

La filosofía moral de Adorno. ¿Es posible la ética en un mundo de contradicciones?

Adorno's moral philosophy. Is ethics possible in a world of contradictions?

*SHEILA LÓPEZ-PÉREZ*¹

Resumen: El presente texto tiene por objetivo rastrear, a través de la filosofía moral de Adorno, la posibilidad de actuar éticamente en un mundo falso, injusto y lleno de contradicciones. Con miras a ello, analizaremos primeramente las características de dicho mundo; acto seguido, presentaremos la necesidad de los individuos de proyectar sus actos en un mundo indeterminado para poder subjetivarse a través del acierto. Posteriormente, plantearemos que en una sociedad administrada con todas las variables fijadas no es posible que el individuo se subjetive. Por último, trazaremos las coordenadas para la emergencia del sujeto moral en un contexto de inmoralidad.

Palabras clave: Adorno, filosofía moral, individuo, ética, integración, subjetivación, mediación.

Abstract: The purpose of this text is to trace, through Adorno's moral philosophy, the possibility of acting ethically in a false, unfair and full of contradictions world. With a view to this, we will first analyze the characteristics of said world; Immediately afterwards, we will present the need for individuals to project their actions in an indeterminate world in order to be able to subject themselves through success. Subsequently, we will state that in a society managed with all the variables fixed it is not possible for the individual to subject himself. Finally, we will trace the coordinates for the emergence of the moral subject in a context of immorality.

Key words: Adorno, moral philosophy, individual, ethics, integration, subjectivation, mediation.

1. Introducción

En los escritos de Adorno es difícil encontrar una teoría de las virtudes morales o un intento de definir el *summum bonum*, a la manera de las éticas universalistas y las filosofías

Recibido: 28/06/2023. Aceptado: 24/08/2023.

¹ Defensora universitaria y Directora del Grado en Filosofía, Política y Economía en la Universidad Isabel I. Doctora en Filosofía Moral y Política por las Universidades de Valladolid y Salamanca. Su línea de investigación se centra en la Teoría crítica de la primera Escuela de Frankfurt, la relación entre individuo y sociedad y la actualidad de la democracia. Correo: sheila.lopez@ui1.es. ORCID: 0000-0003-4198-6884. Artículos recientes: López-Pérez, Sheila (2023). Lenguaje intransigente para tiempos de banalidad: el legado de Adorno y Pasolini. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 12(2), 165-173. <https://dx.doi.org/10.5209/ltldl.86329>

López-Pérez, Sheila (2023). Hegel y Adorno: de la sistematización de la dialéctica afirmativa a la aperturidad de la dialéctica negativa. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 28(2), 49-65. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v28i2.14671>

incondicionales. Adorno no nos dice ni lo que deberíamos querer para los otros ni lo que deberíamos querer para nosotros mismos. Si hubiera que inscribir la figura de Adorno en el marco de las discusiones en filosofía moral tendríamos que decir que ni el deber, ni la felicidad, ni lo bueno ni lo correcto constituyen el objeto de su reflexión.

Lo que parece importar a Adorno es, atendiendo a la contundente crítica transportada en sus escritos, mostrar cómo en la sociedad contemporánea -la de su época, pero también la de la nuestra, tal y como trataremos de mostrar- los atisbos de una vida buena, o de unas relaciones intersubjetivas genuinamente humanas, se alejan cada vez más de sus posibilidades de realización. Incluso hay momentos en que el alemán deja entrever que este tipo de relaciones son imposibles en las coordenadas sociales capitalistas, tal y como veremos a lo largo del texto.

El carácter aparentemente contradictorio de las reflexiones de Adorno en materia de filosofía moral, en las cuales se muestra ora revolucionariamente optimista ora crudamente pesimista, no responde -al menos no únicamente- a su predilección por la dialéctica hegeliana. Más bien sucede que el método de Adorno busca ser fiel a su objeto, y es el objeto mismo, la idea de sociedad *ética, moral, correcta, buena*, el que a sus ojos aparece penetrado de contradicciones. Todo esbozo de vida digna para consigo mismo y para con los demás, todo esfuerzo por establecer relaciones verdaderamente humanas entre sujetos o por lograr una individualidad libre y responsable queda inevitablemente frustrado, apagado y obstaculizado por su incardinación en una totalidad social cosificada, la cual pone las acciones de los seres humanos al servicio de la autorreproducción de sistemas deshumanizados y deshumanizadores.

En este orden de cosas la teoría moral de Adorno es -y quizá no podría ser de otro modo- una *teoría negativa*. Y esto no porque rechace la proyección utópica de una sociedad justa ni la consecución de la *eudaimonia* individual; tampoco porque Adorno prefiera prohibirse la imagen de la vida correcta, al modo en que el judaísmo prohíbe como idolatría mostrar la imagen de Dios -prohibición que su compañero Horkheimer sí tuvo en cuenta-. La filosofía moral de Adorno es negativa porque parte de la convicción de que los sistemas capitalistas capan de raíz todo intento de obrar y vivir humanamente, por mucho que sus individuos traten de vivir de otro modo. Ahora bien, esta tesis no sólo tiene interés para comprender la filosofía de Adorno, sino que encierra un serio problema del que han sido conscientes otros pensadores contemporáneos. El problema puede exponerse mediante las siguientes preguntas: ¿es posible actuar moralmente en una sociedad inmoral? ¿Cuál debe ser nuestra orientación ética en un mundo que estructuralmente nos exige competencia descarnada para asegurar nuestra auto-

conservación? Y por último, ¿existe una separación ontológica, en cuestión de moral, entre los individuos y el marco que los constituye?

2. Las contradicciones de nuestra sociedad

Pasemos a analizar varios escenarios que muestran la inmoralidad subyacente a la sociedad contemporánea. Escenarios que Adorno tilda de contradictorios y a la vez completamente naturalizados:

- Adorno describe una peculiar desfiguración de la psicología moral en los individuos contemporáneos, consistente en permanecer impasibles ante los abusos más escandalosos y en cambio cumplir puntualmente, como si se tratase de importantísimos deberes, lo que no son sino meras convenciones sociales sin relevancia moral alguna:

Cuando se piensa en faltas personales de acto, microorganismos de injusticia que probablemente nadie notó, como haberse sentado demasiado pronto a la mesa en una reunión o haber colocado tarjetas con los nombres de los invitados a tomar el té cuando sólo debe hacerse en una comida, tales fruslerías pueden llenar al infractor de continuo arrepentimiento e insoportable mala conciencia, y en ocasiones de tan sofocante vergüenza que sería incapaz de confesárselo a nadie, ni aún a sí mismo (Adorno, 1987: 180-181).

Este celo por lo insignificante, que complementa la indiferencia hacia lo que realmente importa, no es un mero desajuste subjetivo ni tiene una raíz *sólo* psicológica. Al contrario, trasluce las exigencias funcionales de una sociedad que castiga severamente la trasgresión de unas convenciones mistificadas al tiempo que descansa sobre supuestos de extrema injusticia y desigualdad.

- En las apelaciones a la solidaridad universal y a la superación de la indiferencia hacia el otro, Adorno ve otra forma -todavía más afinada, refinada y difícil de revertir- de instrumentalización. La apelación a una solidaridad universal y abstracta, en una sociedad cuyo modo de relación es el cálculo y la más fría indiferencia de todos hacia todos, parece más bien una estrategia para que todos permanezcan en dicha abstracción y nadie se acerque a nadie de modo genuino, personal y concreto: «La pretensión de la cercanía perfecta y lograda, la negación misma de la ajenidad, comete con el otro la máxima injusticia, lo niega virtualmente como persona singular y por ende, lo humano en él; cuenta con él, y lo incorpora al inventario de la propiedad» (Adorno, 1987: 182).

El alemán se apoyaba en las enseñanzas de Sigmund Freud, uno de sus maestros intelectuales, para hacer estas afirmaciones:

Cierta concepción ética pretende ver en esta disposición al amor universal por la humanidad y por el mundo la actitud más excelsa a que puede elevarse el ser humano. Con todo, nos apresuramos a adelantar nuestras dos principales objeciones al respecto: ante todo, un amor que no discrimina pierde a nuestros ojos buena parte de su valor, pues comete una injusticia frente al objeto; luego, no todos los seres humanos merecen ser amados (Freud, 1993: 44-45).

- Adorno asevera que sólo puede situarse por encima de las relaciones de indiferencia y de abierta competencia quien ya disfruta de una posición privilegiada. No en vano, desde Homero y a lo largo de la literatura universal, la moral ha solido identificar a los buenos con los ricos: «El bueno es el que se domina a sí mismo igual que domina su posesión: su autonomía es un trasunto de su disposición material» (Adorno, 1987: 185). Esta identificación a la que apunta Adorno implica que sólo la subjetividad que se emancipa de las necesidades materiales se puede autoafirmar y formarse una autonomía moral. En este sentido, sólo los poderosos pueden *elegir* ser buenos -realizar acciones generosas, desinteresadas, filántropas; ser amables con los que les rodean; admitir errores que, lejos de minar su posición, la ennoblecen-, y esto explica por qué en el mundo actual la actitud cercana y cálida que finge -o cree sinceramente- estar por encima de las relaciones de competencia suele proceder de aquellos cuya existencia material está resuelta.
- En la sociedad secuestrada por la producción de mercancías no son posibles las relaciones humanas alejadas de la instrumentalización, ni tampoco es posible una forma de libertad que no participe de la opresión. En este sentido, Adorno insiste en que la ley de la mercancía y del intercambio se infiltra en la intimidad, desfigurando incluso aquellas esferas que parecían a mayor resguardo -las relaciones sexuales, la amistad, las confidencias, la familia, etc.-. «La felicidad está anticuada: es ineconómica» (Adorno, 1987: 219). La paradoja de nuestro tiempo consiste en haber reducido la sociabilidad a la cotidianidad de las convenciones sociales, que son precisamente las formas más impersonales de relación. La cotidianidad y las convenciones hacen posible la relación de todos con todos a costa de sustraer sus cualidades netamente personales, convirtiendo a cada cual en la cosa-personaje que se le obliga a representar si quiere hacer efectiva su inserción en la sociedad.

3. Las contradicciones del individuo

El individuo, sabemos por Adorno, no es igual a sí mismo; es desigual para consigo (Adorno, 2019: 106). El individuo, en la medida en que posee espíritu y no solo materia, es infinito; pero es finito en cuanto a lo que *puede*. La diferencia entre su infinitud y su finitud trata de ser aprehendida continuamente por el pensamiento. Por eso el individuo «piensa lo que le estaría sustraído», esto es, piensa aquello que no puede aprehender por completo, que no puede *lograr* por completo: «Para ser espíritu, éste tiene que saber que no se agota en aquello que alcanza; no en la finitud a la que se asemeja. Por eso piensa lo que le estaría sustraído» (Adorno, 2002: 391).

El pensamiento del individuo no se agota en las materializaciones concretas en las que piensa, pero piensa *desde* sus materializaciones concretas. Esto significa que, en cierta medida, es capaz de pensar lo acertado, lo bueno, lo que él mismo, en cuanto finito, no puede materializar. El individuo piensa lo bueno como aquello que él mismo no es capaz de completar. El pensamiento, por decirlo otra vez con Adorno, se «niega» o «trasciende» a sí mismo en la medida en que proyecta algo que no logra aprehender, sino solo palpar (Adorno, 2002: 17). En este sentido el pensamiento tiene el deber de ser más de lo que es; tiene que rendir más de lo que puede para prevalecer, para ascender a una forma superior. «El pensamiento no necesita atenerse exclusivamente a su propia legalidad, sino que puede pensar contra sí mismo sin renunciar a la propia identidad. Si fuera posible una definición de la dialéctica, podría ser esta» (Adorno, 2002: 132).

La paradoja de este asunto radica en que «hay afirmativamente la idea de lo bueno y la obligación de hacer lo bueno y cumplir la ley, pero a la vez a los hombres... les está negada la posibilidad de cumplirla» (Adorno, 2019: 144). Adorno parece indicar que lo bueno es pensable para los humanos, pero no es realizable. La singularidad de esta aparente aporía es que «entre la idea de la acción buena y justa y la posibilidad de realizarla se da una verdadera contradicción» (Adorno, 2019: 144). Hay un abismo entre poder y conseguir, entre intentar que nuestras prácticas tengan un buen resultado y que nos sea posible garantizarlo. Porque si bien es cierto que nuestras prácticas sólo dan resultado a través nuestro, esto es, porque podemos hacer algo, su éxito no viene garantizado por nuestra parte. Pensar en el logro de algo, en su éxito, es pensar algo que nos está «sustraído».

Con esto quiere decir Adorno que el bien es un objeto de la esperanza y no de la certeza práctica, porque no puede ser producido -a la manera de los productos materiales- por la «razón subjetiva». «Los postulados de la razón práctica que trascienden al sujeto -Dios, la libertad y la inmortalidad- implican una crítica (...) de la pura razón subjetiva. Sin esperanza no hay ningún bien» (Adorno, 2002: 274). Tal y como decíamos más arriba, el bien sólo es posible por mediación del sujeto, pero no es posible *sólo* por su mediación. Las casuísticas de una sociedad compleja mediarán en las posibilidades de su realización.

La esperanza, sin la que no hay ningún bien, no se dirige a otro mundo, ni siquiera a un mundo enteramente distinto. La esperanza apunta a que este mundo sea un mundo en el que la esperanza de lo bueno tenga cabida (Adorno, Horkheimer, 1956: 52). La esperanza es, consecuentemente, constitutiva de una praxis que quiere prevalecer y acertar, y esto provoca que todo acertar dependa de que a mi poder y a mi hacer, salga al encuentro o en su ayuda, más allá de mis capacidades y realizaciones, algo sobre lo que carezco de poder y de lo que sólo puedo tener esperanza. Mi esperanza se dirige al encuentro de un apoyo de este tipo: el «feliz» acierto de mi actuar. Porque cuando lo experimentamos, el acertar se convierte en nosotros en impulso, en fuerza, en experiencia para seguir acertando. Lo que Adorno llama una y otra vez «experiencia» en sentido enfático, incluso «experiencia metafísica» en su *Dialéctica negativa* (2019: 99), es la experiencia del acierto, de la consecución lograda. Así pues, por el hecho de que no podemos hacerlo nosotros solos, el acertar nos está “sustraído” en el sentido de que no podemos garantizarlo, pero no nos está sustraído en el sentido de que está ante nosotros como una tarea. El acertar es real; de hecho, lo único verdaderamente real. Lo experimentamos y porque lo hemos experimentado nos impele hacia delante. La experiencia del acertar se convierte en impulso de la acción. Tal y como Boecio apuntó en su *Consuelo de la Filosofía*, la virtud del individuo no reside en su excelencia sino en su experiencia, esto es, en su capacidad de apoyarse en las propias fuerzas para abrirse paso entre los elementos de la adversidad (Boecio, 2020: 161).

Podríamos aseverar que para Adorno, el verdadero acontecimiento es el acontecimiento de la creación de la subjetividad al acertar, por muy ilusorio, ligero y escurridizo que sea. La emergencia de lo humano en los humanos -esto es, la creación de la individualidad a través de la experiencia del acertar, la cual, no hay que olvidarlo, ha transitado reiteradamente por el fallar- es lo que deben garantizar unas condiciones materiales que den cabida a crear experiencias subjetivadoras. Recordemos que el proceso dialéctico indica que es necesario pasar por «etapas», «niveles» o «errores» para superarlos e incorporarlos en nosotros en una

forma más elevada (Zamora, 2021: 422-423). Solo podremos devenir una subjetividad superior si y solo si nos encontramos sumergidos en un hábitat donde los errores, así como los aciertos, no estén ya administrados y predeterminados en su desarrollo.

4. Sociedad que busca integrar sujeto y objeto

La creencia de que puede *hacerse* el acierto disuelve la distancia ente poder y acertar y, con ello, destruye *ipso facto* la idea del acertar como «feliz» consumación, así como la añadidura que dicha consumación, que nos está sustraída, supone para el individuo. La identificación entre hacer y acertar, la *garantía* de su consumación, finaliza en la supresión del propio acertar, que nunca nos está dado del todo: la distancia es precisamente su condición de posibilidad, una distancia cuyo recorrido viene acompañado de la añadidura para el agente que lo recorre. «En la *Dialéctica negativa* Adorno describe el hacer que acierta y da buen resultado no como un hacer producido exclusivamente por el hacer y el querer de un sujeto, sino como un hacer al que se ‘añade’ algo» (Menke, 2011: 29).

Adorno cree que una vida genuinamente humana es una vida en la que la diferencia entre poder y acertar sigue existiendo, en la que las acciones, que no dependen únicamente del individuo sino también del contexto en el que se consolidan, disfrutan de cierta indeterminación para poder acontecer y ofrecer la añadidura correspondiente a sus agentes. Que haya o no «vida digna» depende pues de la sociedad y las posibilidades de subjetivación que esta ofrece. Si la sociedad es «falsa» -lo que para Adorno significa cosificadora, deshumanizadora-, si en la sociedad no hay distancia entre obrar y acertar y solo hay datos calculados y predestinados, no hay lugar para la realización de la individualidad, que siempre necesita de la indeterminación.

Que ya no sea posible una vida correcta en un mundo falso significa para Adorno que cuando reflexionamos sobre los efectos subjetivos que las condiciones culturales de la sociedad capitalista produce en el problema de la posibilidad de la acción moral, se vuelve evidente la imposibilidad de una realización de los esfuerzos que podrían ponerla en práctica (Lucas Prestifilippo, 2019: 22).

Lo «falso» de nuestra sociedad reside en que intenta erradicar la indeterminación y por lo tanto capta de raíz la posibilidad de superación del individuo, que solo toma formas más elevadas asimilando lo que no le viene prefabricado desde fuera, lo que ha de esforzarse por garantizar en un mundo sin garantías, aunque no pueda lograrlo del todo. Este es el «daño» de nuestra «vida en lo falso» del que habla Adorno.

A la pregunta de por qué es imposible una vida genuinamente humana en una sociedad «falsa», Adorno argumenta que vivir en una sociedad capitalista, lo que se traduce en una sociedad administrada (Adorno, 2005: 324), significa estar integrado en una estructura social que impide que los individuos hagan experiencia de la consumación de unas acciones cuyo resultado no pueden prever por completo. En la sociedad administrada no hay distancia entre lo proyectado y lo inesperado: la vivencia se enclaustra en datos dados entre los que el individuo ha de acomodarse. Los sujetos, así lo ha descrito Adorno, deben integrarse en las exigencias del sistema si quieren garantizar su autoconservación. Tienen que intentar convertirse, de acuerdo con el programa de la Ilustración, en dueños de su destino a través de metodologías exactas. «El sistema, en el cual la ilustración encuentra su sentido, es el conocimiento mejor predispuesto para dominar los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto al dominio de la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación. La minoría de edad se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo» (Adorno, 2003: 102). Acertar degenera así en calcular.

Se podría decir que el individuo puede tener *suerte* en el capitalismo -incluso tal vez no se haya dado en sociedad alguna tanta suerte como en la capitalista-, pero aquí nada puede convertirse en añadidura para el desarrollo de su individualidad. La suerte no es acierto, no es consumación feliz, porque la suerte no es un hacer propio sino un mero acaecer-desde-fuera. Todo acertar tiene que estar en cierta *relación de sentido* con el sujeto que lo persigue, y en la suerte no existe relación de sentido. La suerte es un premio *non meruit*, un premio sin nombre que puede acaecer a cualquiera. Por ello no puede ser añadida a la subjetivación de ninguno.

Vivir en una sociedad capitalista, tal y como indicábamos, quiere decir vivir en un mundo en el que los aciertos, por estar administrados, son convertidos en suerte, en algo que nos acaece -o no- desde fuera. La premisa básica de esta sociedad es que el hacer deslegitima la indeterminación desde el momento en que todo está programado. De este modo, en la sociedad capitalista «poder y conocer son sinónimos» (Adorno, Horkheimer, 1994: 14). Esta observación nos recuerda a la sentencia de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*: «En todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad» (Nietzsche, 2014: 220).

Por todo esto no puede existir una vida digna en el capitalismo. Ahora bien, ¿cómo y por qué vías le es dado a Adorno conocer en qué podría consistir una vida digna? El alemán lo intuye de la experiencia del arte. El arte consiste, en sus propias palabras, en «hacer cosas de

las que no sabemos lo que son» (Adorno, 2004: 77), y que precisamente en ello y por ello nos ofrecen añadidura.

5. Debilidad del yo en las sociedades integradas

Asistimos en este proceso a la disolución del perfil del sujeto que había sido constituido en el espacio civil moderno, heredado de las filosofías de la edad clásica y situado como fundamento de legitimación del liberalismo burgués. Las capacidades y aptitudes de este modelo sufren un proceso de merma o destrucción que se hace patente en los siguientes rasgos: debilitamiento de la autoconsciencia del individuo, pérdida de su capacidad de auto-determinación, imposibilidad de constitución de sentido para su vida y restricción de su capacidad de experiencia (López Álvarez, 2018: 220). La humanidad contemporánea renuncia así a las posibilidades de lo Real, que son muchas más que lo realizado. Esta humanidad ha desertado del sujeto logrado en la Modernidad -crítico, freudiano y marxista- y lo ha cambiado por un sujeto individualista y narcisista, un consumidor indiferente a lo que ocurre a su alrededor, un autista imbuido en el goce de la mercancía. El individuo contemporáneo ha sido despojado de los recursos para construir una comprensión de lo político, que es tanto el mundo que le rodea como su relación con él: «El todo sólo puede funcionar a través del principio de la autoconservación del individuo con toda su cazurrería. Al obligar a todos los individuos a mirar exclusivamente por sí, merma su penetración con respecto a la objetividad y entonces sí que se convierte de verdad y objetivamente en el mal» (Adorno, 2002: 310).

Las bases materiales de esta aniquilación, que «reduce al individuo a la pasividad, el gregarismo, la mediocridad, la autorreclusión y, en definitiva, la angustia» (Muñoz, 2002: 388), crean una distancia cada vez mayor entre la capacidad de comprensión de los sujetos y la complejidad de la totalidad social. La debilidad del yo se presenta como el correlato de su impotencia frente a los poderes institucionales y el avance de la administración de la vida (Horkheimer, 2000: 89), una administración que, tal y como hemos visto, tiene su mayor consecuencia en la desposesión de las posibilidades de subjetivación. Se entiende así el modo en que el capitalismo ha podido convivir con la «desaparición del individuo»: la sociedad capitalista no sobrevive negando el particular, sino convirtiéndolo en una particularidad identificada con los requerimientos del sistema (López Álvarez, 2011: 42). El cálculo que el individuo ha de realizar para asegurar su autoconservación, y que sustituye la no garantizada consumación del acierto, cambia a la par que las normas y convenciones de la sociedad.

Esta integración entre individuo y sociedad limita la posibilidad de restituir la distancia entre poder y acierto, entre el pensamiento y lo dado, entre hacer y consumación. La tentativa de Adorno pasa por intentar romper la aparente identidad entre sujeto y objeto para restituir su mediación. Solo a partir de esta mediación el sujeto podrá intervenir lo objetivo: «El único modelo que hay de libertad es la intervención de la consciencia en la constitución total de la sociedad y, a través de ésta, en la estructura individual» (Adorno, 2002: 263-264). Esto significa que debemos rechazar toda consideración que tome al individuo como un dato absoluto, como una esencia no mediada por la sociedad en la que vive: «La mera subjetividad que se empeña en la pureza de su propio principio se enreda en antinomias (...). La moral, la autonomía basada en la pura certeza de sí mismo y hasta la conciencia moral son mera apariencia» (Adorno, 1987: 248).

La integración de individuo y sociedad cierra el espacio de indeterminación que se abre entre ellos, ese en el que los actos emprendidos supondrían una añadidura para el sujeto. Este hecho desemboca en la insolvencia del sujeto y la automatización de sus procesos materiales y espirituales, tal y como indican Adorno y Horkheimer: «La técnica realiza la adaptación a lo muerto al servicio de la autoconservación» (Adorno, Horkheimer, 1994: 226). La adaptación a lo muerto o mimesis de lo muerto significa la «asimilación de la naturaleza humana y de la realidad social a la naturaleza inorgánica», es decir, «la naturaleza muerta se convierte en paradigma de la realidad en general» (Wellmer, 2005: 30). La racionalidad calculadora-cuantificadora y el conocimiento técnico-instrumental se convierten así en la forma dominante de actuación y de relación entre los miembros de la sociedad.

La restitución del individuo *individuado* no pasa por una afirmación fuerte del sujeto o de su «esencia», sino justamente por su des-substancialización, por el aligeramiento de esas categorías que la sociedad le ha hecho creer que le constituyen y que son totales, determinadas y cerradas. Este aligeramiento conduciría a la posibilidad de dar expresión y expansión a las posibilidades de lo vivo, que es siempre indeterminado. De esta forma, aquello que el individuo debería vencer para poder desarrollarse es «la tendencia a perderse en el ambiente en lugar de afirmarse activamente en él» (Adorno, Horkheimer, 1994: 271). La localización de la mediatez que le constituye restituiría esa distancia *sine qua non* la sociedad se enquista en lo dado.

Adorno busca empujar a la «identidad» del yo -que en realidad es no-identidad, tal y como hemos visto- a relacionarse con su alteridad, que es tanto la sociedad como los otros como sí mismo, de modo que tome el espacio abierto entre ellos como lugar donde proyectar su

acuerdo. Se trata de generar esa negatividad que, en opinión de Adorno, no hay que superar, sino proteger como el único espacio que puede dar a nacer una subjetividad desarrollada: «Si fuese permitido especular sobre el estado de reconciliación, no cabría representarse en él ni la indiferenciada unidad de sujeto y objeto ni su hostil antítesis; antes bien, la comunicación de lo diferente» (Adorno, 2000: 145).

La incomunicación actualmente existente entre identidad y alteridad no se debe a que la sociedad «prohíba» comunicarse, sino a que los sujetos, lejos de tener «prohibido» comunicar o no tener nada que comunicar, comunican lo que el medio predispone para ser comunicado. Por ello debe visibilizarse dicho «medio»: el límite de nuestra capacidad para comunicarnos con la alteridad es el límite que nos acerca a aquello que nos está sustraído.

6. ¿Hacia el ser moral?

Pensar en la mediación que nos constituye es un camino sin punto final: el super-yo, las coacciones sociales interiorizadas, el Espíritu Absoluto, el imperativo categórico, la sociedad de clases; todas ellas son categorías a las que se ha aludido para demostrar, de diferentes formas y en diferentes medidas, que el ser humano está condicionado y que, *por lo tanto*, su moral no es libre. Critias, el oligarca sofista, podría considerarse pionero en denunciar la moral como un invento de los poderosos para que el pueblo interiorice las normas externas. Platón, en boca de Calicle en el *Gorgias* y Trasímaco en *La República*, expone las dos actitudes que siguen esta sospecha de la moral: la primera, apuntando a que la moral es el invento de los «débiles» para protegerse de los «naturalmente más capaces»; el segundo, indicando que la moral es el invento de los poderosos para someter a los más débiles. En los tiempos modernos tenemos a Nietzsche, Freud y Marx contribuyendo al desprestigio y desconfianza en torno a la posibilidad de enunciar juicios morales con algún tipo de legitimidad.

Sin embargo, la filosofía moral de Adorno intenta trazar un recorrido distinto para desembocar en la capacidad de decidir y en la responsabilidad moral: estamos mediados, dirá el alemán, y es precisamente la consciencia de esta mediación la que nos permitirá ser seres morales a través de la transformación de una sociedad inmoral. *Solo transformando la mediación en otra mediación podemos moralizarnos*. Sin la consciencia de la mediación estamos condenados a ser inmorales, pues no podemos transformar lo que nos media en una mediación más moral.

El sujeto moral, para Adorno, es aquel que incorpora en su propia reflexión los intereses de los otros sujetos concretos, también atravesados por las mediaciones de una sociedad injusta. De este modo puede decidir cómo actuar en cada caso particular dependiendo de los elementos que intervienen en ese caso concreto, sin necesidad de universalizar lo no universalizable y por lo tanto sin ser injusto con los nuevos elementos. Adorno contrapone así a la solidaridad abstracta que mencionábamos en el primer epígrafe una «figura solidaria de la conciencia moral» (Adorno, 2019a: 367), la cual reconciliaría lo universal con lo individual, el pensamiento teórico con el momento particular, los intereses del sujeto con los de la comunidad.

No obstante, y una vez más de forma aparente contradictoria, Adorno parece plantear que una transformación de este calado de la conciencia moral individual sólo sería posible sobre la base de una transformación social que estableciese un mayor grado de igualdad y de justicia. Únicamente en una sociedad que no forzase sistemáticamente a los sujetos a una competencia permanente sería posible la moralidad:

La posibilidad concreta de realización de la libertad se encuentra (...) en el estado de las fuerzas productivas, es decir: en el estado de las fuerzas humanas y en el estado de la técnica en que estas fuerzas humanas se prolongan y se multiplican por el lado de la producción material. (...) El potencial de la libertad reside en que el estado de las fuerzas productivas permitiría hoy eliminar por principio la escasez en el mundo. (...) Cuando la escasez fuese suprimida en serio, la represión y la opresión serían superfluas (Adorno, 2019a: 251-252).

Es muy interesante el modo en que Adorno hace depender la posibilidad de la emancipación de la humanidad no tanto de la *transformación* de las relaciones de producción cuanto del *despliegue* de las fuerzas productivas. No puede darse una verdadera transformación de la conciencia moral, ni una verdadera realización de las exigencias morales de la razón, si no se instauro primero una sociedad con las necesidades materiales cubiertas en la que los individuos no se vean arrojados a luchar por sobrevivir. «El elemento que resulta vencido por la exigencia de autoconservación en la sociedad técnica es justamente lo viviente que habría de ser conservado» (Adorno, 2002: 106-107). La libertad y la moralidad parecen requerir, antes que ninguna otra cosa, la liberación de las coacciones que impone la nuda supervivencia, y por tanto una distribución de esa abundancia que las fuerzas productivas permiten alcanzar ya hoy (Adorno, 2019a: 260).

La miseria, el dolor y la infelicidad se postulan por tanto como el motor del pensamiento crítico, espoleando la idea de que la escasez «no debería ser» en un mundo de manifiesta abundancia. La posibilidad de una nueva organización social, realizable sólo a través de una ciudadanía «transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida», partiría de «la negación

del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión» (Adorno, 2002: 204). El sujeto, de esta manera y recogiendo lo desarrollado en el texto, tendría por objetivo no la eliminación de la mediación -esto es imposible-, sino su transformación para hacerla más humana y para hacerse a sí mismo más moral.

Sólo erradicando la presión por cubrir las necesidades básicas, parece decir Adorno, podrá florecer un trato socialmente moral. Pues entre sujetos que no estén endurecidos por la necesidad de luchar por su autoconservación, actuar moralmente no significará hacerse vulnerable en una competición encarnizada, sino más bien atender a lo que en cada situación determinada son las legítimas necesidades de los otros.

7. Conclusiones

Nos gustaría concluir este artículo aventurando que, si la única forma de ser morales es haciéndonos conscientes de lo que nos media para poder convertirlo en otra mediación más justa, igualitaria y humana, quizá la postulación de la ética como forma de relación prioritaria a la que supeditar el resto de formas de relación -competición, abuso, poder, economía, lucro, etc.- sea el único camino para lograrlo. La ética habría de tener supremacía respecto al resto de normas y criterios a la hora de actuar individualmente, pero también debería erigirse como el pilar del progreso social, relegando el propio progreso material-tecnológico al camino que marca aquella. Y esto, recogiendo las palabras de Esperanza Guisán,

no a causa de una autoridad superior que haya sido asignada desde fuera a la ética, o por depender de supuestos postulados aprióricos de la moral, o por intuiciones peculiares indiscutibles, sino por ser la ética resultante del diálogo humano acerca de aquello que más nos importa, cuando lo que nos importa más no nos es dictado ni por la costumbre, la divinidad o las normas al uso (Guisán, 1986: 13).

La tesis principal de estas conclusiones consiste en apostar por la ética como mediación individuo-individuo e individuo-sociedad *incluso antes* de lograr esa justicia material que, en opinión de Adorno, permitiría que pudiésemos elegir ser éticos. Si solo nos moralizamos transformando nuestra mediación en otra mediación, la ética se erige como el *modo de actuar* en esas acciones que emprendemos para transformar la sociedad. Recordemos que la ética es la disciplina que no solo indaga la conducta humana, las instituciones sociales y la convivencia, sino que prescribe, y no solo de manera teórica sino práctica, cómo deben ser estas. A la ética se le puede suprimir tanto de los debates en el espacio público como de los planes de estudio,

pero no se le puede eliminar a nivel cotidiano en nuestras acciones concretas. Todos estamos mediados por una ética y es esta ética la que debemos re-pensar y re-diseñar.

Si analizamos la sociedad que queremos implantar desde un punto de vista moral y no meramente sociológico, no solo importa que la sociedad funcione o que un determinado conjunto de valores cuadre sus engranajes. Es imprescindible que el funcionamiento social sea el que más beneficie al desarrollo de los seres humanos. Desde un punto de vista moral, la mejor sociedad es la que busca la salud del individuo y como consecuencia -aunque una vez más de manera paradójica, quizá más bien como causa- la salud social, potenciando la creatividad, la colaboración mutua y la *eudaimonia* de cada sujeto en particular. No se trata tan solo de conseguir individuos más aptos para la convivencia. El objetivo de la sociedad moral es lograr individuos que logren desarrollarse.

Si tal y como hemos dicho a lo largo del texto el ser humano no es algo acabado ni determinado -al menos en su totalidad-, si existe un momento de decisión en todos sus momentos vitales, es preciso que el ser humano sepa a qué principios éticos atenerse. Y como no existe un modelo único a adoptar y la vida puede vivirse de modos múltiples, al individuo le va mucho en ese acto decisorio de compromiso por el cual opta por un sistema u otro de creencias, conductas y actitudes. Dado además que cada acto que ejecutamos engendra una serie de hábitos que configuran nuestra personalidad, no es banal ni gratuita ninguna de nuestras decisiones.

En este sentido podríamos concluir el artículo atestiguando lo siguiente: la moral es aquello que hemos hecho con el factor de indeterminación que determina nuestra individuación. La moral, continuamos, es aquello que nos convierte en seres diferenciables. La moral, recordando las palabras de De Beauvoir (1972: 49), es el triunfo de la libertad sobre la facticidad. Negar la libertad de la moral es no solo negar la responsabilidad del ser humano, sino negar al ser humano por completo.

Referencias

- Adorno, T., Horkheimer, M. (1956). *¿Hacia un nuevo manifiesto?* Recuperado a partir de: <https://newleftreview.es/issues/65/articles/theodor-adorno-max-horkheimer-hacia-un-nuevo-manifiesto.pdf>
- Adorno, T. (2000). *Consignas*. Amorrortu.

- Adorno, T., Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Adorno, T. (2002). *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*. Taurus.
- Adorno, T. (2005). *Escritos sociológicos I*. Akal.
- Adorno, T. (1987). *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.
- Adorno, T. (2003). *Notas sobre literatura*. Akal.
- Adorno, T. (2019). *Problemas de filosofía moral*. Las Cuarenta.
- Adorno, T. (2019a). *Sobre la teoría de la historia y la libertad*. Eterna Cadencia Editora.
- Adorno, T. (2004). *Teoría estética*. Akal.
- Boecio (2020). *Consuelo de la Filosofía*. Ediciones Acantilado.
- De Beauvoir, S. (1972). *Para una moral de la ambigüedad*. La Pléyade Buenos Aires.
- Freud, S. (1993). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial.
- Guisán, E. (1986). *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Anthropos. Editorial del hombre.
- Horkheimer, M. (2000). Razón y autoconservación. En *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós.
- Jeffries, Stuart (2018). *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Turner.
- Kurz, R. (2022). La industria cultural en el siglo XXI. Sobre la actualidad del concepto de Adorno y Horkheimer. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, (14), 109–157. Recuperado a partir de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/4979>
- López Álvarez, P. (2018). La técnica y la escala de lo humano: sobre un diagnóstico de Th. Adorno. En *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II). La técnica moderna y las “superaciones del hombre”: mutaciones de la experiencia*. Coord. Por Lorena Acosta Iglesias, Pablo López Álvarez. ISBN: 978-84-17124-70-9. Págs. 221-243.
- López Álvarez, P. (2011). Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno. En *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Biblioteca Nueva S. L.
- Lucas Prestifilippo, A. (2019). No cabe la vida correcta en el mundo falso. Ética y política en Adorno. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 77, 2019, pp. 21-36. ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico). <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/283861>
- Menke, C. (2011). Adorno. Cinco proposiciones sobre lo verdadero y lo falso. En *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Biblioteca Nueva S. L.

- Muñoz, J. (2002). El sujeto de la vida dañada. En *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Antonio Machado.
- Nietzsche, F. (2014). *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial.
- Wellmer, A. (2005). Crítica radical de la modernidad vs. teoría de la democracia: dos caras de la Teoría crítica. En *La teoría crítica y las tareas de una teoría crítica*, coord. Por Gustavo Leyva Martínez. ISBN: 84-7658-755-4- Págs. 25-46.
- Zamora, J. A. (2022). Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: Reflexiones "desde" la vida dañada. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, (13). Recuperado a partir de: <https://constelaciones-rtc.net/article/view/4596>
- Zamora, J. A. (2004). *Th. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Trotta.