

ADORNO, KANT Y LA CRÍTICA AL SUJETO MORAL

Gustavo Robles

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

En la filosofía moral la Ilustración buscó fundamentar un sujeto práctico poseedor de libertad que, escindido de la tutela de la tradición, pudiera producir las estructuras y las condiciones de su vida según una idea universal de razón. Esta capacidad de ejecutar acciones implicaba también la responsabilidad ante las mismas, es decir, la posibilidad de ser juzgado de forma individual sobre la base de la decisión personal que en cada caso se había tomado. Este doble carácter de la idea de libertad —espontaneidad y responsabilidad— es la premisa sobre las que se asienta el concepto moderno de individuo autónomo, el cual encuentra su más célebre defensa en la filosofía moral kantiana. En este trabajo, deseo discutir la crítica a esta idea que Theodor Adorno realiza. Para Adorno, la moral kantiana es aporética en sus propios fundamentos, ya que, al no ser capaz de pensar el papel constitutivo de la naturaleza reprimida en la acción moral, se convierte en una filosofía justificadora de la violencia sobre la que está constituida la idea de subjetividad (como renunciamiento y autocontrol), saboteando así sus propias pretensiones humanistas. El objetivo de este trabajo es, entonces, analizar esta *dialéctica* de la moral kantiana que Adorno denuncia, mostrando, por un lado, su crítica a la fundamentación estrechamente racionalista de la libertad subjetiva, así como el carácter materialista-naturalista que esta crítica reivindica para repensar un concepto de libertad poseedista. Con este fin, me voy a remitir al concepto de impulsos que aparece en algunos pasajes de la obra adorniana y con el cual intenta pensar una dimensión fronteriza entre lo racional y lo somático como lugar de formas de subjetivación no represivas. Con esta lectura quiero también ensayar hacia el final del presente escrito un intento de respuesta a las lecturas críticas de

Adorno realizadas por Jürgen Habermas y Albrecht Wellmer en el marco de su giro comunicativo.

1. Moral y afirmación subjetiva

El problema de la libertad aparece en la obra kantiana por primera vez en la tercera antinomia de la razón pura en la *Crítica de la razón pura*.¹ En la lectura que realiza de estas antinomias en sus *Probleme der Moralphilosophie* (1996),² Adorno diagnostica el carácter represivo del concepto de libertad kantiano, así como su compromiso con un concepto de Yo represivo. La tercera antinomia kantiana sobre la causalidad intentaba probar tanto la existencia de la libertad —en tanto necesidad de una causa no causada— como la determinación absoluta de lo empírico: es decir, intentaba probar la igual posibilidad de una libertad trascendental y de una determinación fenoménica. La consecuencia que Adorno extrae del análisis de las antinomias es «que las categorías de libertad y de no libertad no solo, como Kant mostró, llevan a antinomias, sino que están ambas mediadas una con otra [...]. El concepto de necesidad está mediado él mismo a través del concepto de libertad y viceversa» (1996, p. 57). Esta reciprocidad entre libertad y necesidad ocultaba en realidad para Adorno la prioridad del momento coactivo, del momento necesario sobre el momento espontáneo y libre. Esto es así porque Kant había intentado fundamentar su concepto de libertad sobre un modelo racionalista de causa tomado de su filosofía teórica —la causalidad como «la conexión de un estado con uno precedente según reglas» (Kant, 2007, p. 525)—. Esta fundamentación racionalista de la libertad será lo que articule toda la crítica adorniana a Kant, como pretendo mostrar:

Para Adorno, este concepto de causalidad sobre el que Kant funda la libertad en las antinomias es un concepto formal y abstracto que no dice nada de los objetos, sino que solamente describe relaciones según normas —«en la causalidad de Kant no hay causa» (Adorno, 1984, p. 247)—. Lo que se descubre detrás

1. Las antinomias de la razón pura se encuentran en la «Dialéctica trascendental», libro II, capítulo II, sección segunda, de la *Crítica de la razón pura* (Kant, 2010, pp. 557-560).

2. Esta obra corresponde a las clases magistrales impartidas por Adorno en el año 1963 en la Universidad de Frankfurt am Main.

del concepto kantiano de causalidad es entonces el principio de identidad otorgado por el sujeto del conocimiento, la tautología de un sujeto idealista que solo se conoce a sí mismo. Así, desde el momento en que Kant concibe a la libertad como una causalidad *sui generis*, pervierte el concepto mismo de libertad debido al subjetivismo y al carácter formal del concepto de causa fundante, de modo que a «la libertad [...] tan amenazada de antemano [no] [...] le queda un lugar si no es la docilidad de la conciencia frente a la ley» (1984, p. 247). La tercera antinomia kantiana marca entonces una tensión al interior del concepto de libertad: por un lado, la libertad entendida como independencia con respecto a toda ley (*Gesetzlosigkeit*) y, por otro lado, la libertad entendida como legalidad (*Gesetzlichkeit*). Es este último significado el que para Adorno tendrá prioridad en la ética kantiana: al pensar la libertad según el modelo de la causalidad, Kant entendió la acción práctica como una acción en la que el seguimiento de la norma era mucho más decisivo que el momento de la espontaneidad, que la ruptura de esa norma. La expresión de «causalidad de la libertad (*Kausalität aus Freiheit*)» que Kant utiliza en las antinomias marca la prioridad del momento del orden por sobre el momento de la libertad, reducido a la legalidad de una causa formal. Este carácter coercitivo del concepto trascendental de libertad es el que para Adorno se reproduce también la filosofía práctica kantiana, como voy a mostrar a continuación.

La pregunta que la tercera antinomia deja planteada podría ser formulada de la siguiente manera: ¿cómo debería ser pensada la existencia empírica de esta causa trascendental, es decir, cómo es que la libertad existente en el plano trascendental puede tener un efecto causal en el mundo empírico? Para dar una respuesta a esto, Kant parte de la distinción entre fenómeno y noúmeno, según la cual la idea de causa incausada —la libertad trascendental— sería válida solamente como cosa en sí en un ámbito noumenal, pero no en el ámbito fenoménico, mientras que su antítesis —la determinación de la ley natural— se aplicaría solo al mundo de los fenómenos. Esta diferenciación de ámbitos de validez salvaría la idea de libertad del sujeto, siempre y cuando este fuera pensado como noúmeno y no como sujeto empírico. La pregunta, entonces, se repite: ¿si la libertad solo tiene realidad como noúmeno, cómo es que se vuelve práctica? Esto es lo que intenta responder Kant en su filosofía moral, tal y

como fue formulada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1781).

Si en la *Crítica de la razón pura* Kant había demostrado la imposibilidad del conocimiento metafísico, será en la filosofía práctica donde esa dimensión metafísica quede disponible, pero para el sujeto práctico, no para el cognoscente. En su acción moral, el hombre posee para su guía una «conciencia moral» que le otorga ciertos principios para regir su vida y un criterio para distinguir lo bueno de lo malo. Esa conciencia moral es un hecho tan real, tan efectivo e incommovible «como el cielo estrellado que está sobre mí» (Kant, 2003, p. 136); ese hecho es en definitiva lo que nos permite calificar a algo como bueno o malo, como moral o inmoral. Para Kant, lo que se valora moralmente no es una acción en sí, sino el *querer* esa acción; el predicado moral no se aplica a lo que los hombres hacen, sino a lo que los hombres quieren, a su voluntad. Es por eso que Kant dice al comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que «ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una buena voluntad» (2007, p. 7). El concepto de voluntad es, entonces, el centro de la ética kantiana. Lo que hace buena a esa voluntad es el respeto a la ley de la razón expresada en la conciencia moral, que solo es posible porque esa voluntad pertenece a un mundo inteligible no determinable completamente por lo empírico.

Ahora bien, según Kant, es la autonomía de la voluntad lo que nos hace conscientes de nuestra libertad, ya que, si esta libertad no existiese, no podría nuestra voluntad ser ni buena ni mala: no habría nada por afuera de la causalidad mecánica de los fenómenos naturales y, por ende, nuestra conciencia moral no tendría ningún sentido. Para Kant, es un hecho que establecemos valoraciones morales según leyes y que juzgamos con respecto a nuestras acciones y a la de los demás; debido a esto no podemos negar la existencia de la conciencia moral. Para demostrar, entonces, cómo es esto posible, cómo es que la razón se vuelve práctica, debemos suponer que somos poseedores de libertad. Kant expresa esta reciprocidad entre moral y libertad en la siguiente frase:

[...] la libertad es en todo caso la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral la *ratio cognoscendi* de la libertad. En efecto, si no pensáramos previamente la ley moral en nuestra razón con claridad,

nunca tendríamos derecho a suponer algo que fuera libertad. Pero si no hubiera libertad, no cabría hallar en nosotros la ley moral [2003, p. 25].

La libertad es real porque debemos suponerla para explicar el hecho de nuestra conciencia moral, pero esta ley moral es posible si y solo si somos libres. Es entonces en el plano de la moral de la acción práctica que, para Kant, entramos en contacto con esa dimensión metafísica que nos había sido vedada en la *Crítica de la razón pura*. En Kant nuestro Yo se encuentra dividido entre un Yo sujeto a las leyes naturales (afecciones, sentimientos, dolor, pasión, inclinaciones), habitante del mundo empírico, y un Yo nouménico consciente de la ley moral, habitante de un mundo inteligible. Según esto, los sujetos racionales se representan a sí mismos como poseedores de una causalidad de la razón más allá de las simples causas naturales: el deber que dicta la conciencia moral va más allá de las afecciones, deseos e inclinaciones, ya que obliga de forma necesaria y universal, mientras que estas determinaciones empíricas solo lo hacen de forma contingente. Toda acción humana posee en este marco dos fundamentos: el racional, como conciencia del deber; y el natural, correspondiente a las determinaciones empíricas; sin embargo, es solo el primero el que permite una consideración de los actos humanos como libres y, por ello, atribuibles de responsabilidad moral:

[...] cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible [Kant, 2007, p. 65].

Esta es, en definitiva, la fundamentación de la idea de libertad en la filosofía práctica: la libertad es real porque somos habitantes de un mundo inteligible que nos aleja de nuestra determinación empírica. Es en este concepto en el que se va a concentrar Adorno para hacer ver la relación entre moral y subjetividad represiva, como voy a mostrar a continuación.

Kant define el concepto de «mundo inteligible» como «la independencia con respecto al mecanismo de toda naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas, es decir, dadas por

su propia razón» (2003, p. 560). Esta abstracción que efectúa Kant del individuo empírico en una conciencia trascendental es lo que, para Adorno, determina los compromisos con una subjetividad represiva. Mediante la idea del carácter inteligible, la ética kantiana actuaba como confirmación de una subjetividad absoluta y abstracta: esto se expresaba en el concepto de «personalidad», sinónimo en Kant del concepto de mundo inteligible, con el que se expresaba la «unidad de la persona: equivalente de la unidad gnoseológica de la conciencia de sí mismo» (Adorno, 1984, p. 289). Adorno veía la contraparte psicológica de las ideas filosóficas de personalidad y mundo inteligible en el carácter del hombre fuerte, dominador de sus impulsos, que sabía manejar sus emociones en función de sus objetivos —el burgués que había logrado escindirse de su naturaleza y se planteaba como un ser racional y medido—. Con esta idea de una pertenencia a un mundo inteligible como fundamento de la libertad, lo que Kant haría sería tomar como modelo de hombre moral a aquel que «se domina a sí mismo igual que domina su posesión: su autonomía es un trasunto de la disposición material» (Adorno, 2003, p. 192).

Esta confirmación del individuo fuerte también se hace presente en el concepto kantiano de voluntad.³ La idea de voluntad en la moral kantiana no era concebida dentro de su filosofía práctica como arbitrariedad indeterminada, sino como capacidad de comportarse espontáneamente según la ley de la razón. Para Kant, la voluntad libre y autónoma no podía ser el efecto

3. El concepto de voluntad que Adorno está discutiendo corresponde al concepto ético de voluntad, es decir, voluntad de seguir la ley de la conciencia moral. Es importante retener esto porque el concepto de voluntad posee en Kant dos sentidos: la voluntad como *Wille* y como *Willkür*. Solo el primero de estos términos corresponde a la voluntad moral a la que me refiero, mientras que el segundo alude a la voluntad sin más. Vale el siguiente comentario de Wood para aclarar esta importante diferencia: «El deseo que responde mecánicamente a los impulsos es llamado “un poder bruto de elección” (*tierische Willkür* o *arbitrium brutum*). Kant contrasta esto con el poder humano de elección, el cual es sensitivo (afectado por los impulsos sensuales) pero también “libre” (*freie Willkür* o *arbitrium liberum*). Solo un poder libre de elección es una voluntad (*Wille*). Aunque los animales tienen un tipo de elección (*Willkür*), ellos no tienen voluntad (*Wille*). No solo el ser racional tiene la capacidad de resistir a los impulsos, sino que, incluso cuando la facultad racional del deseo actúa sobre el impulso sensual, este no está nunca determinado mecánicamente por ellos» (1999, p. 51).

de ninguna causalidad heterónoma y, por ende, la libertad solo era posible en la medida en que nuestra voluntad estuviera gobernada por la ley de la razón expresada en el imperativo categórico. Pero, para Adorno, esta autonomía de la voluntad implicaba escindir la voluntad de sus objetos en, por un lado, una voluntad nouménica y, por el otro, su acción y sus fines en el reino fenoménico. Esta estrategia teórica —«separación rígida entre la razón y aquello a lo que se dirige»— era característica de la filosofía trascendental kantiana que, ahora en su filosofía práctica, determinaba el molde del concepto de voluntad. El asunto es que esta separación tuvo como consecuencia lo que Adorno denominó «despracticización (*Entpraktizierung*) de la razón práctica» (1984, p. 236).

El concepto de razón que Kant utiliza en su moral es el de una razón legisladora que se mantiene alejada de aquello sobre lo que tiene que legislar, modelo con el cual era imposible explicar la capacidad de actuar moralmente, ya que la cualidad de las razones que se dan a favor o en contra de un modo de acción —es decir, el problema de la racionalidad de una acción— no dice nada sobre la cualidad de ese modo de acción —es decir, sobre su moralidad—. Para Adorno, existía un salto inexplicable entre la ley moral y la aplicación correcta de la misma: «la apariencia de una objetividad siendo en sí de la razón práctica crea su absoluta subjetivación. Así deja de ser comprensible cómo puede esta salvar el abismo ontológico que la separa del ente (*Seiendes*) para intervenir en él de cualquier forma que sea» (Adorno, 1984, p. 236). A ese modelo racionalista de voluntad se le abría un «abismo ontológico» al perder su objeto, lo que provocaba una pérdida de su dimensión práctica. Christoph Menke resume este problema de la «despracticización» en la siguiente frase:

[...] en el concepto de razón de la ley moral se presenta según Adorno por consiguiente una indisoluble contradicción: entre la determinación de la razón como capacidad de dar leyes y la determinación de la razón como capacidad productora de decisiones prácticas y con ello de acciones. Esta contradicción entre ley moral y praxis es, sin embargo, la consecuencia paradójica del intento de identificarlas [Menke, 2006, pp. 158-159].

Este «déficit práctico» apunta a lo que considero el centro de la crítica de Adorno a Kant: la equiparación entre voluntad y razón. Para Kant, la voluntad correspondía a la capacidad de

sinetizar bajo el principio de la razón los impulsos singulares («Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que se determine solamente por la ley, como voluntad libre; por consiguiente, no solo sin la intervención de impulsos sensibles, sino aun rechazándolos y menoscabando todas las inclinaciones que puedan ser contrarias a la ley» (2003, p. 63). Por esto es que la moral kantiana se definía como la continuación en el plano de la filosofía práctica de la represión de los impulsos sobre la que se había constituido civilizatoriamente el Yo: «Tan correcto es hablar de una voluntad autónoma y en este sentido también objetiva, como de un yo fuerte o, según se decía antes, *de carácter*» (Adorno, 1984, p. 238, las cursivas son mías). En la moral kantiana lo bueno estaba definido según el principio de la identidad represiva: «bueno es lo uno, inmutable, idéntico», mientras que lo malo era «la pervivencia de lo anterior, sometido y no del todo sometido» (1984, p. 241). Al determinar Kant la voluntad enteramente según una razón abstracta, suprimía la dimensión de lo pulsional en el edificio moral y, por ende, suprimía también, como Adorno va a mostrar, la contingencia necesaria para pensar una acción espontánea. En otros términos, la mediación postulada entre el lado natural y el lado inteligible del sujeto no podía llevarse a cabo porque el móvil de tal mediación —la voluntad— era puesto solo en uno de los momentos de esa mediación, es decir, en el lado inteligible (Adorno, 2001, pp. 328-329).⁴ Con el concepto de voluntad, Kant pretendía responder a la pregunta sobre cómo una razón trascendental podía ser práctica, es decir, cómo podría tener influencia sobre ese mundo empírico del cual se distanciaba radicalmente. Sin embargo, al concebir la voluntad tan formalmente y apartada del mundo sensible, esta se volvía incapaz de actuar y cómplice de una subjetividad fría. Esta relación entre moral racional y afirmación subjetiva es lo que me interesa retener de la crítica adorniana.

Lo recién dicho se ve claramente en otro concepto central de la moral kantiana: el concepto de personalidad, que, como se vio renglones arriba, estaba asentado en el concepto de mundo inteligible. El ideal de individuo que Kant persigue en su ética corresponde a lo que él entiende como personalidad: un individuo capaz de darse a sí mismo su propia legalidad en vir-

4. Esta obra corresponde a las lecciones magistrales dictadas por Adorno entre los años 1964 y 1965 en la Universidad de Frankfurt am Main.

tud de su razón. Así, en palabras de Kant, el concepto de personalidad expresaba:

[...] la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza, pero considerada al propio tiempo como facultad de un ente que está sometido a leyes prácticas puras peculiares, a saber, que le han sido dadas por su propia razón; [es] la persona perteneciente al mundo sensible sometida a su propia personalidad, es decir en la medida en que al mismo tiempo pertenezca al mundo inteligible [2003, pp. 74-75].

En esta cita se puede apreciar la importancia de la distinción entre el concepto de «persona» y el de «personalidad»: el primero alude a la constitución psicológica del individuo, mientras que el segundo alude al principio universal al cual debería someterse el primero, el principio universal al que deben subordinarse las inclinaciones empíricas. Adorno denuncia en este concepto de «personalidad» el modelo de individuo de la ética kantiana, un individuo basado en la exigencia de abstracción de toda particularidad: «en el concepto de personalidad Kant respeta fielmente la estructura gramatical de la palabra *Personlichkeit*. El sufijo “keit” significa algo abstracto, una idea, no individuos particulares» (Adorno, 1977, p. 640). Para Adorno, este concepto de personalidad, que en algún momento tuvo un contenido humanista, acabó convirtiéndose en simple confirmación del sujeto, en su «ser-así-y-no-de-otra-manera», en «un abstracto principio de identidad» (1977, p. 642). Adorno ve representada en la idea de personalidad la unidad trascendental del hombre empírico como abstracción represiva de los impulsos en el plano ético, el modelo de un individuo cuyo criterio es «el poder y la fuerza en el dominio sobre los hombres» (1977, p. 641). Esta personalidad escondía, según Adorno, el molde de lo que los francfortianos llamaron el «carácter autoritario», es decir, un tipo de individuo «celoso de su independencia y proclive a someterse ciegamente al poder y a la autoridad» (Horkheimer, 1950, p. ix). En este individuo el excesivo apego a los convencionalismos iba acompañado de una actitud agresiva frente a toda desviación de la norma y a todo desafío a ese sometimiento. Era esta misma figura del sujeto la que Adorno denunciaba detrás de la ética kantiana: la del hombre frío, impassible, dueño de sus emociones, pero a la vez anhelante de una autoridad a la cual someterse. En esto consistía entonces la dialéctica de la moral kantiana-

na que Adorno intentaba sacar a la luz: el sujeto racional autónomo escondía en realidad a un individuo autorrepressor y autoritario. Lo curioso es que donde más visible se hacía esto era en el lugar menos pensado: en el concepto de autonomía y libertad individual.

2. La libertad como represión

Como se vio, según Kant, en tanto seres prácticos tenemos acceso a un mundo inteligible en el que nos hacemos capaces de moralidad y nos damos cuenta de la realidad de nuestra libertad. De ese modo, la voluntad que pertenece a ese mundo inteligible se hace real en tanto pueda provocar cadenas causales en el mundo empírico, pero sometida siempre a la legislación de su propia ley. Es decir, la voluntad es libre solo porque puede darse una ley a sí misma y, de ese modo, provocar acontecimientos en el mundo sin otra causa externa que la determine. Para esta autolegislación de la voluntad contamos con el *factum* de nuestra razón, que es la que nos dicta la ley de la conciencia moral. Así, solo en tanto seres cuya determinación no se restringe a lo puramente empírico es que podemos actuar sobre lo empírico con libertad; solo como ciudadanos de un mundo inteligible en el que valen las leyes de la razón es que podemos concebir nuestra voluntad como una causa libre: una voluntad libre es aquella que puede iniciar una cadena causal solo obedeciendo a la ley racional que ella misma se da. La libertad consistiría de esta forma esencialmente en la capacidad de autolegislación (*Selbsgesetzgebung*) y no en la carencia de ley (*Gesetzlosigkeit*).

Esta idea de libertad como *Selbsgesetzgebung* será esencial como principio moderno de fundamentación del derecho, de la política y de la moral, ya que permitirá pensar al hombre y al ordenamiento social escindidos del mandato de Dios, la Iglesia o de todo orden heredado que no pueda justificarse racionalmente, según conceptos como Estado de derecho, dignidad humana o igualdad ante la ley. Esta libertad así autodeterminada es, en el pensamiento de Kant, fundamentalmente formal, ya que no reconoce ningún mandato concreto ni privilegio alguno; es por esto también universal, es decir, independiente de condiciones de tiempo y lugar, ya que la prescripción de obedecer solo a la ley que emane de uno mismo vale para todo ser pensante.

Pero esta idea de la libertad como autonomía de la razón no solo implicaba una independencia con respecto a todo orden impuesto o heredado de la tradición, sino también —y esto es lo que Adorno desea remarcar— con respecto a toda determinación material, afectiva, a toda contingencia no racional que emane del individuo empírico o de la situación.

Como se vio, a esta idea se le presenta otra vez el problema de la «despracticización»: si bien es posible determinar cómo se reconoce en un caso puntual la autonomía de una acción (es decir: por su generabilidad como imperativo categórico), no es posible saber cómo tal acción puede ser llevada a cabo. Como afirma Klaus Günther:

[...] una teoría de la libertad como *Selbstgesetzgebung* enfrenta el dilema de tener que o conservar la racionalidad de la voluntad libre pero sin poder concebir su motivación (*Triebfeder*), o bien hacer dependiente la realización de la autonomía de las condiciones contextuales empíricas, lo que obligaría a su vez al abandono de la racionalidad y, con eso, de la idea de libertad [2006, p. 121].

Esto es lo que Günther denomina un «déficit estructural del concepto idealista de libertad», el cual consistiría, entonces, en «no poder concebir de forma coherente la relación entre una razón pura autodeterminada y las correspondientes condiciones empíricas externas bajo las cuales la razón debe poder volverse práctica» (2006, p. 121). Es sobre este espacio infranqueable entre la razón autónoma y las condiciones que determinan su realización en el que se va a mover la crítica adorniana, para mostrar que ese «déficit» del concepto de libertad esconde también un carácter represivo: si la razón fuese capaz de volverse práctica por sí misma, el problema de la «obediencia» y del carácter autoritario de la ley moral sería superficial; por el contrario, al hacer de la razón la única fuente de determinación, se cae en los conocidos dualismos de razón y motivación, deber y amor, libertad y naturaleza, yo inteligible y yo fenoménico, alma y cuerpo, inteligencia y pasión (se trata de dualismos en el que el primer término siempre domina y subyuga al segundo). Esta despracticización de la razón acarrea consecuencias represivas, en la medida en que «la reducción de la libertad a la razón no deja otra opción que la subyugación de todo lo no racional en nombre de la libertad» (Adorno, 1996, p. 122). Así, «la cualidad moral

de una acción —y, con ello, su libertad— depende de si hay buenas razones que se puedan comprobar mediante algún principio de la razón» (1996, p. 122), es decir, en la medida en que la moralidad sea depurada de lo no racionalizable.

Esta correspondencia entre razón y autoridad, entre libertad y obediencia, está magistralmente expresada en *¿Qué es la Ilustración?*, cuando Kant habla de un «uso público» de la razón que debe ser promovido y de un «uso privado» que debe ser limitado. Solo en el ámbito del uso público de la razón un individuo podría «hablar en nombre propio», pero en tanto miembro de cierta comunidad o institución a la que pertenecería solo podría «hablar en nombre de otro», es decir, debería obedecer a las normas y a los mandatos que imperan en la sociedad en la que vive y en las instituciones de las que forma parte (Kant, 2004, p. 35). Esta misma relación entre libertad ilustrada y necesidad de obediencia se hace manifiesta en el concepto de libertad como *Selbsgesetzgebung*, el cual supone la identidad entre el dador de leyes y el destinatario, entre el legislador moral y el súbdito. Sin embargo, lo que Adorno pretende sacar a luz no es la simple identidad entre libertad y obediencia, sino 1) el hecho de que en esa equivalencia el polo de la obediencia tiene primacía sobre el de la libertad, y 2) el hecho de que esa identidad se produce a partir de una represión de los impulsos en el sujeto. Es decir, mostrar que «la libertad no es verdaderamente nada sino la conciencia de la ley que domina a todo el idealismo alemán» (Adorno, 2001, p. 344) y que el concepto ilustrado de libertad como *Selbsgesetzgebung* está asentado sobre la hipostatización de la figura del sujeto dominador de la naturaleza criticado ya en *Dialéctica de la Ilustración* (1944).

En el modelo kantiano, las variadas excitaciones, lo divergente y lo difuso colisionan contra un Yo que debe mantenerse idéntico, formando así lo que Kant denomina un «carácter». Como carácter, entonces, la voluntad es siempre una sublimación de la gratificación inmediata que exigen los impulsos. Esto lo comprueba nuestro lenguaje cotidiano cuando decimos de alguien que posee una fuerte voluntad o que es alguien de carácter si es que esa persona ha conseguido dominar sus impulsos y todo tipo de factores afectivos para concentrarse en sus objetivos racionales. La igualación entre Yo dominador, libertad y racionalidad se produce entonces como limitación de lo difuso y de toda determinación afectiva no reducible a la legalidad racio-

nal. Esto explica que por «despracticización de la razón práctica» Adorno entienda no solo la imposibilidad de explicar el momento práctico de la ley moral en el mundo fenoménico, sino también el que esa brecha entre teoría y praxis implique un carácter represivo y subjetivista en el concepto de libertad como *Selbstgesetzgebung*. El problema para Adorno, una vez realizado este diagnóstico, es cómo desatar esos nudos tejidos entre los conceptos de subjetividad, racionalidad y voluntad —es decir, ¿cómo pensar una espontaneidad que no sea confirmación de la subjetividad represiva, acciones libres que puedan escapar de la prisión subjetiva?—. Considero que uno de los modos de contestar a esta pregunta podría estar en el concepto de impulsos que, en la obra de Adorno, aparece en algunos pasajes de *Dialéctica negativa* o en algunas de sus lecciones sobre filosofía práctica, pero nunca de manera de sistemática. En lo que resta de este artículo voy a tratar de analizar esto.

3. El papel de los impulsos

El concepto de impulsos aparece en *Dialéctica negativa* a propósito de la discusión sobre la importancia filosófica de Auschwitz. Allí, Adorno formula su conocida afirmación de que, luego de los campos, la idea de «que Auschwitz no se repita» (1984, p. 365) es lo que debe orientar al pensamiento y a la acción con la fuerza ejemplar de un imperativo categórico. La confianza kantiana en una racionalidad que dicta normas universales a sujetos autónomos era para Adorno parte de una época irrecuperable y de una confianza ilustrada que se había vuelto no solo ingenua, sino también sospechosa. La filosofía había sido culpable, en tanto expresión y delimitación de las condiciones culturales, de un determinado «contexto de frialdad» que hizo natural en cierto momento el asesinato como parte de un trabajo administrativo. Para Adorno, esta «frialdad (*die Kälte*)» constituyó el «principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible» (1984, p. 363). Es la relación entre subjetividad represiva y moral, que Adorno descubre detrás de la ética kantiana, lo que está en la base de esa «frialdad burguesa» y que constituye el *ethos* cultural de Auschwitz. Tal vez el siguiente párrafo, perteneciente a la *Fundamentación*, pueda apoyar a esta sospecha; allí, Kant realiza

una breve descripción de ciertas condiciones en el carácter que debería tener una persona para ser capaz de ser moral, condiciones que dejan entrever la justeza de la crítica adorniana:

[...] un hombre a quien la naturaleza haya puesto en el corazón poca simpatía; un hombre que, siendo, por lo demás, honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como este, desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría, sin embargo, en sí mismo cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber [2007, p. 12].

Un individuo «de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos», el cual acepta sus dolores y sus renunciamentos «con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia», es el que está capacitado para actuar moralmente según Kant. Esta frialdad de un sujeto encerrado en su propia determinación es el producto, según la lectura de Adorno, de la correspondencia entre voluntad, moral y racionalidad, y de la idea de libertad como autolegislación. El objetivo crítico sería, entonces, desarticular esa relación entre razón y moral y plantear un concepto de libertad en otros términos; creo que esto sería pensable si consideramos el concepto adorniano de impulsos, como voy a mostrar.

Adorno considera al imperativo categórico pos-Auschwitz «tan reacio a toda fundamentación como lo fue en otro momento el hecho (*Gegebenheit*) del imperativo kantiano» (1984, p. 365, con modificaciones). Este rechazo de fundamentación se debía, justamente, a que tal imperativo estaba asentado en la experiencia de un impulso que no podía ser reducido a la conciencia, ni a alguna forma de deducción lógica, ya que, como continúa la cita, «tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace presente el momento del acercamiento corporal a lo ético (*das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen*)» (1984, p. 365, con modificaciones). Adorno utiliza esta construcción (*das Hinzutretendes*, «lo agregado») en muchos lugares de su obra para designar un momento de «plus», de exceso sobre la conciencia racional o

sobre una acción moral (*Sittlichen*) entendida dentro de límites racionales. Para Adorno, «[d]as *Hinzutretende* es impulso (*Impuls*), resto primitivo de una fase, en la que el dualismo de lo intramental y lo extramental aún no estaba fijado por completo» (1984, p. 228). Adorno entiende esto «agregado» a la razón, entonces, como un regreso a esa naturaleza dominada en una fase previa de constitución del Yo, una dimensión «preyoica» que debe ser considerada en toda acción moral. Esto «preyoico», que sueña ciertamente a metafísica naturalista tiene, sin embargo, en el pensamiento de Adorno, el carácter de un límite correctivo a las pretensiones absolutizadoras de la racionalidad subjetiva a partir de una dimensión impulsiva inherente a todo Yo. El problema sería el siguiente: ¿cómo pensar esta figura de los impulsos en la crítica al sujeto ético que esté mediada por la reflexión pero que no se agote en ella?

Con esta figura de los impulsos, Adorno quiere decir, contra Kant, que la razón práctica no es *per se* práctica si es que no está remitida a otra instancia, a un tercer elemento olvidado y reprimido, pero que es, al mismo tiempo, condición de su practicidad. Esto era posible para Adorno solo porque la razón era, ella misma, parte de la naturaleza, porque era real sobre la base de la canalización de la energía instintiva y de la postergación de la gratificación presente en pos de la autoconservación, tal como había mostrado en el «Excurso sobre Odiseo» en *Dialéctica de la Ilustración*. En un marco freudiano, Adorno entiende que el *quantum* de placer al que el individuo está obligado a renunciar no le es devuelto en una forma suficiente —tal como debería ser el caso según un principio racional— y, por eso, este individuo siente que todo el sistema de renunciamentos «solo existe para preservar a la sociedad sin consideración de su gratificación» (Adorno, 2001, p. 136). La interiorización de este renunciamento es lo que expresa el imperativo kantiano: «la doctrina del imperativo categórico hace un fetiche del renunciamento. Esto significa que esta doctrina nace del renunciamento independiente de su gratificación y lo vuelve algo que existe *per se* y que es bueno por sí mismo» (Adorno, 2001, p. 139). La remisión adorniana a los impulsos es por esto también un intento de pensar relaciones morales escindidas de los renunciamentos irracionales que le son exigidos al Yo, relaciones morales capaces de liberar al Yo de la prisión de una identidad racional represiva.

Estos impulsos aluden a una dimensión arcaica reprimida en los orígenes de la unidad psicológica, a aquello que el proceso de renunciamentos no pudo extirpar del todo y que «sobrevive como si fuera la fase no destruida en la cual la separación entre interior o exterior [del sujeto] no había sido consolidada» (1996, p. 235). Esto remite al «recuerdo de un impulso (*Impuls*) arcaico, que ningún Yo firme dirigía todavía» (1984, p. 221) y que debería ser mediado con el Yo racional. Dicha mediación «no debe ser vista, sin embargo, como un término medio, sino en el sentido de que a través de ella los dos momentos diametralmente opuestos se hacen conscientes de que uno necesariamente implica al otro» (1996, p. 105). Esos estados arcaicos desmienten la autonomía del Yo y, a la vez, son la condición necesaria para ejecutar acciones que pretendan romper la cadena de la causalidad del mundo fenoménico: «Solo teniendo en cuenta la alteridad, el no-Yo (*das Nichtich*), puede juzgarse sobre lo que decide y es a la vez decisivo en el yo: su independencia (*Selbständigkeit*) y autonomía» (1984, p. 223). Con esta referencia a los impulsos, Adorno intenta reformular el concepto kantiano de autonomía, ahora como identidad atravesada por la heteronomía del no-Yo, por lo no-idéntico al sujeto.

Con la figura de los impulsos se produce una especie de regreso a estadios preyoicos que aún perviven en el Yo, a dimensiones no-idénticas del sujeto que el centro racional no puede controlar. Adorno remarca incluso la probabilidad de que estos impulsos hayan sido alguna vez reflejos naturales de autoconservación, ejecuciones de un ser vivo sin la diferenciación que implica la conciencia: «fue solo con la participación de la conciencia en las acciones que fueron originalmente ciegas y no-reflexivas en la naturaleza que este factor adicional (*diese Hinzutretenden*) comenzó a existir para nosotros» (2001, p. 329). Es debido a este origen que esa naturaleza biológica conlleva ciertos peligros, ya que, como mostró en sus análisis del antisemitismo, pueden volver de forma desbocada. Sin embargo, Adorno confía en que esta remisión a una «naturaleza en el sujeto» a través del impulso también tiene un efecto liberador, puesto que cuando actuamos espontáneamente «sentimos que somos nosotros mismos, pero, al mismo tiempo, sentimos que fuimos liberados de la prisión espiritual de la mera conciencia y que somos capaces gracias al impulso (*Impuls*) de saltar mediante nuestra propia racionalidad (*Rationalität*) a la esfera de los ob-

jetos (*Objektsphäre*) que está normalmente prohibida a nuestra racionalidad» (Adorno, 2001, p. 330). La remisión a los impulsos abre la celda de la subjetividad y, al mismo tiempo, muestra a ese sujeto como siendo «un pedazo de naturaleza». En el marco de estos impulsos, el sujeto sale de su propio encierro y accede a dimensiones no completamente determinadas por su conciencia. Esto, que podemos llamar en el lenguaje de la gnoseología un acceso al objeto, es posible, tanto para Adorno como para Kant, solo en la acción práctica; sin embargo, mientras que para Kant eso se da en el mundo inteligible, donde el Yo es un ser racional purificado de lo empírico, para Adorno, por el contrario, se da solo en el contacto con lo empírico de ese ser racional: en la acción práctica, el sujeto se muestra como perteneciente a la naturaleza y, al mismo tiempo, como un sujeto que puede establecer una distancia con respecto a ella.

Esta extraña idea de impulso es para Adorno un concepto que está en el borde entre lo mental y lo biológico, que pertenece a ambas esferas, aunque sin estar determinado completamente por ambas. Esta condición limítrofe del concepto de impulso estaba en Freud, quien en «Pulsiones y destinos de pulsión» (1914) afirmaba que «la “pulsión” se nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal» (1992, p. 117). Es decir, el impulso no representa una vuelta a un estado de naturaleza pura y originaria, sino que se trata de un concepto fronterizo que, al tiempo que desmiente a la conciencia en sus pretensiones de totalidad, pertenece a ella y la necesita. Este carácter fronterizo tanto de la racionalidad como de la idea de autonomía subjetiva es algo que muchos lectores de Adorno suelen olvidar. Por ejemplo, Thomas Khurana interpreta que esta remisión a los impulsos no se «corresponde al corazón somático del sujeto individual, sino más bien a una instancia de la mediación, a una fuerza de la constelación», ya que este plano «no es simplemente un impulso (*Trieb*) natural del sujeto individual, sino algo que resulta o se coloca en ese sujeto en razón de la situación moral» (Khurana, 2013, p. 78). Esta lectura acierta al mostrar que el impulso nunca proviene en forma pura, pero se equivoca cuando reduce el impulso a un producto contingente de la situación. Es cierto que Adorno no entiende el

impulso como naturaleza ciega, sino como naturaleza mediada por la reflexión, la historia y también la situación; sin embargo, de ningún modo es el impulso algo que viene posteriormente a la situación, aunque sea *en* la situación que se hace presente; la situación es solo el momento en que tomamos conciencia de su existencia y de que somos impulso sublimado. El impulso no es simplemente la «razón como fuerza» que surge en la situación, sino una no-identidad con respecto al Yo que puede tener también connotaciones no deseadas. La interpretación de Khurana reduce el plano de lo natural nuevamente al plano del espíritu cuando dice que «lo que los impulsos ponen de relieve significa no simplemente hacer valer la naturaleza en contra de la razón, sino aceptar nuevamente la mediación en el concepto de autonomía de naturaleza y espíritu *al nivel del espíritu*» (2013, p. 82, las cursivas son mías). Esto es justamente lo que Adorno critica a toda la filosofía moderna: el haber situado el impulso solo *al nivel del espíritu*, como dominación de aquel.

Por lo tanto, ahora habría que ver en qué consiste una acción moral que no sea reducida *al nivel del espíritu*. Si Kant iba del hecho de la ley moral hacia la determinación de la acción, Adorno parte de la situación para establecer la moralidad de la acción. Es en esa situación moral que al sujeto se le hace presente la fractura que lo constituye, la ruptura entre su interioridad y el mundo, entre su ley y una objetividad social que se le antepone, ya que «todo acto de voluntad rompe el mecanismo autárquico de la lógica y crea una oposición entre teoría y praxis» (Adorno, 1984, p. 229). Adorno ofrece, en sus lecciones, unos cuantos ejemplos de este tipo de acción. Uno de ellos relata la experiencia del «hombre del 20 de julio», como Adorno llama a Fabian von Schlabrendorff, participante de la denominada Operación Valquiria, con la que un grupo de oficiales intentó asesinar a Hitler el 20 de julio de 1944. Adorno cuenta que, en una conversación, le preguntó a Schlabrendorff cómo es que tomó la decisión de actuar a pesar de que las chances de éxito eran escasas y de que sabía lo que le esperaba. A ello, Schlabrendorff respondió, relata Adorno, que «hay situaciones que son tan insostenibles que simplemente no se puede continuar con ellas, da igual lo que pase o lo que suceda con uno mismo al intentar cambiarlas» (Adorno, 1996, p. 19). Esto, para Adorno, constituye un ejemplo de acción moral no explicable en términos racionales, una acción movida por un impulso asentado en el senti-

miento de que las cosas no pueden continuar de tal forma. Este tipo de acción contiene un momento de «absurdo», un «momento irracional», pero esa irracionalidad es solo un momento y no la totalidad de la acción, ya que, como muestra el caso del «hombre del 20 de julio», este oficial conocía *racionalmente* las posibles consecuencias de su acción, así como el contexto de la situación y las posibilidades de éxito. Creo que lo que Adorno quiere mostrar con esta anécdota es que el carácter práctico de la moral se hace presente en la ruptura entre ley y realidad, cuando se expresa para el sujeto «una determinada contradicción con el objeto sobre el que se reflexiona» (1996, p. 19), contradicción que no puede ser ignorada o eliminada mediante una evaluación racional de las consecuencias de la acción, sino que exige una tercera instancia que interrumpa la cadena racional de argumentación.

Podríamos decir que, al considerar la moralidad de una norma, se deberían tener en cuenta dos condiciones: por un lado, la necesidad de un comportamiento reflexivo con respecto a esa norma (en el modo de una crítica de carácter genealógico e immanente que haga ver los compromisos no explícitos de esa norma con mecanismos de reproducción social, por ejemplo) y, en segundo lugar, la necesidad de remitir la ejecución de la norma a un plano no racional, solo a través del cual esas normas pueden ser actualizadas. El punto es que, para Adorno, no hay autoconciencia sin conciencia de lo natural. Entonces, no es que el momento de los impulsos complementa al momento crítico-reflexivo, sino que este último solo es reflexivo en tanto toma de conciencia de que somos naturaleza: «la capacidad de autorreflexión es el momento en el cual el Yo observa que es parte de la naturaleza. En virtud de este hecho el sujeto humano es liberado de la ciega actividad de los fines naturales y se convierte en capaz de acciones alternativas» (Adorno, 1996, p. 104). Es decir, una acción libre que resuelva la tensión planteada en la tercera antinomia —la tensión entre libertad y determinismo— será una acción que sea consciente de la inherencia y de la necesidad de los impulsos en la reflexión. Como mostró el problema del «déficit del concepto idealista de libertad», entre la ley abstracta y la situación moral, entre la conciencia de aquello que está mandado por la ley y el hacer sustantivo, existe un abismo que no es atravesable por la mera fuerza de la razón. En ese abismo es que se constituye el sujeto moral a partir de una acción no completamente determinada por el juicio evaluativo de la razón.

La percepción moral es pensada como interrupción espontánea en una situación de riesgo que pone todas las demás consideraciones entre paréntesis. No se trata de una jerarquización de valores o de la continuidad de la regla de la razón, sino, como dice Menke, «de subordinar a un aspecto de la situación todos los otros aspectos», pero este «subordinar no es puro resultado de la reflexión, sino que culmina, interrumpe la reflexión» (Menke, 2006, p. 162). Esto lleva muchas veces «la acción correcta a una suerte de absurdo, pero que sea absurdo no significa que sea algo arbitrario o caprichoso. Esto es lo que lo aleja del decisionismo» (Menke, 2006, p. 163). Con la introducción de lo impulsivo, la acción moral ya no se entiende como autolegisladora y la moral deja de estar ligada al seguimiento de la regla de la razón. Este momento de la interrupción es «el momento en el que el sujeto, en lugar de continuar reflexionando, se subordina a la demanda que está dada como aspecto de la situación. Decidirse moralmente consiste en responder a la llamada (*Ruf*) que le viene al sujeto en una situación» (Menke, 2006, p. 163); es decir, es el momento en el que se constituye un sujeto moral. Pero, con esto, Adorno parece reducir la moral a solo un determinado tipo de acciones: a acciones límite caracterizadas por su urgencia; como dice Bernstein, en Adorno «la urgencia es lo que califica la situación que de ese modo genera una forma de “deber” ético» (Bernstein, 2001, p. 80). El deber y el carácter de excepcionalidad y urgencia de la acción van de la mano y son el terreno que hace que lo moral aparezca. Esto se explica no porque Adorno considere que son estas situaciones excepcionales las que pueblan nuestra vida, sino porque nuestra vida misma es, luego de Auschwitz, una situación excepcional. En esto consiste, creo, la importancia filosófica de Auschwitz: en hacer ver la normalidad como la posibilidad permanente de la excepcionalidad. A esto se refiere el siguiente pasaje de una de sus lecciones sobre metafísica:

Se puede decir que en vista de lo experimentado [...] no puede haber nadie cuyo órgano de experiencia (*Organ der Erfahrung*) no se haya enteramente atrofiado, para quien el mundo después de Auschwitz, esto es, el mundo en cual Auschwitz fue posible, sea el mismo mundo de antes. Y creo que si uno se observa y se analiza más cercanamente, uno podrá encontrar que la conciencia de vivir en un mundo en el cual aquello fue posible —que es posible aun de *nuevo* y es posible *por primera vez*— juega un rol

crucial incluso en nuestra más secreta reacción (*in die geheimsten Reaktionen*) [...]. Diría, además, que a esa experiencia le corresponde una universalidad obligatoria (*zwingende Allgemeinheit*) y que uno tendría que estar ciego con respecto al curso del mundo si deseara no tener tal experiencia [Adorno, 1998, p. 104].

Esta cita es significativa no solo porque explica esta relación entre normalidad y excepcionalidad pos-Auschwitz, sino también porque ayuda a responder la duda sobre el carácter normativo del impulso, es decir, la pregunta por cómo es que del mero impulso puedo pasar a un conocimiento moral del tipo «no matarás», «no torturarás», «que Auschwitz no se repita», etc. Como muestra la cita, para Adorno, Auschwitz es parte de nuestra cotidianeidad y es lo que modifica nuestra experiencia de nosotros mismos y de nuestra tradición. El mundo en el que vivimos es un mundo en el que un genocidio puede volver a ocurrir porque, de hecho, ya ha ocurrido, y este hecho histórico «juega un rol crucial en nuestra más secreta reacción». Esto significa que el impulso —«nuestra más secreta reacción»— está ya mediado históricamente; solo a partir de esta experiencia histórica es que tiene normatividad y se puede plantear tal cosa como un «imperativo categórico pos-Auschwitz». No es de lo puramente biológico que sacamos fórmulas morales, sino que lo biológico es aquello que nos ayuda a responder moralmente a una experiencia histórica traumática que forma de algún modo la estructura de nuestro mundo de la vida como posibilidad de repetición siempre latente. La experiencia de los campos es lo que actúa de patrón para diferenciar los impulsos morales de aquellos que no lo son. Como afirma Freyenhagen sobre esta relación entra la moralidad del impulso y la historia:

Será una cuestión difícil decidir cuáles impulsos físicos son compatibles con, o incluso constitutivos de, la libertad, pero esto por sí mismo no basta para mostrar que una distinción tal no puede ser propuesta. Sin embargo, el límite no puede ser fijado para siempre, sino que puede depender de circunstancias histórico sociales [Freyenhagen, 2013, p. 269].

Es decir, el impulso es solo moral en un marco de sentidos ya dados históricamente; en otras palabras, no solo el impulso está determinado por el pensamiento, sino que su moralidad se define en función de la experiencia histórica: solo así una determina-

da acción puede ser considerada a *posteriori* como moral. El optimismo que funda la moral kantiana —la correspondencia posible entre la ley racional y nuestras acciones— es algo que no está presente en el pensamiento de Adorno. Para este, se trata más bien de presentar una reflexión sobre los límites de la moralidad, de mostrar su carácter imposible en términos racionalistas. Ese carácter imposible de la moral consistiría, para Adorno, en que hay un elemento que debe ser considerado en toda acción—los impulsos— y en que, sin embargo, en la consideración de este elemento el edificio racional y cristalino de la moral queda puesto en duda. La crítica adorniana a la moral muestra que la condición de posibilidad de las acciones morales (es decir, los impulsos) es al mismo tiempo lo que rompe la cadena de razonamientos morales, lo que muestra los límites de ese orden moral. En otros términos, la crítica adorniana a la moral muestra que todo orden deliberativo tiene un límite, que en algún momento a toda cadena de fundamentación se le pueden presentar situaciones que ese orden y que esa cadena de fundamentaciones no va a poder cubrir —debido a que luego de Auschwitz la normalidad se ha convertido en la posibilidad de la excepción—. Pero, paradójicamente, es en esas situaciones no cubiertas por el razonamiento moral donde puede aparecer la moral; y lo hace en la forma de impulsos que se abalanzan a la acción sin considerar el balance entre los peligros y las consecuencias. Es decir, el papel de los impulsos tiene en la crítica a la moral de Adorno el carácter negativo de mostrar los límites de todo orden deliberativo y de toda legalidad fundada en la simple racionalidad. Se trata, en todo caso, de una crítica a la moral que se detiene en la brecha entre la ley y la acción para mostrar que en el medio existe un elemento olvidado. Sin pensar dicho elemento no se puede dar cuenta del sujeto moral, pero ese elemento olvidado es lo que al mismo tiempo hace que la pretensión de universalidad de ese sujeto moral se vuelva ficticia.

Este papel de la reconsideración de lo natural a partir de los impulsos tendría una importancia decisiva en las formas de individuaciones no autoritarias. Ello se podría deducir, por ejemplo, del pasaje final del «Modelo de la libertad» en *Dialéctica negativa*, en donde Adorno propone, inspirado en la idea cartesiana de una «moral provisional», la idea de que a la vista del fracaso de la moral solo nos queda «intentar vivir de modo que se pueda creer haber sido un buen animal» (1984, p. 296). Esta

moral provisional, formulada en el «imperativo» de vivir como «un buen animal», supone, como dice Erika Benini, un nuevo tipo de subjetividad, ya que «aquel que puede soportar y realizar este nuevo imperativo categórico no es el Yo en tanto subjetividad racional, sino el animal capaz de concepto en tanto nueva figura dialéctica que surge de la relación entre la esfera racional y la mimético-somática» (2014, p. 117). Este buen animal, como prototipo de la moral, se opone al hombre frío e impassible de carácter que era el centro de la moral kantiana: solo quien se entienda como parte de lo natural será capaz de abrigar tal moral provisoria. Ser «un buen animal» indica lo que Ipar denomina una «ética de la inautenticidad», la cual consiste en que «el individuo solo es capaz de reflexionar sobre su condición social en términos morales cuando encuentra la capacidad de ejecutar actos propios que no son nunca completamente auténticos, que contienen siempre algo de imitación, de juego, de querer ser otro» (2014, p. 71). La moral del «buen animal» es entonces la moral del individuo inauténtico, del que es capaz de articular sus impulsos para escapar de la prisión de su identidad.

4. Consideraciones finales: más allá de la filosofía de la conciencia y de la comunicación

En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno había formulado la idea de una «rememoración de la naturaleza en el sujeto» como programa crítico de una subjetividad represiva. Yo he intentado leer aquí dicha idea a partir de la figura de los impulsos. Pero esta idea de una «rememoración de la naturaleza» no implicaba un rechazo a toda forma de racionalidad o un abandono de la idea misma de sujeto, sino la exigencia de que la mediación reflexiva sea remitida más allá de lo discursivo o de las prácticas lingüísticas, que el sujeto sea llevado a la frontera con aquello biológico que se le presenta en la acción práctica y que se resiste a una simbolización plena. Esto es justamente lo que aleja a Adorno de las críticas de Habermas y de Wellmer y es lo que aquí deseo reconsiderar brevemente a modo de cierre. Tanto Habermas como Wellmer acusaban a Adorno de haber igualado cosificación e identidad con las ideas de subjetividad y de racionalidad, sin poder así ver los potenciales que quedaban abiertos en la modernidad para diferenciar ambos grupos de conceptos

debido a un compromiso no reflexivo con una «filosofía de la conciencia» —es decir, por considerar la racionalidad solo en términos sujeto-objeto—. Ante esto, ambos autores afirmaban que solo una filosofía del lenguaje sensible a los potenciales crítico-normativos presentes en las prácticas de comunicación cotidianas podría ofrecer las herramientas para salir por fuera de esta «filosofía de la conciencia» y, de ese modo, superar el diagnóstico pesimista de un sujeto entendido como pura represión de la naturaleza o como pura identificación del objeto. No voy a discutir aquí ni la opción de Wellmer por la crítica wittgensteiniana al sujeto constituyente del significado, ni los términos de la pragmática trascendental habermasiana, ya que ambas confluyen en la confianza en poder encontrar ese «otro del sujeto» en el lenguaje mismo, es decir, en descentrar al sujeto racional desde su misma constitución comunicativa (Habermas, 1993, pp. 135-161; Wellmer, 1993, pp. 55-112). Es solo esta idea general la que me interesa ahora discutir:

Adorno fue especialmente renuente a identificar la «reconciliación» del sujeto con su «otro» mediante una remisión a los aspectos comunicativos e intersubjetivos, ya que este concepto de comunicación, afirmaba, «traiciona lo mejor; el potencial del acuerdo entre los seres humanos y las cosas, a la comunicación entre los sujetos de acuerdo con las exigencias de la razón subjetiva» (Adorno, 1977, p. 661). Es decir, la comunicación sin violencia no puede ser pensada solamente a partir de la comunicación entre sujetos, sino en la comunicación entre esos sujetos con un otro no subjetivo, ya que solo así podría encontrarse el auténtico descentramiento de una subjetividad firme. Para Adorno, la comunicación intersubjetiva sufría de las mismas deficiencias que la razón subjetiva, es decir, sufría de la pretensión idealista de una perfecta conceptualización del todo. Tanto Habermas como Wellmer confían en que el lenguaje posee las potencialidades de trascender sus propios límites para captar lo otro del lenguaje, incluso, por supuesto, el plano de nuestras intuiciones internas o del mismo inconsciente. La crítica comunicativa accedería a una apertura esencial del significado que otorga la posibilidad de producir síntesis novedosas y, con esto, nuevos modos de síntesis del Yo. Sin embargo, para la crítica comunicativa, esto implicaba la posibilidad de una «lingüistificación» plena de nuestras dimensiones internas, esto es, que tanto las pulsiones, como el inconsciente, así como el cuerpo o

el sufrimiento físico, sean siempre ya lenguaje. Por esto, estas filosofías de la comunicación, por darles una denominación generalizadora más allá de sus diferencias, eran, en algún punto, una traducción de las pretensiones totalizadoras que se le criticaban al idealismo, solo que ahora en términos lingüísticos. Como dice Joel Whitebook en *Perversion and Utopia*, refiriéndose a Albrecht Wellmer:

[...] no es suficiente argumentar que en la apertura del lenguaje ordinario están los recursos para la articulación de la naturaleza interna. También se debe demostrar que la naturaleza interna es *sprachfähig* en sí misma, es decir, capaz de tal articulación, y, además, debe elucidarse la naturaleza de tal articulabilidad [Whitebook, 1995, p. 163].

Es esta perfecta articulabilidad de la naturaleza lo que la crítica comunicativa supone: considera que aquellas dimensiones biológicas son perfectamente traducibles en términos lingüísticos, puesto que tanto el inconsciente como los impulsos somáticos son en esencia lenguaje. Es justamente la tesis opuesta a esto lo que me gustaría rescatar de la *Subjektkritik* adorniana: la acentuación de la no-identidad entre naturaleza y lenguaje, entre el plano de lo somático y el de lo conceptual en el sujeto. Esto implica salirse de cierto idealismo lingüístico en el que se coloca la filosofía de la comunicación, la cual —como dice Whitebook— «se mantiene muy confortablemente escondida en las regiones interiores de la esfera lingüística, antes que del lado de sus bordes» (1995, p. 165). Es justamente en ese borde en donde la crítica adorniana quiere pensar al sujeto, en el límite entre lo racional y lo no racional, o, mejor dicho, en el límite entre lo decible y lo no decible, entre el lenguaje y lo no lingüístico. La subjetividad práctica, tal y como mostró Adorno en su crítica a Kant, no es comunicativamente desplegable, ni algo que pertenece en su totalidad al orden del discurso. Para Adorno, la acción moral atravesada por los impulsos no tenía el carácter de una experiencia enteramente conceptualizable, sino que era pensada como ruptura y quiebre de la cadena de razonamientos mediante una remisión a lo somático. Cuando Adorno hablaba de una «rememoración de lo natural» se trataba también de presionar el límite de lo decible, de poner de relieve los impulsos que ponen en peligro el espacio de lo deliberativo. Esta idea de naturaleza como no identi-

dad no es una noción puramente biológica, sino que, al igual que la noción de pulsión en Freud, representa algo que se encuentra «en la frontera entre lo somático y lo mental». Es en esta frontera donde se disuelve el sujeto constituyente y surge la posibilidad de una subjetividad libre de la identidad como autorrepresión.

Esta domesticación de la condición fronteriza de la subjetividad es patente en el artículo de Habermas en la Adorno-Konferenz del año 2003 en torno a lo somático en la constitución de la autonomía individual. Allí, Habermas retoma el motivo del cuerpo (*Leib*) y lo interpreta como la condición de toda experiencia individual que la persona necesita para poder participar en la vida pública. El cuerpo es, en ese sentido, lo propio de la persona y la condición de su libertad, puesto que es «el sustrato orgánico de la vida de una persona físicamente *irreemplazable* que recién en el transcurso de una historia de vida (*Lebensgeschichte*) adquiere los rasgos de un individuo *inconfundible*» (Habermas, 2009, p. 194). Con el cuerpo como singularidad se hace posible la historia de vida como biografía de un individuo auténtico y único. Sin embargo, a pesar de reconocer lo determinante de esta dimensión corporal en la constitución del Yo autónomo, afirma Habermas al final del artículo que esta imbricación natural (*Naturverflochtenheit*) en la razón «no representa una amenaza a la estabilidad reflexiva de nuestra conciencia de libertad. Si consideramos que la conciencia de libertad performativa presente es cooriginaria con las formas de vida lingüísticamente estructuradas, entonces no necesitamos preocuparnos de la consideración de una evolución natural de esas formas de vida» (2009, p. 215). Para Habermas, entonces, la historia natural es algo que se puede poner perfectamente entre paréntesis o, en todo caso, considerarse como un eslabón más en la reconstrucción de la biografía del individuo, porque la historia natural no es algo distinto del sujeto, sino el producto de una articulación que hace el Yo consciente sobre sus determinaciones corporales. Lo natural es entendido en Habermas siempre en el marco de una historia de vida, es decir, de una narración con un sentido asignado por una identidad ya consumada. Es por esto que no resulta extraño que considere que no necesitamos preocuparnos de la consideración de la evolución natural de esas formas de vida, ya que lo natural es pensado como evolución ya domesticada, como *Lebensgeschichte*, como biografía individual. Adorno,

por el contrario, piensa lo natural como aquello que hace posible esa identidad biográfica (tal y como Habermas afirma), pero también como aquello que puede desestructurar dicha identidad (como Habermas pretende negar). La crítica comunicativa ve a la identidad como algo de lo que puede hacerse cargo re-constructivamente desde un Yo constituido, mientras Adorno piensa la identidad en la frontera entre sus condiciones de posibilidad y la amenaza de su disolución. Para Adorno, es solo en el juego no enteramente regulado racionalmente que se produce en la frontera con esas dimensiones somáticas donde tal vez podría disolverse el Yo rígido del idealismo y el carácter autoritario de la identidad.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (1977). «Stichworte», en *Kulturkritik und Gesellschaft I/III. Gesammelte Schriften 10*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- (1996). *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1998). *Metaphysik. Begriff und Probleme*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2001). *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2003). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4*. Madrid: Akal.
- BENINI, Erika (2014). «Die materialistische Dimension des Leibes bei Theodor W. Adorno». *Zeitschrift für kritische Theorie*, 38/39, 97-123.
- BERNSTEIN, Jay M. (2001). *Adorno. Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FREUD, Sigmund (1992). «Pulsiones y destinos de pulsión», en *Obras completas XIV* (pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu.
- FREYENHAGEN, Fabian (2013). *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GÜNTHER, Klaus (2006). «Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft I. Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit», en Axel Honneth y Christoph Menke (comps.), *Negative Dialektik* (pp. 119-150). Berlín: Akademie Verlag.
- HABERMAS, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- (2009). «*Ich selber bin ja ein Stück Natur*. Adorno über die Naturverflochtenheit in der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit», en *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (pp. 187-215). Frankfurt: Suhrkamp.

- HORKHEIMER, Max (1950). «Preface», en Theodor W. Adorno y otros, *The Authoritarian Personality* (pp. ix-xii). Nueva York: Harper.
- IPAR, Ezequiel (2014). «De Habermas a Adorno: reflexiones sobre la esfera pública». *Leviathan. Cuadernos de Investigación Política*, 9, 59-78.
- KANT, Immanuel (2003). *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Josep Rovira. Buenos Aires: La Página.
- (2004). «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la historia / Qué es la Ilustración*. La Plata: Terramar.
- (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. San Juan de Puerto Rico: Edición Pedro M. Rosario Barbosa.
- (2010). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Buenos Aires: Aguilar.
- KHURANA, Thomas (2013). «Impuls und Reflexion: Aporien der Moralphilosophie und die Moral der Aporien nach Adorno». *Zeitschrift für kritische Theorie*, 36/37, 60-82.
- MENKE, Christoph (2006). «Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der “abstrakten Moralität”», en Axel Honneth y Christoph Menke (comps.), *Negative Dialektik* (pp. 151-168). Frankfurt: Akademie Verlag.
- WELLMER, Albrecht (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.
- WHITEBOOK, Joel (1995). *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge: MIT Press.
- WOOD, Allen W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.