

Acción moral y sociedad cosificada en Th. W. Adorno

Moral action and reification by Th. W. Adorno

Chaxiraxi Escuela Cruz

## RESUMEN

El presente artículo se ocupa de algunos de los conceptos más importantes en la teoría ética de Th. W. Adorno desde su concepción materialista y dialéctica de la filosofía. Para ello, se analizarán aspectos como la relación dialéctica entre teoría y práctica, los conceptos de dolor y utopía, o la interpretación materialista del imperativo categórico kantiano.

CONCEPTOS CLAVE: acción moral, materialismo, praxis, dolor, utopía

## ABSTRACT

This papers deals with any central aspects of the ethic theory by Th. W. Adorno from his materialistic dialectical position. It examines concepts such as the dialectic relationship between praxis and theory, the concepts of pain and utopie, and a materialistic interpretation of the Kant's categorical imperative.

KEY WORDS: moral action, materialism, praxis, pain, utopie

1.

La revisión de la contemporaneidad de la filosofía a la luz del derrumbe de los ideales modernos de racionalidad y emancipación constituye una temática constante en la obra de Adorno, que alcanzará uno de sus momentos decisivos en *Dialéctica de la Ilustración*, la obra que escribió junto a Horkheimer y que será uno de los hitos del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX. Ese texto da cuenta de un horizonte histórico y filosófico distinto al que enmarcaba su programa de los años treinta. El auge del fascismo en Europa (que había obligado a la mayoría de los miembros del Instituto a trasladarse a Inglaterra y a Estados Unidos) y el declive del socialismo en la Unión Soviética son ejemplos notorios de ese horizonte desde donde podía constatar el fracaso de esos ideales y del pensamiento ilustrado y las posibilidades de emancipación social.

El problema al que debe hacer frente toda filosofía emancipadora es el de aplicar a esta nueva situación los principios de la filosofía materialista clásica, sobre todo los referidos a los conceptos de teoría y de praxis. Se trata de la pregunta acerca de la forma adecuada de comprenderlos una vez que el pensamiento filosófico aparece despojado de sus pretensiones de totalidad y sentido, y la acción práctica se torna debilitada. Adorno propone una formulación distinta de teoría y de praxis en la que no sólo sean capaces de reconocer la lógica de dominio sobre la que se articula el proceso civilizador, sino que, además vean en sí mismas la reproducción de este dominio. Una pregunta que será contestada a partir de una autocrítica del pensamiento y de la acción<sup>1</sup>. Su dialéctica negativa aparece entonces no sólo como una metacrítica de la teoría del conocimiento, sino también como crítica social. Esto es, como cuestionadora del ideal tradicional de fundamentación epistemológica y de praxis social que éste

---

<sup>1</sup> Sobre esto, véase, G. Schmid Noerr, «Für einen kritischen Materialismus der Praxis», en: M. Lutz-Bachmann (ed.), *Kritischer Materialismus*, München, Carl Hansen, 1991; H. Knoll, *Dialektik von Theorie und Praxis bei Theodor W. Adorno*, Marburg, Tectum, 2009 y U. Sonnemann, «Erkenntnis als Widerstand. Adornos Absage an Aktionsgebärden und ihr Ertrag für die Kriterien von Praxis», en: H. Schweppenhäuser (ed.), *Theodor W. Adornos zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971; y C. Schlüter, «Praxisverzicht und Kritik der Praxis», en: F. Hager y H. Pfützte (eds.), *Das ungehört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990.

legítima. Este concepto de “praxis emancipadora” será, precisamente, una de sus principales aportaciones de Adorno sobre la ética y sobre la filosofía práctica<sup>2</sup>.

A lo largo de su obra Adorno, y en numerosas ocasiones, se enfrenta a la conocida undécima tesis sobre Feuerbach de Marx, donde se sostiene que ya no se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo. A la luz de las nuevas circunstancias históricas constata, sin embargo, la desaparición de la posibilidad real de una revolución transformadora debido a la pérdida de la función liberadora de la praxis sometida –como muchas experiencias vitales- a la lógica del intercambio y convertida en un instrumento más de dominación. Muchos activistas de la izquierda alemana creyeron ver en esta posición de Adorno una suerte de “estrategia de hibernación”<sup>3</sup>, una actitud de resignación que entraba en contradicción frente a algunas tesis que se derivan de su teoría crítica social. Sin embargo, su denuncia no se dirige a la capacidad de acción transformadora como tal, sino a un concepto de praxis ciego, devenido “pseudoactividad”, sin vínculos con la reflexión teórica y que se entrega irracionalmente a la actividad. La praxis que verdaderamente pudiera corresponder a la idea de emancipación le resulta obstruida. De ahí su insistencia en reflexionar sobre los motivos y las causas de esta obstrucción.

---

<sup>2</sup> Schweppenhäuser ve cuatro significados en el concepto adorniano de «praxis». En primer lugar, se refiere de forma general de la actividad humana como tal. Junto a este sentido, posee un significado normativo cuando se refiere a la autonomía racional y libre del sujeto. Tercero, el concepto de praxis alude también a la acción por la que se reproduce el estado de la sociedad existente, esto es, la imagen de la reproducción del dominio de la naturaleza interna y externa. Y, en último lugar, se refiere a la dimensión utópica en la obra de Adorno como reflejo de los intentos transformadores de lo social basados en el desarrollo de un sentido enfático de la praxis (Cfr. G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg, Argument, 1993, p. 48).

<sup>3</sup> Habermas acuña esta expresión en: «Consciousness-raising or redemptive criticism: the contemporaneity of Walter Benjamin», *New German Critique*, 17, 1979. Véase, además, R. zur Lippe, «Die Frankfurter Studentenbewegung und das Ende Adornos. Ein Zeitzeugnis», en: W. Kraushaar (ed.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail*, 3 vols., Hamburg, Rogner & Bernhard, 1998; y, más recientemente, H. Voigts, *Entkorkte Flaschenpost: H. Marcuse, Th.W. Adorno und der Streit um die neue Linke*, Berlin, Münster, 2010. La respuesta de Adorno ante estos reproches será desarrollada en atención al prejuicio frente al trabajo reflexivo: «el que piensa opone resistencia; más cómodo es seguir la corriente, por mucho que quién lo hace se declare contra la corriente. Entregándose a una forma regresiva y deformada del principio de placer, todo resulta más fácil, todo marcha sin esfuerzo» (Th. W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 10.2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, pp. 761).

«el pensador intransigentemente crítico, que no subordina su conciencia ni tampoco se aterroriza por la acción, es en verdad aquél que no se da por vencido. El pensamiento abierto apunta mucho más allá de sí mismo. Además, adopta su posición como figuración de una praxis que está más estrechamente relacionada con esa praxis envuelta en un proceso de cambio, que una posición de simple obediencia en aras de la praxis»<sup>4</sup>.

La teoría, afirma, no puede ni debe sustituir a la praxis. Frente al reduccionismo de la *prima philosophia*, la filosofía dialéctica exige tomar en consideración tanto el momento de afinidad que existe entre ambas, como su irreductibilidad. Esto significa no sólo que la praxis está, desde el principio, mediada teóricamente, sino que el pensamiento es producto de la praxis social. Se trata, por tanto, como apunta, de la necesidad de establecer una conciencia de ambas que ni las separe (de tal modo que la teoría se vuelva imponente y la praxis arbitraria), ni de que se quiebre la teoría por medio del primado de la razón práctica, tal como había proclamado Kant. «El pensamiento», escribe, «es un hacer y la teoría, una figura de la praxis»<sup>5</sup>. La mediación entre teoría y praxis significa, por tanto, referir la acción a una conciencia teórica plena que, al mismo tiempo, se encuentre atravesada por algo distinto a ella, el impulso somático. Pues en esta mediación ve el único camino posible para el rescate de los «jalones de libertad» en un mundo que parece dirigirse hacia la administración total. Es en esta interpretación dialéctica de la mediación entre teoría y praxis, y en la reflexión sobre las causas de obstrucción de la praxis que degenera en dominio, desde donde es posible cifrar los componentes fundamentales de la filosofía moral de Adorno.

2.

Las reflexiones de Adorno sobre moral aparecen atravesadas por su concepción materialista y dialéctica de la filosofía. El tema principal al que hará frente es la pregunta acerca

---

<sup>4</sup> Th. W. Adorno, «Resignation», en: *Gesammelte Schriften*, vol. 10.2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, pp. 798.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 760.

de la posibilidad de la acción moral en el medio de ese mundo administrado. Frente a las interpretaciones universalistas y abstractas de la conducta moral, su teoría moral se presenta como una “negativa” y “materialista”; una teoría que pone en primer plano la interpretación filosófica del comportamiento moral dentro de una totalidad sociohistórica. Estos elementos aparecen en dos de las principales lecciones que imparte en la Universidad de Frankfurt a comienzos de los años sesenta: *Probleme der Moralphilosophie*<sup>6</sup> y *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*. En ellas se detiene en algunos de los temas fundamentales de la filosofía moral (como la cuestión de la libertad o el concepto de progreso) a partir de una reflexión sobre la filosofía de la historia<sup>7</sup>.

Adorno identifica el formalismo como un componente problemático de la perspectiva universalista en la filosofía práctica que pretende la racionalización de las prácticas morales. En este sentido, para él, filosofía moral de Kant constituye un exponente ejemplar. La libertad – como afirma en esas *Vorlesungen*– constituye la categoría moral por excelencia de la filosofía moral kantiana. En ella, el sujeto de la moral se define como autónomo a partir de su capacidad para darse a sí mismo las leyes que pueden sus acciones. Por eso, la idea de autolegislación se entiende como la capacidad que tiene el sujeto para identificarse con la estructura universal de la ley. El estricto formalismo de la ética kantiana que garantiza su universalidad exige, pues, el sometimiento de lo particular. El joven Horkheimer ya había señalado como uno de los puntos fundamentales del programa de la Teoría Crítica la superación de la moral kantiana por medio de una moral materialista. A diferencia de los planteamientos de las éticas idealistas, en las que se circunscribe la kantiana, el materialismo considera «la aspiración del hombre a la propia felicidad como un hecho natural que no necesita una justificación»<sup>8</sup>. De esta aspiración, sin embargo, no se siguen otras naturales, de carácter fijo, sino cambiables, pues se hallan expuestas a cada situación histórica concreta.

---

<sup>6</sup> Th. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit. 1964-65*, en: *Nachgelassene Schriften-Vorlesungen*, Theodor W. Adorno – Archiv (ed.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001.

<sup>7</sup> Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie. 1963*, en: *Nachgelassene Schriften-Vorlesungen*, Theodor W. Adorno – Archiv (ed.), Frankfurt a.M./Berlin, Suhrkamp, 1996.

<sup>8</sup> M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. III, Frankfurt a.M., Fischer, 195 y ss., p. 103.

Seguendo estos planteamientos esbozados por Horkheimer en los años veinte, la propuesta materialista de Adorno pretende desenmascarar la moral kantiana y, más concretamente, su núcleo: el imperativo categórico; un imperativo que interpreta como una expresión ideológica de la sociedad moderna que, incapaz de tomar consciencia de su momento material, acaba por encubrir y legitimar la escisión entre el individuo y la sociedad. Lo que Adorno critica es la incapacidad para concebir el anclaje de la acción moral en la experiencia real, algo que impide de igual modo tomar en serio las consecuencias que ésta tiene para el individuo. De ahí que, en uno de sus últimos ensayos formule un nuevo imperativo categórico, consistente en «orientar el pensamiento y acción de modo que *Auschwitz* no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante»<sup>9</sup> que sintetiza el programa de su *materialismo moral*. De esto se desprende que uno de los aspectos fundamentales que permiten reconstruir su propuesta moral como una renuncia a formular una ética afirmativa y sistemática mediante normas positivas. Para él, la norma moral establecida afirmativamente como una suerte de receta *a priori* acerca de cómo hay que actuar, termina por cosificarse y por perder su carácter crítico. Por eso, frente a los fundamentos positivos y el formalismo de las éticas normativas que se muestran ajenas a todo contenido real, la negatividad ética de Adorno evita la abstracción de la universalidad, pues la sujeta a un proceso de desarrollo histórico concreto. Las normas, como afirma en esas lecciones de Frankfurt, han de generarse en la experiencia concreta y real de los individuos y, al mismo tiempo, generar un contenido concreto, si se quiere evitar su parálisis y estancamiento. Esto no significa, sin embargo, la pérdida de la pretensión de universalidad de la moral y su encerramiento en meros casos particulares. Su moral no nace de la interioridad de la razón, sino de algo externo a ella, de una experiencia material y concreta. Y es en este sentido en el que la moral se convierte en heterónoma. Pues sólo una teoría materialista de la historia y de lo social, es capaz de explicar las causas históricas y sociales de la parálisis de la praxis y, al tiempo, retomar los impulsos críticos y liberadores de la tradición ilustrada. Por eso,

---

<sup>9</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, p. 358.

adopta la figura de una crítica de la moral motivada moralmente<sup>10</sup> que se hace consciente de la mácula de dominación social que la atraviesa.

«La moral misma es contradictoria en sí, pues significa siempre y a la vez libertad y opresión. Esto determina la actitud que ha de tomar el pensador. Tiene que estar tanto a favor de la moral, como en su contra (...) Criticar la moral no significa que se defienda, sin más, una contramoral (...) En una auténtica crítica de la moral, que es al mismo tiempo positiva (en tanto que su negación encierra una referencia a lo que es mejor), no hay que limitarse a rechazar o eliminar simplemente la moral, sino que se debe confrontar con su propio concepto, y plantear, así, la cuestión de si la moral es “moral” o si satisface los principios que contiene»<sup>11</sup>

3.

Uno de los principales desafíos a los que hace frente a la filosofía de Adorno es el de mantener un modelo de libertad y de emancipación en un momento histórico en el que parecen haber entrado en crisis. La necesidad de una revisión de los planteamientos ilustrados, orientados a la pregunta por las causas que han provocado el incumplimiento de sus pronósticos, será una constante en la construcción de su dialéctica materialista y negativa. Por eso, si desde el comienzo sus trabajos atendían a las causas que habían incumplido las promesas liberadoras de la filosofía marxiana, el proyecto de una lógica materialista (que si bien proyectó elaborar, jamás realizó) se encontrará ahora atravesado por las consecuencias que le habrían impuesto los resultados de la dialéctica de la modernidad y la ilustración: la conciencia de la imbricación entre razón y dominio. Analizar las patologías de la razón supone, pues, comprender la teoría crítica de la sociedad como una reflexión sobre la irracionalidad a la que se ve abocado el curso de la historia y que obstruye el proyecto de una auténtica emancipación práctica del individuo

---

<sup>10</sup> J.A. Zamora, «Th. W. Adorno y la praxis necesaria. Prolegómenos a una propuesta ética negativa»: *Enrahonar*, 28, (1997), pp. 23-28.

<sup>11</sup> *Probleme der Moralphilosophie - 1963*, op. cit., p. 23.

Adorno recupera el concepto de *Naturgeschichte* o historia natural (no sólo a través de Lukács y de su *Teoría de la novela*, sino de los ensayos de Benjamin), sobre el que había trabajado en los años veinte, para convertirlo ahora en el paradigma de interpretación de la historia de la civilización europea. Por medio de ese concepto trata de analizar la sociedad moderna a partir del desarrollo pseudonatural de la razón en la historia que, lejos de alcanzar un estado de emancipación y de liberación, termina al borde del abismo de la integración total. Comprender «por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano termina por hundirse en una nueva forma de barbarie»<sup>12</sup> implica abordar el diagnóstico de la autodestrucción de la Ilustración. Algo que ha dado lugar a que una parte importante de la recepción bibliográfica, con Habermas a la cabeza, haya visto en los trabajos de Adorno un cambio de orientación de su pensamiento basado en el abandono de sus presupuestos emancipadores iniciales y en la disolución de su potencial crítico y práctico, a favor de una filosofía de la historia pesimista<sup>13</sup>. La Teoría Crítica, según esta lectura, termina por caer en aporías indisolubles que socavan cualquier posibilidad de transformación de las relaciones de dominio.

Sin embargo, en el caso de Adorno no parece existir ese cambio de orientación radical, sino más bien una evolución en sus temas (en todo caso habría que hablar de ciertas modulaciones o cambios de acento). Ya sus primeros trabajos habían dibujado una dialéctica materialista entendida como desciframiento de la realidad social. La defensa de una comprensión materialista de la filosofía como interpretación revelaba en la idea del fenómeno su contenido histórico y social determinado, con el fin de que la totalidad perdiera su falso carácter de necesidad y se desvelara como una primera naturaleza cosificada. La insistencia en

---

<sup>12</sup> Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984. p. 11.

<sup>13</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988. El diagnóstico de la situación aporética de la Teoría Crítica es defendido por una parte de la recepción bibliográfica, como por ejemplo, W.F. Schöller (ed.), *Die neue Linke nach Adorno*, München, Kindler Verlag, 1969; Heiseler, J.H. (ed.), *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Frankfurt a.M., Verlag Marxistische Blätter, 1974; C. Grossner, «Anfang und Ende der Frankfurter Schule», en: C. Grossner, *Verfall der Philosophie*, Hamburg, 1971; y W. Reijen, *Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie*, Königstein, Athenäum, 1984.



la naturaleza cosificada de la realidad histórica y el deseo de poner al descubierto su correcta interpretación, fue uno de sus propósitos centrales en su relectura del materialismo; una idea de la que nunca llegaría a apartarse por completo. Por eso, su dialéctica materialista no trata de retornar a posiciones anteriores a la Ilustración, sino que insiste en las mismas contradicciones u aporías de lo histórico para leer en ellas, a contrapelo, las figuras enigmáticas por desplegar. No trata de indagar en algún sentido oculto tras la historia, sino que busca hacer visible el sinsentido en el que ha degenerado, para sacar a la luz aquello que quedó pendiente u olvidado.

El impulso materialista de su filosofía apunta al diagnóstico y a la abolición de los mecanismos que se ocultan en la sociedad capitalista y que, en última instancia suponen el «bloqueo de la libertad». Para la Teoría Crítica, estos mecanismos no son fenómenos accidentales que acompañan al desarrollo de la sociedad burguesa, sino consecuencias derivadas de la estructura cosificada y deformada del sistema capitalista. Por eso sus reflexiones sobre la moral tienen como trasfondo la teoría marxista y luckasiana de la cosificación. Asume la teoría marxiana de la mercancía para comprender el principio de intercambio como elemento determinante en la sociedad burguesa. Entiende la mercancía como «jeroglífico social», cuyo desciframiento permite explicar la ley del valor como un universal de la economía capitalista y, con ello, además, la raíz ideológica de la sociedad, su carácter fetichista. Sin embargo, su interés no se dirige al análisis teórico del principio de intercambio, ni a las formas que éste ha adoptado históricamente, sino a las consecuencias que imprimen la abstracción y la equivalencia sobre las relaciones sociales, cuando las convierte en entidades de apariencia inevitable.

La equivalencia entre las mercancías se basa en un proceso de abstracción que reduce los valores intercambiados y que acaba por relegar o eliminar sus componentes cualitativos. Por eso, tanto el trabajo individual como sus objetos son convertidos en magnitudes homogéneas gracias al carácter abstracto de la ley del intercambio. Con la eliminación de los componentes cualitativos y la reducción de todos los valores de uso a valores de cambio idénticos, el principio de intercambio adquiere validez universal. Sin embargo, Adorno muestra que en él no

sólo se da una opresión de índole económica, sino una forma general de dominio de lo particular por lo universal, pues comprende el intercambio como una categoría histórico-social situada a la base de la cosificación de la intersubjetividad que tiene lugar en la sociedad moderna y del dominio al que se encuentran sometidos los individuos. Lo que está en juego, por tanto, es la posibilidad de relaciones de interacción no atravesadas por la instrumentalización de las relaciones sociales como mercancía. Es decir, la posibilidad de actuar moralmente en una sociedad deshumanizada y aún no emancipada, problema fundamental del que se ocupa su filosofía moral<sup>14</sup>.

4.

La conocida sentencia de *Minima Moralia* «no hay vida justa en medio de la vida falsa»<sup>15</sup> señala de qué manera la conciencia de una vida lograda depende de la eliminación de esta obstrucción y parálisis en lo social. En la sociedad cosificada por el sistema de producción de mercancías no es posible hablar de una forma de libertad individual que no participe de la opresión. Los sistemas sociales cosificados y deshumanizados, acaban por cosificar y por restringir los intentos de actuar y de vivir moralmente. Lo que Adorno pretende denunciar es la mentira que supone una sociedad orientada a alcanzar un nivel de vida humana moralmente digna y en complicidad con estas estructuras de dominio. «No hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad»<sup>16</sup>. Coincide con Marx en entender la libertad y la autonomía de la conciencia como elementos aún por conquistar, a los que les corresponde (siguiendo también aquí a Marx) la idea de una *prehistoria* (*Vorgeschichte*) del sujeto como historia del dominio de la naturaleza interna y externa. La determinación negativa de la filosofía de Adorno le impide aceptar la idea de una libertad individual plena en una sociedad libre, de la misma forma que no puede existir vida justa en la sociedad injusta:

---

<sup>14</sup> Cfr. U. Kohlmann, «Selbstreflexion der Ethik. Historisch-systematische Bezugspunkte der Moralphilosophie Adornos», en: *Zeitschrift für kritische Theorie*, vol. 2, Frankfurt, zu Klampen, 1996.

<sup>15</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 4, op. cit., p. 43.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 197.

«En la sociedad socializada todos los individuos son incapaces de lo moral que socialmente se exige pero que, en realidad, sólo existiría en una sociedad liberada. La única moral social sería acabar de una vez con la mala infinitud, con el maldito canje de la compensación.. Sin embargo, al individuo no le queda de moral más que aquello para lo que la teoría moral kantiana, que a los animales les concede inclinación y no respeto, sólo tiene desperdicio: intentar vivir de tal modo que se pueda creer haber sido un buen animal»<sup>17</sup>

La forma de las normas morales en la filosofía de Adorno es siempre negativa, frente a las teorías morales tradicionales que se han afanado en la búsqueda de una definición del bien, la libertad o la felicidad. La acción moral, por tanto, no parte del conocimiento del bien, de la «buena voluntad» o del ideal de una humanidad realizada, sino de una experiencia histórica de sufrimiento real. Por eso, el aprendizaje moral tiene lugar desde la experiencia del mal, pues contra ésta se alzan las normas morales. No deriva de la razón pura ni se puede imponer como un imperativo categórico, sino que arranca del dolor concreto, de la historia del sufrimiento y del convencimiento de que el horror no debe ser (y también de la pequeña esperanza, con cierto aroma mesiánico –y, por supuesto, nada fundamentada- de que el horror tenga la última palabra, como esboza en el párrafo “metafísica por la ranura” de *Dialéctica negativa*). Y, de la misma forma, la aspiración a la felicidad no procede de una razón abstracta, sino de las condiciones objetivas y materiales. Y, aunque esta idea ya aparece en las primeras formulaciones de Horkheimer sobre la Teoría Crítica, es la experiencia del totalitarismo nazi la que termina por ganar un sentido pleno dentro de la filosofía de Adorno:

«No podemos saber qué es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso qué es el ser humano, o lo humano y la humanidad. Pero qué es lo inhumano lo sabemos perfectamente. Diría que el lugar de la filosofía moral ha de buscarse hoy más en

---

<sup>17</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., p. 294.

la denuncia concreta de lo inhumano que en un posicionamiento abstracto y no comprometido sobre el ser del hombre»<sup>18</sup>

De estos textos se desprende la exigencia adorniana de atender a la tensión que se da entre un doble componente descriptivo y crítico que ve presente en toda filosofía de inspiración materialista. Se trata de pensar la contradicción que existe entre la renuncia a comprender el transcurrir histórico como una totalidad de sentido y, a la vez, el hecho de que sólo en él y en su asimilación resida la posibilidad real de su transformación. Ante el reproche que, con frecuencia, se hace a la filosofía materialista de fracasar en su intento de conciliar determinismo y libertad, Adorno insistirá en una toma de partido a favor del desvelamiento de las contradicciones que aparecen en lo real cuando el ejercicio de la libertad se convierte en dogmático. En *Minima Moralia* utiliza la expresión «*vollendete Negativität*» para designar tanto lo existente negativo como la posibilidad concreta de su mejora. Expresa la resistencia a pensar la felicidad, la libertad o la moral al margen de la historia real del sufrimiento. Por eso, el rechazo de «una vida justa en medio de la falsa» no puede interpretarse como índice de un pesimismo resignado ante la realidad. Pero tampoco la moral material ofrece paraísos o consuelo alguno. No es una metafísica de la historia (ni siquiera una negativa, como algún interprete ha pretendido subrayar). La emancipación verdadera sólo es alcanzable a través de un desenvolvimiento de la razón en la que ésta tome conciencia de su ser-material y de sus pretensiones de dominio, pues sólo así logra rescatar el potencial utópico que se esconde en lo negativo. Para él, la posibilidad de una vida «no reglada» no depende de una tercera vía, sino que se encuentran inserta en la misma realidad: es la experimentación de la negatividad dentro de la positividad dominante.

En este sentido, no pretende iluminar las grietas que se abren en lo real con una pretensión armonizadora o justificadora. La orientación materialista de su pensamiento no le conduce a una concepción pesimista y paralizada de la historia, como sostuvo Habermas. No

---

<sup>18</sup> Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie - 1963*, op. cit., p. 261.

renuncia al contenido utópico que puede albergar lo normativo frente a lo fáctico. Se trata, por el contrario, de un impulso dirigido a la búsqueda de nuevas vías para la teoría y para la praxis con las que lograr la abolición de la lógica de dominio que pesa sobre los individuos. Constituye el intento de insertar este componente práctico en la teoría de lo social, precisamente contra la destrucción de lo moral. Es, en sus palabras, la «emergencia de impulsos de oposición frente a la dominación ciega, de libertad para fines elegidos racionalmente, de asco frente al mundo como patraña y representación, y de recuerdo ante la posibilidad del cambio»<sup>19</sup>. Su materialismo ético no puede ser entendido desde el diagnóstico de los rasgos dominantes de la sociedad totalitaria, sino que insiste en la necesidad de rescatar el impulso libertador que pervive como *telos* en toda filosofía materialista como su nervio utópico: la defensa de una teoría crítica del pensamiento y de la praxis como *metafísica negativa* que logre asumir el carácter negativo de la cultura y el potencial emancipador que en ella reside. Para él, utopía no sólo significa un momento de protesta contra la lógica dominante que pesa sobre el individuo, sino también la indicación de los medios adecuados (al menos de algunos indicios) para su transformación. Algo que se expresa en un conocido fragmento de *Minima Moralia* (uno de los pocos ensayos en los que su título –que con carga irónica opone al pasado filosófico- refleja un interés por la filosofía práctica que siempre le acompañó):

« el conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención. Todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparece trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el modo en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en esa perspectiva, sin arbitrariedad ni violencia, sino desde el contacto con los objetos, sólo le es posible al pensamiento»<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Th. W. Adorno, *Soziologische Schriften I*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 8, op. cit., p. 368.

<sup>20</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 281.

5.

El concepto de «utopía» que se destila de la filosofía materialista de Adorno no supone la representación de un estado ideal situado al margen de lo existente. Por el contrario, todo intento de aclarar el significado de esta noción ha de partir de la exigencia de un impulso que es a la vez teórico y práctico. Pues el componente emancipador de su filosofía se dirige a la liberación de las relaciones de dominio originadas en el entrelazamiento que tiene lugar entre racionalidad y realidad social. Comprender la crítica al sujeto como crítica social significa dar cuenta de la conexión entre el mecanismo de abstracción que regula el pensamiento y el principio de intercambio que articula lo social. Una conexión que, para él, se establece a partir de un principio de identidad que ejerce violencia sobre lo individual cuando lo integra en lo general y convierte la realidad en un «contexto universal de sufrimiento» (*universale Unheilszusammenhang*). La utopía materialista adorniana trata de hacer frente al sufrimiento que genera la identidad y que se presenta bien bajo la forma de «fetichismo del concepto» (en el caso de la teoría del conocimiento), o bien bajo la de «eliminación progresiva de lo individual» (en el caso de la teoría social). Por eso, uno de los impulsos fundamentales que persigue su filosofía desde sus inicios y que constituye, además, el *telos* de su pensamiento materialista es la liberación del dolor y del sufrimiento que pesa sobre los individuos<sup>21</sup>.

En la obra de Adorno, el fenómeno del dolor aparece desde diferentes perspectivas: como *Grauen* (violencia ejercida en el sujeto como naturaleza no reconciliada), como experiencia del «contexto general de ofuscamiento» (*Verblendugzusammenhang*) o como dolor objetivo. Bajo todas estas expresiones, el dolor constituye uno de los motivos fundamentales sobre los que centra su pensamiento materialista, y también uno de sus componentes más específicos frente a otras versiones del materialismo. Pese a que detecta una especial relación de todo materialismo

---

<sup>21</sup> También Horkheimer había señalado: «que la historia ha creado una sociedad mejor a partir de una peor, que puede crear en su curso una mejor aún es un hecho. Pero es otro hecho que el camino de la historia pasa sobre el sufrimiento y la miseria de los individuos. Existe entre estos dos hechos conexiones significativas, pero no un significado justificador» (M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerliche Geschichtsphilosophie*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. III, Frankfurt a.M., Fischer, p. 268).

con el placer<sup>22</sup>, algo que subraya en numerosas ocasiones, siguiendo así uno de los hilos de la historia del materialismo, lo cierto es que su interpretación negativa de la dialéctica lo hará insistir en el momento del sufrimiento. En su opinión —y esta reflexión es una constante en sus textos— la historia de la filosofía adolece de una falta de atención teórica sobre el sufrimiento.

«En Tasso leemos que cuando el hombre enmudece en su tormento, un dios le concede la posibilidad de decir que sufre. Esto es lo que inspira a la filosofía. Casi podría decirse que [su olvido] se concreta en la pretensión de querer traducir el dolor por medio del concepto»<sup>23</sup>

El materialismo de Adorno aspira a abrirse a lo transitorio e individual que queda fuera de la metafísica cerrada. Ya en su conferencia sobre la idea de *Naturgeschichte* se trasluce el deseo de superar el concepto hegeliano de historia entendido a partir de la idea de una identidad entre lo racional y lo real. Pues el mayor peligro que ve en esta metafísica de la historia es la justificación del sufrimiento: «a la historicidad abstraída a partir de lo históricamente existente le resbala el dolor, que por su parte tampoco se ha de ontologizar a través de la síntesis entre naturaleza e historia»<sup>24</sup>. Así, frente a la aspiración hegeliana a la totalidad, sólo una filosofía interpretativa que renuncie a la aspiración de aprehender el mundo como un todo puede guardar lugar para un tratamiento filosófico del sufrimiento. Por esta razón, encontramos en el impulso somático y material del dolor el momento utópico fundamental de su filosofía, el auténtico motor de su pensamiento dialéctico y negativo. La expresión del dolor se convierte, pues, en el motor de la praxis moral, y no la razón autolegisladora de corte kantiano. Pues es la necesidad de poner fin al sufrimiento la que da justificación a la moral. El dolor representa, de un lado, un correctivo frente a la filosofía de la identidad, pues expresa sus grietas y fracturas, es decir,

---

<sup>22</sup> En *Terminología filosófica*, por ejemplo, explica la relación que ve entre la ética epicúrea y las tesis materialista: «es curioso que los filósofos materialistas, que tienen que ver con el placer y la alegría mundanos, tiendan al pesimismo, mientras que los filósofos que se relacionan con el puro espíritu, con lo trágico, el sacrificio y demás categorías, y que hablan mal del placer son, en general y desde un punto de vista metafísico, filósofos optimistas» (Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, vol. 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, p. 225).

<sup>23</sup> Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, vol.1, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, p. 83.

<sup>24</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., p. 352.

aquella dimensión de la experiencia que se resiste a ser clasificada. Por eso, la voz que arranca desde el dolor interrumpe y desmiente la filosofía de la identidad. Pero, de otro lado, la expresión del dolor lo es también de lo corporal y lo material, siempre oprimido a lo largo del proceso civilizatorio y en la vida social. Y aquí reside, precisamente, su componente utópico: en la vindicación el momento corporal-somático como momento de inquietud (*Unruhe*) para el conocimiento. «La más mínima huella de sufrimiento en el mundo desmiente el pensamiento de la identidad» y el momento corporal recuerda a la teoría del conocimiento que el sufrimiento existe, y que, por tanto, esta situación debe ser transformada.

6.

«Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización»<sup>25</sup>. Esta cita de los «Apuntes y esbozos» de *Dialéctica de la Ilustración* presenta la historia del sujeto moderno como la historia de una formación de la identidad racionalizada bajo la represión de su naturaleza instintiva. Adorno y Horkheimer interpretan el proceso de formación del sí-mismo como un proceso de educación y adiestramiento del cuerpo, de sus componentes materiales y naturales, a fin de alcanzar una depuración total de la subjetividad; como un olvido de la naturaleza a través del que el sujeto deviene, cada vez más, “puro espíritu”: «el impulso forzado a la crueldad y a la destrucción surge de la represión orgánica de la proximidad respecto al cuerpo (...). En la civilización occidental, y probablemente en todas, el cuerpo es tabú, objeto de atracción y repugnancia»<sup>26</sup>. Sobre la base de esta idea se encuentra la concepción idealista de un sujeto de conocimiento puro. Es decir, libre de cualquier tipo de contaminación material, a través de un proceso de eliminación progresiva de sus componentes naturales. Por eso, la «negación de la naturaleza en el hombre», o la amputación de la conciencia de sí mismo como naturaleza, se interpreta como centro de la racionalidad

---

<sup>25</sup> Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 242.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 267.



civilizadora y, al mismo tiempo, como núcleo del componente de irracionalidad mítica que persiste en la Ilustración, que ha sido incapaz de ilustrar a sí misma al respecto.

Frente a la tendencia a la cosificación total que empuja al individuo al olvido de sus componentes naturales, la dialéctica materialista de Adorno adopta como lema la recuperación de la memoria de la naturaleza en el sujeto<sup>27</sup>. Con ello pretende reformular la relación entre naturaleza y espíritu como centro desde el que elaborar una definición distinta de sujeto: ni espíritu puro, ni naturaleza ciega. El recuerdo de la naturaleza en el sujeto que se experimenta a través del dolor trata de reconocer el dominio que tiene lugar cuando se produce esta separación. Lo que implica, en primer lugar, un rechazo de la imagen de la subjetividad constitutiva (y constituyente) en sí misma y, en segundo lugar, una llamada de atención sobre disolución del momento somático que ha tenido lugar durante en el proceso civilizatorio y que se agudiza con la modernidad. Esto conlleva, como su contrapartida, destacar la dimensión corporal y somática del conocimiento. Ahí es donde encuentra un punto de confluencia con la teología, pues «allí donde la filosofía es más materialista coincide con la teología. Su anhelo sería la resurrección de la carne, algo totalmente ajeno al idealismo, el reino del espíritu absoluto»<sup>28</sup>

La recuperación de lo somático muestra de qué manera la ética adorniana encuentra un contenido materialista, irresoluble, en las experiencias del sufrimiento, del dolor y de la muerte real, del cadáver (frente a la muerte abstracta sobre la que, según él, habla el filosofar heideggeriano de la muerte). Para Adorno, las normas éticas deben surgir de este impulso mimético, como reacción ante una situación real y concreta. Sin embargo, el momento somático no puede ser entendido como lo material inmediato, tal como se lleva a cabo en las filosofías sensualistas. Pero tampoco se agota en la conciencia. Por el contrario, la sensación será

---

<sup>27</sup> G. Schmid Noerr, *Das Eingedenke der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1990. Sobre la relación entre corporalidad y materialismo, véase: C. Grüny, «Quälbare Körper, verwesendes Fleisch. Erfahrungen von Materialität bei Adorno», en: K. Röttgers (ed.), *Diesseits des Subjektprinzips*, Magdeburg, Scriptorum, 2002.

<sup>28</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., p. 207.

comprendida como la condición no-conceptual del pensamiento, el «momento no puramente cognitivo que pervive en el conocimiento». Por eso, el hecho de que los resultados del conocimiento en el sujeto contengan una parte somática, no sólo tendrá consecuencias para la concepción de la relación entre sujeto- objeto, sino además en la recuperación de la dignidad de lo corporal, de lo físico, de manera que ya no puede ser espiritualizado como lo ha sido hasta el momento. Recordar el momento de naturaleza que pervive en el sujeto, implica mostrar el sufrimiento que ha producido la coacción, tanto sobre la naturaleza externa como sobre la interna al sujeto. Supone, sostiene, una condición imprescindible para abolir la coacción y para abrir una auténtica experiencia materialista del objeto; pues «sólo con el impulso corporal aplacado se reconciliaría el espíritu y se convertiría en lo que no hace sino prometer desde hace tanto tiempo como bajo la sujeción a las condiciones materiales niega la satisfacción de las necesidades materiales»<sup>29</sup>

7.

Las reflexiones de Adorno sobre moral (desde la perspectiva de su concepción materialista y negativa de la filosofía) muestran su dirección hacia la emancipación del individuo respecto a las relaciones de dominio de una sociedad que se le revela como antagónica y totalitaria. Apunta a la exigencia de un pensamiento filosófico que preste voz y palabra a aquello que se encuentra oprimido. La liberación del dolor constituye, pues, el *telos* de su ética materialista. El dolor, plantea, desmiente el formalismo de éticas como la kantiana, al expresar las grietas que existen en el momento de lo idéntico-racional y mostrar esa dimensión de la experiencia que se resiste a ser cercenada y clasificada. Frente a la norma moral abstracta, la acción moral en Adorno posee un contenido concreto, material e histórico. Precisamente por ello, está abierta a la temporalidad concreta y se resiste a diluirse en lo universal y necesario, es una norma contra las normas que nos exige y nos interpela para que nos hagamos cargo de nuestras acciones, y que nos obliga a pensar desde la solidaridad con lo sufriente. La filosofía

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 207.

encuentra, por tanto, el momento de reconciliación cuando el potencial crítico del pensamiento hace justicia a lo negado y oprimido, cuando trae a la luz las heridas y asume lo trágico de esta tarea. Y en este compromiso, la utopía no sólo significa un momento de protesta frente a la lógica dominante que pesa sobre el individuo sino que también incluye la indicación de los medios adecuados para su transformación. Se trata, pues, de abrir la posibilidad de una experimentación de la negatividad dentro de la positividad dominante; algo que se traduce, finalmente, en la búsqueda de nuevas vías para la teoría y para la praxis que, bajo la forma de una experiencia metafísica y negativa, asuman el carácter negativo de la cultura y, con ello precisamente, su potencial emancipador. Ideas en las que no ha incidido suficientemente la interpretación de su obra que arranca de eso que se ha dado en llamar “segunda generación” de la Teoría crítica y que también, en ocasiones, no han destacado con la profundidad que requiere quienes tratan de ahondar en lo novedoso del materialismo adorniano.