en la Lección 23 de su curso *Sobre la teoría de la historia y de la libertad* (2019b, p. 404) donde el filósofo frakfurtiano habla de la “dialéctica de la libertad”, Adorno ha aprendido de Kant la relevancia que la espontaneidad tiene para salvar la libertad, pero en el teórico crítico esta emerge no de elementos trascendentales, sino de una base material, así, en *Dialéctica negativa*, sostiene que la energía de la conciencia es derivada, impulso (1992, p. 264). La libertad,

⁸³ Ahora bien, la potencia de la “mímesis” en el arte tiene limitaciones para el cambio social. Para Adorno, la relación del arte con la sociedad no se trata de buscarla en el efecto, sino en la producción (relación mimética en el acto de elaboración de la obra), puesto que el efecto del arte “es muy incierto”, depende de la configuración global de la sociedad. Adorno, en su obra de cierre, *Teoría estética*, no deja de referirse a Brecht a fin de poner en tela de juicio la efectividad de la obra didáctica, según el teórico crítico, la recepción de la obra es variopinta, no se puede forzar el efecto y todo intento en este tenor puede redundar en una actitud autoritaria (2004b, p. 320). El efecto del arte queda en entredicho por la tesis del funcionamiento de la “industria cultural”, cuya tarea es generar una experiencia con el mundo diseñada para la pasividad, ausencia de reflexión y memoria críticas.

que es el fundamento de la acción moral, solo aparece cuando se reúne el impulso somático con la conciencia que producen la espontaneidad (Adorno, 2019b, pp. 408-9). Al hacerle un sitio a la conciencia, la espontaneidad que surge del impulso mimético no implica la negación de la razón, muy por el contrario, si se deja de lado el elemento reflexivo de la acción, entonces se da cabida a una regresión al dominio del mero impulso, de la naturaleza ciega.

Para Adorno, donde no hay impulso para la oposición, para la resistencia e indignación ante una situación opresiva, no hay sitio para la libertad y, en última instancia, para la moral. Para los frankfurtianos, solo en este factor podría basarse la posible conmoción por los cuerpos violentados. Lo único capaz de provocar una reacción impulsiva y corporal de oposición a las condiciones sociales de producción de sufrimiento es la afección, la afinidad con el padecimiento de los demás, aquí radicaría la posibilidad de la emergencia de la *praxis*, del pensamiento y la acción moral que muevan a la resistencia. Tal vez en este entramado de ideas pueda comprenderse la frase con la que cierra el apartado sobre la filosofía práctica de Kant en *Dialéctica negativa*: “el individuo no puede disfrutar de otra moral que la absolutamente despreciada por la ética kantiana cuando a los animales les concede inclinación, pero no respeto: la de intentar vivir de modo que se pueda creer haber sido un buen animal” (1992, p. 296). Puesto que es el impulso somático el que emparenta al ser humano con las otras especies animales y el resto de la naturaleza, así como el preámbulo indispensable de una posible vida moral. De este modo, “ser un buen animal” radicaría en el acercamiento a la reconciliación con la “primera naturaleza”, impulsiva y somática, dentro y fuera de nosotros (Menke, 2004, p. 320).

Cerraré este apartado con algunas consideraciones sobre el valor de las reflexiones materialistas y negativas que nos ofrecen Adorno y Horkheimer en relación con el impulso mimético. Aunque el concepto de “mímesis”, en su sentido más general, proviene de Callois y Freud, como tuvimos la oportunidad de explorarlo, el planteamiento de una disposición de rechazo del sufrimiento está conformado por un conjunto de fuentes del que también son parte las éticas del sentimiento moral. Schewepenhäuser (2004) ha documentado las influencias

de Rousseau y Schopenhauer, en el caso de Adorno⁸⁴ y, en lo que concierne a Horkheimer, quien más profundizó en la filosofía schopenhaueriana, este no dejará de insistir en la importancia del reconocimiento de la finitud e infortunio similares a los que están expuestas todas la criaturas, de la comunión en el sufrimiento y el dolor de todo lo vivo (Horkheimer, 1988b, p. 139), además, a esta reflexión añadirá en su obra tardía “Actualidad de Schopenhauer”, de 1961, su esperanza de que esta disposición no quede obnubilada por el nacionalismo fanático o por teorías de justicia trascendente (2000a, p. 57).

Vemos, entonces, que la línea inmediata de recuperación del sentimiento para la moral, en los frankfurtianos, no proviene de Kant, como lo sugiere Sánchez (2001, p. 227) en el caso particular de Horkheimer, quien a fin de sustentar esta tesis tiene que recurrir a la premisa de una interpretación materialista del sentimiento en el filósofo de Königsberg. La componente materialista forma parte de una vertiente de influencia directa en la Teoría Crítica que por sí misma está en oposición a las éticas racionalistas predominantes en el pensamiento ilustrado. El perfil materialista de los Elementos de filosofía moral negativa pone claramente sobre la mesa de discusión la diferencia de enfoque con respecto a la ética kantiana, tratando de evitar el trascendentalismo y formalismo, así como la búsqueda de fundamentos absolutos de la vida moral. Como ha sabido leerlo Carlos Thiebaut en este rubro, los Elementos de filosofía moral negativa se colocan en las líneas de una concepción: “referida a una subjetividad material y sus emociones” (2003, p. 449). Así entonces, a diferencia de Kant, estamos ante la idea de un sujeto moral no asentado ni exclusiva ni primordialmente en el factor racional, sino considerado, en primera instancia, en calidad de cuerpo sintiente y vulnerable, frágil.

Adorno anuncia la intersubjetividad en la mimesis, pero esta intersubjetividad tiene el soporte, en primera instancia, de la materialidad somática, algo

⁸⁴ Según lo refiere este estudioso, Rousseau, en el prefacio del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, habla de dos principios para la socialización y la vida moral del hombre natural, los cuales serían: el principio de autoconservación y la conmoción e inquietud ante el sufrimiento ajeno que le mueve a ayudar (Schweppenhäuser, 2004, pp. 333-4).

que las éticas excesivamente racionalistas e individualistas, así como sus prolongaciones comunicativas y del reconocimiento, no están en condiciones de tomar en cuenta. La Teoría Crítica incorporan el punto de vista de los seres humanos como trozo de naturaleza, en un cuestionamiento del antropocentrismo, y de individuos vulnerables, lo cual atenúa los racionalismos exacerbados; como ya lo indiqué, se trata de un pensamiento materialista que pone el cuerpo y su exposición al sufrimiento en el sitio de diagnóstico de la vida moral. Se parte del punto de vista del sujeto, pero en mediación social y considerando su génesis; la manera como a este se le ha configurado y moralizado en la sociedad moderno-capitalista.

El individuo sería, de este modo, un ente complejo de facultades, no solo racionales, en relación contrastante y complementaria entre sí: necesidad, deseo, instinto, impulso, afectos, pasiones –fantasías desiderativas y anhelos–. Y en este fondo pulsional se colocan las figuras de una relación no violenta, no represiva, con el propio cuerpo, sus necesidades y deseos. De ahí la propensión a resaltar la importancia de la realización del deseo sexual contra la moral sexual conservadora, que aparece claramente en Adorno (2009d) y Marcuse (1983), la cual se refleja en la atención prestada por Adorno a la moral del disoluto y la figura misma de la disolución⁸⁵. De igual manera, los choques y tensiones entre lo universal y lo particular aparecen en una problematización de la moral anclada en la corporeidad y su finitud: violencia, muerte, afección, dolor, sufrimiento. Una costelación de estados corporales que es el foco de la relación con lo otro, el medio relacional con el resto de los seres humanos, con la naturaleza, en su significado común, y con el resto de las especies animales.

⁸⁵ Para este propósito, Adorno gusta de recurrir a la figura de Don Juan, quien en su propensión a la “infidelidad” diluye los preceptos de las éticas de la moral sexual conservadoras (2019b, pp. 473-4).

Tensiones de la vida moral

Cierro este último capítulo del libro con una breve incursión por algunas tensiones con las que se enfrenta la pretensión de salvar una idea de sujeto moral, a partir de y allende su configuración ilustrado-moderna (“sujeto soberano”), y capaz de lidiar con las tendencias autoritarias que explican la violencia contra los “débiles” (vulnerables y diferentes). Este cierre de capítulo es, asimismo, una invitación a las prolongaciones del tema, las cuales giran en torno a las discusiones actuales sobre violencia, vulnerabilidad y diferencia, en relación con algunas perspectivas filosóficas que tocan este asunto en clave de “diferencia administrada”.

Adorno pensó en algunas estrategias educativas que incidieran en: “un incremento en la capacidad de las personas para verse a sí mismas y para ser ellas mismas” (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Nevitt Sanford, 2006, p. 199), así como en la modificación del proceso de socialización primaria: “Todo lo que realmente necesitamos es que los niños reciban auténtico cariño y sean tratados como personas (Adorno *et al.*, 2006, p. 199), pero también fue consciente de las innumerables tensiones inherentes a dicha tarea.

Para ilustrar este punto, vienen al caso las últimas reflexiones de Adorno en el contexto de la Alemania de la reconstrucción, las cuales fueron recogidas en sus charlas radiofónicas. En estas conversaciones, el teórico crítico insiste en la importancia de intentar resolver la relación de los alemanes con el pasado confrontándose con su horror, consciente de que en cualquier momento podría irrumpir nuevamente la violencia contra cualquier otro grupo minorizado. En el ambiente de democratización de la Alemania Occidental, el teórico crítico somete a consideración lo problemático que resultaría asumir una democracia de papel, en su pura formalidad, sin que esta encontrara eco, sustancialidad, en los individuos. Las reflexiones adornianas (Adorno, 1998b, p. 95) señalan hacia los requerimientos de una sociedad democrática de individuos emancipados, contraria a toda tendencia a mantenerlos en minoría permanente y, por tanto, a ser presas fáciles de la ideología y el autoritarismo.

El Yo debilitado tenía una disposición general a la autoridad, a quedar al cobijo de cualquier poder colectivo capaz de protegerle y, para la época, ya era notorio que las tendencias autoritarias no habían quedado atrás, en “¿Qué signi-

fica elaborar el pasado?”, Adorno sostenía que las disposiciones autoritarias no tenían credo político fijo, fluctuaban de una opción política a otra en el espectro de la derecha a la izquierda (Adorno, 2003c, p. 59), además, había evidencia de la existencia de un “antisemitismo secundario” –formulado por su colega Peter Schönbach–, que se prolongaba entre las nuevas generaciones por la influencia de la del Tercer Reich, así como de un “criptoantisemitismo” que permanecía encubierto en las formas de la corrección política. Para Adorno, lo más peligroso del fascismo no eran sus manifestaciones explícitas, sino su permanencia en estado latente. Las investigaciones del *Instituto* sobre la pervivencia del fascismo daban con actitudes entre la población alemana ante el evento *Auschwitz* como: el negacionismo, la disminución del horror del hecho mediante eufemismos, las contraacusaciones y, paradójicamente, la exageración de los rasgos positivos de los judíos –que es una modalidad del estereotipo– (Adorno, 2003b, p. 93).

El camino de la persuasión racional entraba en tensión con tendencias irracionales profundamente arraigadas en la *psique* y en la estructura de la sociedad; había que lidiar con esquemas de respuestas fincadas en las necesidades vitales y emocionales de los individuos. En “Sobre los judíos alemanes”, de 1961, Horkheimer habla de las dificultades para regular los efectos de la herida al narcisismo colectivo que supuso la caída del nacionalsocialismo, que afectaba, incluso, a las nuevas generaciones, elevarlo a conciencia y dejarlo atrás no iba con el ritmo acelerado del proceso económico de reconstrucción (2005b, p. 124). Asimismo, el sentimiento de compasión y el impulso mimético entraban en contradicción con las tendencias de individuos reacios a ser identificados con cualquier connato de debilidad y marcadamente antisociales –mónadas–. Finalmente, si bien es cierto que las aportaciones de Adorno proporcionan pistas muy interesantes para el debate sobre la diversidad cultural, en lo que respecta a las posibilidades reales de soluciones a la violencia contra la diferencia, como la de la educación multicultural, fue sumamente escéptico sobre sus resultados positivos; así lo deja ver claramente en las siguientes líneas de “¿Qué significa elaborar el pasado?”:

Se parte demasiado con todo ello del supuesto de que el antisemitismo tiene algo esencial que ver en los judíos y que podría ser combatido mediante experiencias

concretas con judíos, cuando el antisemita genuino queda definido más bien por su incapacidad para hacer experiencias, por su negativa a ser interpelado. Si el antisemitismo tiene un fundamento objetivo primario en lo social objetivo, y solo después en los antisemitas, entonces estos, aunque no existieran los judíos, tendrían que inventarlos, en el sentido del chiste nazi (Adorno, 1998d, p. 28).

Adorno sostuvo (2009b) que el antisemitismo forma parte de un marco ideológico amplio, cuya explicación implica una teoría de la sociedad como un todo, puesto que el éxito en su difusión depende de las necesidades psicológicas de los individuos y estas no son ajenas a factores estructurales e históricos; es decir, al conjunto de condiciones sociales en las que se producen ciertos tipos de subjetivación. La violencia es inducida por una forma de sociedad que produce la ilusión fetichista y provoca el daño de la subjetividad.

La adaptación a las condiciones de violencia que suponen los “mecanismos de compensación” es renuente al cuestionamiento racional, así como a la experiencia concreta con lo distinto, particularmente si esta ha sido construida. Se trata de individuos reacios a las vías argumentales, puesto que el esclarecimiento de los mecanismos de defensa va en contra de sus posibilidades de autoconservación bien lograda, por este motivo, el sujeto se dispone a la percepción de la realidad a través de la falsa consciencia, como insiste el teórico crítico en “Educación para la emancipación”: el mundo quería ser engañado –*mundus vult decipi*– (1998c, p. 125). En este sentido, resulta poco efectiva la delimitación del contacto con lo distinto a racionalidad o tolerancia en contextos multiculturales, sin que tenga el trasfondo de una experiencia más compleja y rica, en la que esté incluida la base continuista del impulso mimético. Estas perspectivas descuidan considerar el poder de la dinámica *endo-exo* grupo y sus bases epistémicas: el estereotipo y maniqueísmo que dejan de lado la “autorreflexión crítica” en aras de la autoprotección contra el peso de la realidad. Recordemos el capítulo precedente sobre el poder de las resoluciones conformistas. Además, como ya lo hemos visto, la violencia contra lo “débil” tiene detrás el fetichismo y la “personalización”, las cuales están en el fondo de las descargas de violencia adaptativas por las frustraciones producidas por la sociedad.

Adorno afirmó, desde la perspectiva del sujeto, que respeto o tolerancia de las diferencias es problemático imponerlo “desde afuera”, apelando a individuos cuya subjetividad no está en consonancia con prescripciones que pueden convertirse en externalidades excesivamente demandantes y “violencia ética”. En estos casos, el respeto y la conservación de las diferencias operan en un plano formal de corrección política, como ya lo alcanzaba a notar el filósofo frankfurtiano en sus críticas a la democracia sin sustancia. Otro tanto ocurre con respecto a las teorías y políticas de reconocimiento mutuo, el diálogo intercultural y el acoplamiento de horizontes que al preocuparse por cuestiones como el desarrollo de vocabularios de comparación que faciliten el intercambio cultural, parten de supuestos demasiado racionalistas, de individuos capaces de dar y lidiar con aquellos mecanismos que inciden en una percepción de la diferencia a través del prejuicio y el estereotipo. Lo problemático de estas posiciones es que se mantienen dentro de una versión de los sujetos que llama a una racionalidad y autonomía que, desde el ángulo de los teóricos críticos, sería la primera cuestión a problematizar para una filosofía moral negativa, tal y como lo muestran en su análisis de la filosofía práctica kantiana y sus estudios del daño de la subjetividad, a fin de señalar hacia las limitantes para la emergencia de individuos autónomos en la sociedad del “hechizo”.

Una tensión análoga aparece cuando se trata de poner en práctica la solución del diseño de políticas públicas y estrategias formal-legales de distribución, puesto que las políticas de la diferencia crean suspicacias en algunos individuos, en la medida en la cual suponen el acceso y reparto de recursos: programas compensatorios y acceso a cuotas de poder dentro de la vida económica, profesional y pública, para individuos y grupos percibidos como inferiores e incapaces, lo cual contribuye a exacerba el malestar contra ellos. De modo que, en la búsqueda de remedios para hacer menos vulnerables a los grupos minorizados, se los expone a las consecuencias de las frustraciones del resto de la sociedad.

Finalmente, la exaltación de la otredad, la diferencia y la individualidad en concepciones sobre los “otros”, lo originario o la “multitud”, hacen una apología muchas veces acrítica de las diferencias, puesto que en estas posturas hay una marcada tendencia a ponderar los aspectos positivos, logrados y potenciales, de las identidades diferenciadas, como en el caso de los migrantes y los pobres, los

cuales son descritos en su significatividad para una sociedad futura: autárquica, liberada, etc. Por ejemplo, Hardt y Negri señalan que la multitud es un “bricolaje de la resistencia y la cooperación” (2004, p. 28), pobres, pero ricos en biodiversidad, migrantes en desplazamientos llenos de sufrimiento, pero pletóricos de conocimientos, descuidando el ángulo de interpretación que hace aparecer a estos individuos y grupos minorizados en sus carencias y dificultades. En este sentido, como ya lo he señalado, los teóricos críticos optaron por mantenerse en la tensión dialéctica, puesto que mientras en el estado de cosas la diferencia fuera coaccionada, había que evitar caer en la formulación de procedimientos apresurados sobre su realización positiva o potencial emancipación.

Con respecto a la apelación a lo originario, el problema es que dicho posicionamiento se sostiene en un afuera total o parcial de ciertos sujetos, exaltando una diferencia que difícilmente puede pensarse al margen del modo de reproducción social moderno-capitalista, lo cual deja en entredicho o por lo menos en la duda, la manera como esta puede ser la base de una política rupturista. Así lo deja ver, por ejemplo, Gayatri Spivak, cuando señala que la modernidad y colonialidad son correlativas, las historias de los sujetos colonizados son constitutivas de la misma matriz colonial que origina la estratificación de poblaciones en metrópolis y colonias, además, afirma, las narrativas hegemónicas expropian constantemente a los subalternos de su subjetividad, dejándoles sin el uso de la palabra, con este núcleo de sentido, el pensamiento poscolonial es una crítica a las teorías de los sujetos romantizados, originario y populista, en la medida en que estas suponen la atribución de una “etnicidad estática al Otro” (2010, p. 116). Por su parte, Echeverría (2010) señala cómo en la modernidad capitalista el “valor” ha modelado la identidad pseudoconcreta de la “blanquitud”, que más que caracterizarse por un fenotipo particular, lo hace por un *ethos* económico fincado en los valores del trabajo, la productividad y el ascetismo, los cuales toman figura en cuerpos, lenguajes, actitudes, gestualidades, etc. Esta identidad –en grado cero– es neutral ante las identidades concretas, a las que tolera, siempre y cuando consigan un acomodo dentro de sus principios generales; de modo que la identidad matriz subsume identidades específicas y es relativamente tolerante con las diferencias fenotípicas y étnicas; aunque en determinadas circunstancias de reacomodos del Estado-nación saque a relucir reivindicaciones racistas fincadas en la blan-

cura que fue su primer asentamiento. El sujeto de la blanquitud es demandado por el capital a fin de que su sujetidad se supedite al “valor”, haciendo compatible su autonomía con la cosificación que le exige la valorización del “valor”. Un ejemplo más de esta lógica del valor es el de las identidades configuradas en el proceso de producción y circulación de los objetos de cambio (Bauman, 2005), la promoción de la aceptación de la diferencia social y la participación en el surgimiento de nuevas diferenciaciones, con la transición relativa al modelo posfordista y la propagación de ideologías que pugnan por la multiplicidad y diferenciación identitarias.

En este punto vale traer a cuento, nuevamente, un motivo central de las reflexiones de Adorno en torno a la sociedad del “hechizo”, derivadas del análisis del “fetichismo de la mercancía”: el *quid pro quo* implicado en la categoría de “sujeto automático”. Mediante esta idea, Marx presentó la imagen de la desubjetivación que define a los individuos en el capitalismo, al convertirse en custodios de las mercancías, supeditados a fuerzas abstractas y anónimas, su existencia se reduce a manifestaciones de formas fenoménicas de los objetos de cambio. Las reflexiones de los frankfurtianos, en este tenor, están situadas en el horizonte de la problematización de la relación entre teoría y *praxis*; en ellas, los teóricos críticos nos dejan la imagen de una lectura crítica con los movimientos sociales. Una vez puesto en claro la manera como la producción del “valor” en el capitalismo obtura la subjetividad, los teóricos críticos invitaban a resistirse a ser parte de lo que pudiera ser el engaño colectivo de la realidad de un sujeto revolucionario, por más reconfortante y tranquilizadora que esta idea pudiera ser.

La Teoría Crítica apunta hacia el proceso total de la reproducción social, desde esta perspectiva, toda medida en el marco del estado de cosas establecido resulta limitada, dada la persistencia de sus soluciones en la constelación del Estado-Nación, la economía capitalista y el discurso moderno y posmoderno. Es a esto a lo que denomino enfoques de “diferencia administrada”. Al no ser posiciones frontales con respecto al modo de reproducción social vigente, constituyen explicaciones parciales que no dan con el núcleo de los procesos que violentan la diferencia, contribuyen a atenuarlos o distribuirlos de distinta manera, pero no a modificarlos sustancialmente.

Volvamos al contexto alemán en el que reflexionaron los teóricos críticos. La tesis del malestar se hacía más vigente en la medida en que las cuotas de coerción, la presión civilizatoria, se hacían más demandantes. Adorno se refiere a una “claustrofobia de la humanidad en el mundo administrado”: la concentración social y la red de poder se ha hecho más tupida y con esta, la sensación de impotencia y malestar (Adorno, 1998a, p. 81). De modo que la violencia latente contra los “percibidos socialmente débiles” tenía mayores probabilidades de hacerse efectiva. Habría que preguntarse, con la Teoría Crítica, si algunos de estos procesos objetivos, sociales estructurales, no generan un caldo de cultivo para el malestar social, así como para la reactivación y, en su caso, el fortalecimiento de tendencias a la descarga de agresión en contra de individuos y grupos minorizados, por más intentos institucionales, políticas y campañas culturales, educativas, en *pro* de la tolerancia, el multiculturalismo, la interculturalidad, etc. De ahí que Adorno considere dar un giro del objeto hacia el sujeto.

Este “viraje hacia el sujeto”, en la constelación de las discusiones con la filosofía kantiana, implicaba una concepción más amplia y compleja de la subjetividad, como ya lo he tratado en el capítulo anterior, pero en el entramado que nos ocupa en este cierre de apartado, se trataba de dirigir la mirada más allá de la “víctima”, sus atributos y cualidades, hacia los individuos susceptibles de desarrollar tendencias agresivas en contra de la diferencia –hacia el perpetrador de la violencia– a fin de generar autoconsciencia, en un intento de una “educación para la autorreflexión crítica” (Adorno, 1998a, p. 81).

En la medida en que se desee combatir el antisemitismo en los sujetos, convendría no esperar mucho de la remisión a hechos, contra los que tal vez se atrincheren o neutralicen como excepciones. Más bien habría que dirigir la argumentación a los sujetos a los que se habla. Habría que hacerles conscientes de los mecanismos que causan en ellos mismos el prejuicio racial. Superación del pasado como ilustración es esencialmente este viraje al sujeto, es el reforzamiento de su autoconsciencia y, en consecuencia, también de su yo (Adorno, 1998d, p. 28).

Como lo indiqué previamente, Adorno no confiaba en el recurso a la prescripción, a las obligaciones; es decir, al mandato ético o político, en la medida

en que, formal, sin eco real en la conciencia moral de los individuos, sin sustancialidad, no podía asumirse sino como obligación, heteronomía, precisamente lo que necesitaban los perfiles sumisos a la autoridad: consciencia externalizada. Adorno por el contrario, habla de una autonomía real en el sentido de la autorreflexión y autodeterminación –e invoca a Kant–, de una educación para la contradicción y resistencia (1998c, p. 125). En este intento de plasmación práctica de su concepción de la “experiencia”, el sitio de la reflexión es el de una educación en la temprana infancia, conciente de las inconsistencias –externa- lidad, artificialidad– que implicaba el intentar recomendar o prescribir la calidez emocional, el frankfurtiano señala que se trata, más bien, de hacer un llamado a la autoconsciencia de la propia “frialdad”, a la “autorreflexión crítica”. Una relación no violenta con la diferencia social requería del ensanchamiento de la “experiencia”; quizá a esta serie de motivos responda la frase: “Quien no se deja apeaar de la diferencia y la crítica no puede ponerse en lo justo” (Adorno, 2005, p. 323). El llamado es a asumir una actitud de “ilustración militante”: la fuerza del argumento sostenido de la fuerza moral contra toda expresión autoritaria y violenta (2003b, p. 93), pero de la misma autoconsciencia formaría parte la lucidez de la impotencia propia, el único posible elemento de transformación y no la búsqueda de transformación eficaz (1998a, p. 127). Horkheimer resume magistralmente la autoconsciencia de esta contradicción, en el plano de la *praxis*, de la siguiente manera, en una entrevista de 1972: “Esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno” (2000c, p. 219).

Finalmente, considero que estas últimas reflexiones de Adorno no deben hacernos perder de vista el peso de la objetividad social, de lo contrario, operamos una reducción de la filosofía moral negativa en ética. Los frankfurtianos fueron plenamente concientes de que la realidad opera como sujeto-objeto, como podemos apreciarlo, la contradicción no se resuelve, se muestra.

A manera de cierre

La Teoría Crítica es un pensamiento negativo, de la negatividad y la no identidad, un pensamiento dialéctico materialista y abierto. Este posicionamiento a favor de la negatividad lo hace ajeno a toda pretensión esencializante y ahistórica. Renuente a la conciliación, a todo cierre de identidad definitiva entre sujeto y realidad, se presenta como un pensamiento de la tensión sin síntesis y de la crítica inmanente. Con esta posición de discurso, Adorno, bajo el influjo principalmente de Benjamin y Hegel, diseñó las “figuras críticas” que dan sentido a su interpretación y su gnoseología enfocada en la mediación de la realidad por la “forma mercancía”. Si bien se trata de mantenerse en los límites de la crítica negativa, esto no cancela que la misma crítica esté movida por un interés ético-político, el de la resistencia a hacerse partícipe de la repetición del sufrimiento; en esto consiste el impulso moral que motiva los Elementos de filosofía moral negativa.

Reacias a adoptar posiciones de enunciación de estados positivos de cosas y excluyendo toda enunciación de un deber-ser, las reflexiones de filosofía moral tienen sentido conservándose en el sitio de lo negativo, afirmando la oposición y el rechazo a un estado de cosas ya sido y experimentado. La prisa, la premura, la entrega sin restricciones a la esperanza, se oponen a la modificación del estado de cosas, en el sentido de que perpetúan la violencia al encubirla con discursos armonicistas y conciliatorios. En la premura por la práctica política, el individuo se expone a ser parte de la misma violencia que con su intentona pretende erradicar. En este sentido, en las incursiones gnoselógicas

de Adorno hay una filosofía de la “experiencia” que es, al mismo tiempo, una apuesta ético-política, puesto que supone una complejización dialéctica de la relación sujeto-objeto no autoritaria ni violenta.

Los Elementos de filosofía moral negativa se proponen a manera de un conjunto de reflexiones sin pretensiones sistemáticas. Fuera del canon de las historias de la ética, los Elementos están pensados como una dialéctica negativa de la moral, de la tensión permanente y la duda irrenunciable. Motivados moralmente por los despliegues de la violencia inherentes a la vida moderna, los Elementos no se proponen con un afán normativo, prescriptivo ni de fundamentación trascendental o antropologizante. La filosofía moral que podemos encontrar en la Teoría Crítica sigue las coordenadas de la dialéctica materialista, busca tensiones sin resolverlas. Revela los costes que la ética, a partir de la modernidad, en su reducción subjetivista y normativa de la vida moral, ha supuesto para los individuos.

Lo que destaca de los Elementos de filosofía moral negativa es que ponen bajo escrutinio el proyecto moderno-ilustrado de sujeto (“sujeto soberano”), a partir de la experiencia de la destructividad de la sociedad moderna. Es de notarse que Adorno trabajó con indicios de la historia de la plasmación del proyecto moderno-ilustrado de sujeto y con este mismo proyecto a un nivel normativo, en una crítica inmanente –medir al objeto de acuerdo con su propio concepto–. En este aspecto, el camino seguido por Adorno y Horkheimer para analizar la dialéctica destructiva que subyace al progreso de la sociedad occidental, es el de la correlación entre la reflexión filosófica y las investigaciones sociológicas. Una vez que el sujeto moderno queda constituido con los atributos de la autoconsciencia, autonomía y expresividad, todos ellos componentes, a su vez, de la filosofía kantiana, será tarea de la Teoría Crítica mostrar los movimientos dialécticos por los cuales este modelo de sujeto queda, prácticamente, aniquilado en el proceso mismo en el que se trata de concretar su idea. En aras del logro del dominio de la realidad y el autodomínio, el sujeto se escinde de la naturaleza, pero con ello no se hace más autónomo, las cuotas de autocontrol que exige el dominio de sí no crean un Yo fuerte, sino su opuesto, quedando habilitado, únicamente, para la adaptación.

El daño de la subjetividad origina un individuo fragmentado, mutilado, escindido de la naturaleza y la afectividad, cosificado y cosificante, en el que priva la “frialidad”. De aquí se infiere la relevancia que tiene, para los frankfurtianos, la vida impulsiva y el reconocimiento de la continuidad de la naturaleza a fin de hacerle sitio a una versión más inclusiva y compleja del sujeto. Pero, con Marx y a partir de Hegel, para hacer efectiva esta subjetividad se requiere de condiciones sociales, en buena medida, distintas a las que caracterizan a la sociedad moderna. La sociedad del “hechizo” es la de la “segunda naturaleza”, cerrada y petrificada. Es el mundo del *quid pro quo* del “fetichismo”, de una percepción y estructuración distorsionadas de la realidad que invierten sujeto y objeto, actividad y pasividad. La sociedad del “hechizo” es la de la coacción del individuo por los poderes colectivos institucionales y sus narrativas, la de la propagación de la ideología que anula la diferencia relativa entre interior y exterior, subjetividad y mundo objetivo, social. Con este diagnóstico cae por suelo la idea de progreso, la civilización está basada en el mito, el lúgubre escenario en el que discurre la vida moderna es el de la “primera naturaleza”, ciega e irracional, que toma cuerpo en la sociedad como “segunda naturaleza”.

Auschwitz es el registro de la experiencia de la catástrofe que ha sido inherente a la modernidad, este evento conmocionó al pensamiento de los frankfurtianos y terminó por desdecir el discurso positivo sobre la sociedad moderna. En el ángulo de los Elementos de filosofía moral negativa implicó un cuestionamiento profundo de los ideales éticos y políticos más encumbrados del proyecto moderno-ilustrado, en la medida en la cual la búsqueda de su plasmación había incidido en el arribo a un estado de inhumanidad. A partir de este dramático evento, los frankfurtianos despliegan un análisis que puede leerse como coordenadas para repensar la reconfiguración del sujeto moral, a partir y más allá de su modelo moderno-ilustrado (“sujeto soberano”). En esta tarea, los conceptos de “experiencia” y “mímesis” son centrales. Las líneas de sentido del “nuevo imperativo” reflejan el contrapunto del contexto de formulación de la ética kantiana, el optimismo ilustrado, situación que contrasta con la circunstancia social en la que este se enuncia, la destructividad de la sociedad moderna de la primera mitad del siglo xx.

El concepto de “experiencia” define, en un sentido muy general, la posición de discurso de los teóricos críticos. Una “experiencia” lograda requiere de la capacidad de diferenciación, la dialéctica entre actividad y pasividad, la apertura que da la capacidad mimética, la “autorreflexión crítica”, así como de la memoria en su función crítica, que da con la ruptura y diferencia. Su expresión socio-psicológica es la proyección llevada a conciencia, gracias a la cual una subjetividad fortalecida y equipada de recuerdos, necesidades e intereses, que también es flexible en su entrega a lo otro de sí y capaz de cuestionar las imágenes que construye al interior suyo, logra devolverle al objeto sus cualidades, evitando con esto la sobredeterminación de la conciencia. La “proyección regulada” requiere de la intervención de la “autorreflexión crítica” a fin de restituirle al objeto más de lo que da, necesita de la facultad de abrirse a la percepción de las cosas y traer a cuento el recuerdo de ser trozo de naturaleza.

Sin embargo, la incapacidad para este tipo de “experiencia” es socialmente funcional con el orden de cosas dado. El entumecimiento afectivo deja a los individuos incomunicados e incapaces de solidaridad, implica un desplazamiento de la calidez de las personas a las cosas y hace inmunes a los individuos a la violencia y sufrimientos socialmente causados. La “frialidad” supone, además, la cancelación del impulso necesario para la vida moral y el extrañamiento es su soporte estructural: la separación de la conciencia de su base impulsiva, de individuo y naturaleza y del resto de las especies con los seres humanos. El dominio tiene en estos extrañamientos su pilar. Por esta razón, los Elementos de filosofía moral negativa, a partir de la noción de “experiencia”, se sostienen en la continuidad de elementos en tensión.

La filosofía moral negativa tiene un rango materialista cimentado en el impulso mimético, es una filosofía moral cuyo criterio de cuestionamiento de las concepciones ético-políticas y sus plasmaciones prácticas, parte de la vulnerabilidad de todo lo vivo al sufrimiento; de una subjetividad material, finita y sumamente frágil. Este es el corazón del diagnóstico de la realidad dentro de la coordenada entre lo particular y lo general, de la relación entre individuo y sociedad. La “mímesis regulada” tiene vías de expresión en la experiencia estética, pero también un rostro necrófilo en su versión “invertida”, el cual se empa-

renta con la “falsa proyección”. Este impulso, que puede tornarse irracional, es el factor que mueve la vida moral, la chispa que pudiera encender la indignación del frío sujeto moderno ante las situaciones de sufrimiento, injusticia y opresión.

Los frankfurtianos, como Kant, intentan salvar una idea de libertad, pero la libertad que consideran relevante es la de los seres humanos empíricos, por esta razón, la autonomía es comprendida en el marco de relaciones en continuidad y tensión con la naturaleza. En este sentido, los Elementos de filosofía moral negativa se configuran como una superación de las escisiones y los dualismos rígidos, de las partes incomunicadas y rotas, para dar cabida a un horizonte en el que el sujeto se concibe en continuidad y tensión con sus diferencias internas y externas. La “experiencia” supone la intersubjetividad, pero no consensual, sino dialéctica –que se juega en la tensión y el antagonismo–.

Allegarse una “experiencia” sobre estas bases, que posibilite el surgimiento de un sujeto moral, se enfrenta a no pocas dificultades. Los individuos potencialmente autoritarios no responden al estímulo de la argumentación racional ni a la inducción a la afectividad, dadas necesidades psicológicas profundas y arraigadas. Tampoco es muy recomendable la experiencia multiculturalista, en cuanto el desarrollo de la disposición a violentar la diferencia tiene causas estructurales. Sin embargo, la Teoría Crítica se refugia en el sujeto y en la búsqueda de una respuesta por la vía de la “autorreflexión crítica” que termine en el reconocimiento de la propia frialdad. Ahora bien, esta ruta no está exenta de tensiones, estas se hacen visibles cuando se intenta imaginar una plasmación del sujeto moral repensado en la sociedad contemporánea, los frankfurtianos reflexionaron al respecto en su obra tardía. Lo que los teóricos críticos nos entregan son trazos de una crítica a partir de la cual pueden problematizarse las perspectivas teórico-políticas de “diferencia administrada”. Estos acercamientos intentan resolver los conflictos por diferencias apelando a supuestos demasiado racionalistas (de procesos de deliberación imparciales y simétricos) o situándose desde plataformas culturalistas (de reconocimiento de la diferencia o alteridad, según sea el caso) que relegan las motivaciones irracionales y no conscientes de la acción. Además, algunas de estas plataformas explicativas dejan de lado los aspectos materiales asentados en la lógica de acumulación capitalista o cuando

estos son tomados en cuenta, pasan por el cedazo político de la distribución, sin tocar la lógica de generación del “valor”. Ante este estado de cosas, cobra importancia la constelación en la cual la Teoría Crítica asienta su idea de diferencia. Para la Teoría Crítica, la diferencia es entendida como antagonismo, habría que mostrar las situaciones en las que un estado de reconciliación de las diferencias aparece en su negación efectiva, en contraste con posturas que asumen recetas apresuradas y de resolución fácil de aquellos mecanismos que truncan el estado de “paz”, descrito por Adorno, para conciliar la diferencia e, incluso, presuponen una diferencia ya reconciliada.

Luego de esta síntesis de cierre, presento algunas consideraciones finales:

He sostenido que los Elementos de filosofía moral negativa no son clasificables en las historias de la ética, funcionan por fuera de estas tipologías porque su objetivo es llevar la ética a la “autorreflexión crítica” de su quehacer, pero desde un horizonte crítico-negativo. Así entonces, el siguiente ejercicio comparativo tiene solamente propósitos de esclarecimiento sobre el sentido y alcances de esta vertiente de la Teoría Crítica.

Dentro de la historia de la ética han destacado las éticas normativas en sus versiones teleológicas y deontológicas, a tal grado que es muy común asimilar esta disciplina filosófica con dichas maneras de afrontar la pregunta por la vida buena –lo que es bueno ser– o por los senderos de la acción humana –lo que es correcto hacer–. Sin embargo, la ética no se agota en su versión normativa; es decir, esta no solo ha tenido el objetivo de fundamentar los criterios de una vida buena o las prescripciones para la dirección de la acción correcta (normas y valores), también ha generado horizontes de pensamiento sobre el origen y la historia de estos sistemas normativos, en un afán más histórico y comprensivo –ética descriptiva–, así como orientaciones críticas sobre su propio discurso –metaética– y, recientemente, versiones que giran en torno a medios y estrategias de aplicación de los sistemas normativos –ética práctica–.

Si aproximamos un poco más la lupa para analizar esta tipología de la ética, pudiéramos adentrarnos en su versión normativa, para ubicarnos en el recuadro de las éticas teleológicas o de fines y, pensar que, en la medida en la cual los Elementos de filosofía moral negativa tienen el trasfondo del interés por evitar

la repetición del sufrimiento, este puede ser asumido fin de la vida moral, no obstante, habría que decir que tal interés de la Teoría Crítica no apela a un ideal de futuro –logro, por ejemplo de la excelencia o el bien–, sino que se mantiene en los límites de la inmanencia, señalando hacia las experiencias de sufrimiento acontecidas que pudieran ser el acicate de la resistencia contra la perpetuación del “mal”. Aquí no se trata de la reflexión en torno a un deber-ser –ideal, utopía, imagen de futuro–, sino a un no-deber-ser que mantiene estos elementos de filosofía moral en los límites de la negación determinada.

Asimismo, pudiéramos ver estas reflexiones de filosofía moral dentro del espectro de las éticas consecuencialistas, no obstante, como ya indiqué, el punto de vista de los frankfurtianos no atañe a una idea limitada de las consecuencias de la acción, tal como podemos encontrarlo en las distintas versiones del utilitarismo, sino que apunta hacia las consecuencias en generación de sufrimiento pasado y presente para todas la criaturas susceptibles de padecer, para todo lo vivo; es decir, los Elementos de filosofía moral negativa apuntan hacia un universalismo radical y ajeno a toda racionalidad calculadora.

Los Elementos de filosofía moral negativa son cercanos a una reflexión meta-ética, en la medida en la cual contienen un perfil de aproximación crítico tanto a la ética como a la moral positiva; sin embargo, a diferencia de la metaética, comúnmente dedicada a la clarificación de definiciones y validación lógica de enunciados, algunas veces puestos en práctica desde un afán de neutralidad ideológica, los Elementos de filosofía moral negativa atañen, más bien, a un pensamiento autorreflexivo y crítico, el cual da cuenta de sí inmanentemente y tiene un interés explícito en ser parte de un movimiento opuesto a todo tipo de dominación.

Sin lugar a duda, cabría pensarla dentro del rubro de una ética descriptiva, de explicación histórica de la génesis y despliegue de los sistemas de pensamiento práctico, su relación con otros aparatos ideológicos y sistemas de pensamiento, pero no en actitud de neutralidad, sino en sentido crítico, además, no solo teniendo por objeto los sistemas prescriptivos en sí mismos, sino considerándolos dentro del horizonte de la constitución del sujeto moral. De este modo, los Elementos de filosofía moral negativa no apuestan por sustentar la validez,

por la fundamentación, de un sistema normativo o criterio de vida moral, sino por desentrañar la génesis del sujeto moral en el reconocimiento de su “debilidad” y finitud, desde el punto de vista de las estructuras objetivas que lo dañan.

Las reflexiones de filosofía moral negativa apuntan al espíritu de modernos antimodernos. Adorno, en la secuencia de Nietzsche, se decanta por una filosofía moral reflexiva que analiza el sentido y valor que la moral tiene para los individuos, así como la manera cómo esta afecta sus vidas. Los frankfurtianos aprendieron de Nietzsche y Freud la agudeza de la mirada para dar con los elementos heterónomos en los planteamientos de autonomía; de ahí proviene, en gran medida, la perspectiva de la sospecha desde la cual leen la moral burguesa: la del sujeto y las condiciones represivas, negadoras del impulso, implicadas en el surgimiento de la subjetividad. Además, son Hegel y Marx quienes proporcionan a Adorno la posibilidad de reinsertar el marco social de producción de la subjetividad en las reflexiones sobre la moral, convirtiendo los Elementos de filosofía moral negativa en una concepción ético-política.

Por todo lo dicho, es evidente que los Elementos de filosofía moral aportados por la Teoría Crítica no pertenecen al canon de la ética ni figuran entre los paradigmas centrales de la ética contemporánea. Pertenecen, en buena medida, a la línea de filosofía moral secundaria y relegada de los pensadores sombríos. Si miramos hacia atrás, cierto es que habría que traer a cuento a Kant, pero en constelaciones con Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Marx y Hegel. En ese sentido, las reflexiones de filosofía moral negativa son más cercanas a posiciones críticas con las éticas predominantes que nos ha legado la modernidad (en motivos como su universalidad externa y fundamentación antropologizante); tal pudiera ser el caso de la “ontología del presente” del Foucault tardío. Los Elementos de filosofía moral negativa están configurados como una crítica desde el sujeto moral, entendido, en primera instancia, en su base somática, y en la coordenada de su relación con la sociedad. Es una filosofía moral de la génesis y constitución del sujeto y no de la validez normativa. De cara al presente, la continuidad de estos Elementos no está en las siguientes “generaciones” de la “Escuela de Frankfurt”, más bien pudieran encontrarse en las éticas centradas en el sujeto y la vulnerabilidad, como la “ética de la reciprocidad” de Judith Butler.

Finalmente, considero que las discusiones en torno al tema que da sentido a este libro ya no conciernen a la existencia de una ética o filosofía moral en la Teoría Crítica, a este argumento basta con darle la vuelta: es la dialéctica y la crítica negativas lo que define los Elementos de filosofía moral de los frankfurtianos y los vuelve relevantes. Ahora se trata de ver cuáles son los rendimientos explicativos de esta veta del pensamiento de los teóricos críticos para pensar el presente. De cara a la sociedad de hoy, los Elementos de filosofía moral negativa y sus plasmaciones en la crítica de la violencia contra lo “débil” (vulnerable y diferente), deben ser evaluados en el tenor de las nuevas formas de socialización, las reconfiguraciones de la familia, el patriarcado y las relaciones afectivas, los impactos de las nuevas mediaciones tecnológicas individuo-sociedad, las transformaciones de las identidades colectivas y la legitimidad de las recientes aperturas democráticas de la diferencia, así como las lógicas actuales de generación del “valor”, de libertad de mercado y flexibilización, que obligan a replantearse, en buena medida, el problema de la libertad en relación con el sujeto moral. Por último, los Elementos deben ser vistos ponderados en el marco de las nuevas expresiones de la violencia contra todo lo vulnerable y diferente.

Bibliografía

- Abadi, F. (2015). “Mímesis y corporalidad en Walter Benjamin y Roger Callois”. En *Cuadernos de filosofía*, 65(33-45).
- Adorno, T. W. (1969). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1972). “Superstición de segunda mano”. En *Filosofía y superstición*, Madrid: Taurus-Alianza.
- _____. (1983). *Terminología filosófica. Tomo I*. Madrid: Taurus.
- _____. (1991a). “La actualidad de la filosofía”. En *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1991b). “La idea de historia natural”. En *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1991c). “De la relación entre Sociología y Psicología”. En *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1992). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- _____. (1998a). “Educación después de Auschwitz”. En *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- _____. (1998b). “Educación, ¿para qué?”. En *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- _____. (1998c). “Educación para la emancipación”. En *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- _____. (1998d). “¿Qué significa superar el pasado?”. En *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.

- _____. (2003a). “Antisemitismo y propaganda fascista”. En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Barcelona: Voces y culturas.
- _____. (2003b). “La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista”. En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Barcelona: Voces y culturas.
- _____. (2003c). “Para combatir en antisemitismo en la actualidad”. En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Barcelona: Voces y culturas.
- _____. (2003d). “¿Qué significa elaborar el pasado?” En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Barcelona: Voces y culturas.
- _____. (2004a). “El psicoanálisis revisado”. Madrid: Akal.
- _____. (2004b). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- _____. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- _____. (2006a). *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Madrid: Akal.
- _____. (2006b). *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*. Madrid: Akal.
- _____. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- _____. (2008). *La lógica de las ciencias sociales*. México: Colofón.
- _____. (2009a). “Carta abierta a Rolf Hochhuth”. En *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal.
- _____. (2009b). “Estudios sobre la personalidad autoritaria”. En *Escritos sociológicos II*, vol. 1. Madrid: Akal.
- _____. (2009c). “La técnica psicológica de las elocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas”. En *Escritos sociológicos II*, vol. 1. Madrid: Akal.
- _____. (2009d). “Los tabúes sexuales y el derecho hoy”. En *Crítica de la cultura y la sociedad II*. Madrid: Akal.
- _____. (2009e). “Resignación”. En *Crítica de la cultura y la sociedad II*. Madrid: Akal.
- _____. (2012). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Akal.
- _____. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- _____. (2019a). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- _____. (2019b). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

- _____. (2020). *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*. Madrid: Taurus.
- Adorno T. W. y Benjamin, W. (1998). *Correspondencia (1928-1940)*. Madrid: Trotta.
- Adorno, T. W. y Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J.; Nevitt Sanford, R. (2006). “La personalidad autoritaria (Prefacio, Introducción y Conclusiones)”. En *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*. Núm. 12, julio-diciembre, 155-200.
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1989). *Sociológica*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. W. y Mann, T. (2006). *Correspondencia: 1943-1955*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguilera, A. (1991). “Introducción: lógica de la descomposición”. En *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Amengual, G. (2007). “El concepto de experiencia: de Kant a Hegel”. En *Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fe (Argentina)*. Núm. 15, pp. 5-30.
- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Barthes, R. (1997). *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- _____. (2011). *Modernidad y ambivalencia*. Madrid: Anthropos.
- _____. (2016). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Benjamin, W. (2001). “Para una crítica de la violencia”. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- _____. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca.
- _____. (2012). *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: ABADA.
- Bettini M. (2015). “Ídolo, idolatría, fetiche”. En *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, 20(129-132). [En línea]. Disponible en: https://doi.org/10.5209/rev_CIYC.2015.v20.49383 [Consulta: 13 de marzo de 2017].
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI.
- Butler, J. (2012). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

- Campillo, N. (1993). "Feminismo y teoría crítica de la sociedad". En Campillo, N. y Barberá, E. (Coord.). *Reflexión multidisciplinar sobre la discriminación sexual*. Valencia: NAU llibres.
- Carter, A. (1979). *The sadeian woman. An exercise in cultural history*. New York: Penguin Books.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Claussen, D. (2006). *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Valencia: PUV.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. México: Anthropos-UAM.
- Commelin, P. (2017). *Mitología griega y romana*. Madrid: La esfera de los libros.
- Cordua, C. (1989). *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Madrid: Anthropos.
- Corona, J. (2008). *Theodor W. Adorno. Individuo y autorreflexión crítica*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Cortés, R. (1978). *Dialéctica*. México: Edicol.
- D'Hont, J. (2013). *Hegel*. México: Tusquets.
- Dimópulos, M. (2010). "Prólogo." En Adorno, T. W. *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones ERA.
- Federici, S. (2020). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Freud, S. (2013a). "Más allá del principio de placer". En *Obras Completas*. Tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2013b). "Psicología de masas y análisis del yo". En *Obras Completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1996). "El malestar en la cultura". En *El malestar en la cultura y otros ensayos*. México: Alianza.
- Friedman, G. (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Fromm, E. (2012). *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich. Un análisis psicológico-social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gandler, S. (2013). *Fragments de Frankfurt*. México: Siglo XXI.
- Gillian, R. (1978). *The Melancholy Science*. London: MacMillan Press Ltd.
- Granja, D. M. (2012). “Estudio preliminar. En *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (2010a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- _____. (2010b). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, D. (2020). “Imágenes dialécticas del patriarcado: Para una Teoría crítica feminista”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11(11-12), 355-381. [En línea]. Disponible en: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/3615> [Consulta: 20 de enero de 2021].
- Hewitt, A. (2006). “A Feminine Dialectic of Enlightenment? Horkheimer and Adorno Revisited”. En Heberle, R. (Ed.). *Feminists interpretations of Theodor Adorno*. United States of America: The Pennsylvania State University Press.
- Hilberg, R. (2005). *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Akal.
- Homero. (1982). *La Odisea*. Madrid: Gredos.
- Honneth, A. (2008). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Horkheimer, M. (1982). *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza.
- _____. (1986). *Ocaso*. Barcelona: Anthropos.
- _____. (1988a). “Materialismo y metafísica”. En *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1988b). “Materialismo y moral”. En *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.

- _____. (2000a). “Actualidad de Schopenhauer”. En *Anhelo de justicia*. Madrid: Trotta.
- _____. (2000b). “El anhelo de lo totalmente Otro”. En *Anhelo de justicia*. Madrid: Trotta.
- _____. (2000c). “Esperar lo malo y no obstante intentar lo bueno”. En *Anhelo de justicia*. Madrid: Trotta.
- _____. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- _____. (2005). “Sobre el concepto de ser humano”. En *Sociedad, razón y libertad*. Madrid: Trotta.
- _____. (2005b). “Sobre los judíos alemanes”. En *Sociedad, razón y libertad*. Madrid: Trotta.
- _____. (2006). *Estado autoritario*. México: Ítaca.
- _____. (2008a). “Acerca del pronóstico en las ciencias sociales”. En *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2008b). “Autoridad y familia”. En *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2008c). “Egoísmo y movimiento liberador”. En *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2016). “Los judíos y Europa”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4(4), 2-24. [En línea]. Disponible en: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/778> [Consulta: 3 de mayo de 2017].
- Horkheimer, M. y Adorno T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jay, M. (1988). *Adorno*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1989). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- _____. (2003). *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- _____. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- Kant, I. (1994). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Alianza Editorial.

- _____. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE-UAM-UNAM.
- _____. (2011). *Consideraciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2012). *Crítica de la razón práctica*. México: FCE-UAM-UNAM.
- _____. (2013). *¿Qué es ser ilustrado?* México: UNAM.
- Kosík, k. (1964). “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica”. [En línea]. Disponible en: <http://marxismoyrevolucion.org/?p=196> [Consulta: 13 de agosto de 2017].
- _____. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Laplanche, J. y Pontalis J. B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- López, P. (2011). “Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno”. En Muñoz, J. (Ed.). *Melancolía y Verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- López de Lizaga, J. L. (2011). “No hay vida correcta en la vida falsa. La filosofía moral de Adorno. En Muñoz, J. (Ed.). *Melancolía y Verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lukács, G. (1969). *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Maestre, A. (1999). “Horkheimer, un kantiano a su pesar”. En *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnós.
- Maiso, J. (2016). “La subjetividad dañada: Teoría y crítica y psicoanálisis. *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, 5(5), 132-150. [En línea]. Disponible en: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/819> [Consulta: 31 de octubre de 2017].
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- _____. (1998). *El Hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel
- _____. (2003). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1967). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo.
- _____. (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya.
- _____. (2014). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Pre-textos.

- _____. (2016). *El capital. El proceso de producción del capital. Tomo I, vol. 1. Libro primero*. México: Siglo Veintiuno.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.
- Menke, C. (2004). "Genealogy and Critique: Two Forms of Ethical Questioning of Morality". En Huhn, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Adorno*, USA: Cambridge University Press.
- _____. (2011). "Adorno. Cinco proposiciones sobre lo verdadero y lo falso". En Muñoz, J. (Ed.). *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Molas Font, M. D. (2006). "Las violencias contra las mujeres en la poesía griega: de Homero a Eurípides". En Molas Font, M. D. (Coord.). *La violencia de género en la antigüedad*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Nietzsche, F. (2016a). "Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie". En *Obras Completas. Vol. IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid: Tecnós.
- _____. (2016b). "De la genealogía de la moral". En *Obras Completas. Vol. IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid: Tecnós.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- Postone, M. (2001). "La lógica del antisemitismo". En Postone, M., Wajnsztein, B. y Schulze, B. *La crisis del Estado-Nación*. Barcelona: Alikornio Ediciones.
- Puleo, A. (1992). "De Marcuse a la Sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada". *Isegoría*, 16(113-127). Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/327>
- Raspe, R. E. (2014). *Las aventuras del Barón Münchhausen*. Madrid: Nórdica Libros.
- Robles, A. (2019). "Prólogo. Sobre la actualidad de una filosofía moral". En Adorno, T. W., *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Rojas Mix, M. (1991). *Los cien nombres de América*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Roudinesco, E. (2009). *Nuestro lado oscuro. una historia de los perversos*. Barcelona: Anagrama.

- Sánchez, J. M. (2016). “Introducción: sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*”. En Horkheimer, M. y Adorno T. W. *Dialéctica de la Ilustración*. España: Trotta.
- _____. (2001). “Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer. *Isegoría*, 25. [En línea]. Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es>. [Consulta: 9 de agosto de 2015].
- Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. (2016). “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado”. En *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Schweppenhäuser, G. (1993). *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg: Argument Verlag.
- _____. (2004). “Adorno’s negative moral philosophy”. En Huhn, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Adorno*. USA: Cambridge University Press.
- Sotelo, L. (2012). “La Escuela de Frankfurt, en vísperas del Tercer Reich”. En Fromm, E. *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich. Un análisis psicológico-social*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, J. P. (2003). “Prefacio”. En Fanón, F. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Suances Marcos, M. (2010). “El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer”. En González García, M. (Comp.). *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnós.
- Spivak, G. Ch. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Tafalla, M. (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.
- _____. (2011). “De Theodor W. Adorno a Rachel Witheread. El arte anamnéutico”. En *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Taylor, Ch. (2002). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2010). *Hegel*. México: Anthropos.
- Thiebaut, C. (2003). “La Escuela de Frankfurt”. En Victoria Camps (Coord.). *Historia de la ética, 3. La ética contemporánea*. España: Crítica.

- Van Dülmen, R. (2006). *El descubrimiento del individuo: 1500-1800*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. España: Melusina.
- Villacañás, J. L. (1999). “Kant”. En Campos, V. (Ed.). *Historia de la ética. Tomo 2. La ética moderna*. Barcelona: Crítica.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. México: UAM-FCE.
- Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.
- Zamora, J. A. y Maiso, J. (2016). “Teoría crítica del antisemitismo”. *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, 4(4), 133-177. [En línea]. Disponible en: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/785> [Consulta: 21 de febrero de 2017].

Elementos de filosofía moral negativa:
violencia, vulnerabilidad y diferencia
Se terminó de editar noviembre de 2022
en Trauco Editorial
Camino Real a Colima 285-56, Antares 1
Tlaquepaque, Jalisco, México
Tiraje: 1 ejemplar

Corrección y diagramación: Trauco Editorial

Este es un libro sobre y de Teoría Crítica. Se trata de una investigación sobre los Elementos de filosofía moral negativa y sus prolongaciones en la crítica de la violencia contra lo “débil” (vulnerable y diferente), en el pensamiento, primordialmente, de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. Por fuera del canon de la ética filosófica, con su filosofía moral negativa, Adorno y Horkheimer se propusieron exhibir los hilos explicativos del dismantelamiento del ideal moderno-ilustrado de sujeto (“sujeto soberano”). Lo que interesó a los teóricos críticos fue intentar dar con las tensiones que devienen de la idea de hacer factible alguna noción de vida buena en la sociedad moderno-capitalista, en la cual los sujetos que harían posible dicha concreción están, en su condición última de ser sujetos, sumamente constreñidos por las fuerzas objetivas de la sociedad.

El texto trata de una vertiente de la Teoría Crítica explorada apenas en décadas recientes y que, considero, no ha sido lo suficientemente tomada en cuenta para repensar las limitaciones de la ética, al señalar sus contradicciones y tensiones, y encauzar la filosofía moral hacia derroteros más esclarecedores del pensamiento y la vida práctica en las sociedades contemporáneas. Es una invitación a la “autorreflexión crítica”, particularmente, para aquellas filosofías que han tomado el rumbo del pensamiento edificante, entregándose sin reservas al ejercicio de la función sacerdotal, orientadora y preceptora de la vida de las personas, tergiversando, con ello, la filosofía moral en una ética complaciente con el poder del sujeto, positiva con las fuerzas de la realidad y falsamente esperanzadora.

