

Ni universalismo ni individualismo. Adorno y la metacrítica de la categoría de igualdad.

Agustín Lucas Prestifilippo.

Cita:

Agustín Lucas Prestifilippo (2012). *Ni universalismo ni individualismo. Adorno y la metacrítica de la categoría de igualdad. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/29>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VII Jornadas de Sociología de la UNLP

Mesa 3: Las aventuras de la dialéctica: teoría sociológica y marxismo occidental

Título: Ni universalismo ni individualismo. Adorno y la metacrítica de la categoría de igualdad

Agustín Lucas Prestifilippo

CONICET- IIGG-UBA

e-mail: alprestifilippo@gmail.com

Ni universalismo ni individualismo. Adorno y la metacrítica de la categoría de igualdad

En términos generales, se suele identificar a la reformulación de la teoría crítica realizada por Jürgen Habermas con un cambio de paradigma que presupuso un desplazamiento disciplinar de la epistemología a la filosofía práctico-moral. Frente a la dependencia de la primera generación de la Escuela de Frankfurt de una filosofía anclada en el sujeto del saber, la teoría crítica debería adoptar una teoría general de la acción como medio de esclarecimiento y fundamentación de las manifestaciones de razón en las sociedades modernas. No obstante, las figuras de un yo minimalista (Foucault), o los análisis del carácter violento de las normas jurídicas (Derrida) presentan ciertas dificultades internas al programa de una fundamentación universalista de la teoría crítica. En esta ponencia desearía tomar nota de algunas de estas complicaciones mediante la revisión de la imagen de una ausencia de reflexiones filosófico-morales consistentes en la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Más precisamente, pretendo exponer algunos de los perfiles de la filosofía moral de Adorno presentados en la *Dialéctica negativa*, en donde su pensamiento reconoce los impasses de la categoría de igualdad fundamentada en términos universalistas, y, simultáneamente, es capaz de tomar distancia de la tradicional impugnación liberal a las posibilidades de una democracia igualitaria. En la medida en que la categoría de su análisis es desplazada en una serie de dimensiones, contradictorias unas con las otras, un movimiento semejante podría entenderse como metacrítico.

I

Las reflexiones de Adorno sobre filosofía moral se enmarcan en una estela de pensamiento que ha hecho de la moralidad abstracta el motivo de sus críticas. Tanto Schiller como Hegel, así como Nietzsche, Simmel y Weber, aparecen como referentes ineludibles de este linaje de impugnaciones a la pretensión de acceder a justificaciones universales de las prácticas y reglas morales. De acuerdo con esta tradición, Adorno identifica al formalismo como un rasgo problemático de la perspectiva universalista en la filosofía práctica. Y es la filosofía moral de Kant el exponente ejemplar del modo formalista de fundamentar la racionalidad de las prácticas morales. Crítica de la moralidad

abstracta significa entonces para Adorno principalmente: crítica de las fricciones internas y de las contradicciones de la filosofía moral kantiana. De un modo semejante a la impugnación hegeliana, la crítica de la moralidad abstracta significa también para Adorno: reflexión social y teórico-cultural de las consecuencias y los requisitos de la moralidad "abstracta" articulada por Kant. Adorno critica a la filosofía moral de Kant puesto que la estricta malla formal que garantiza su universalidad exige la represión y el sometimiento de impulsos vitales individuales y de formas de vida particulares.

Pero también para Adorno, y en esto reside su distanciamiento de Hegel, la crítica de la moralidad abstracta significa que ésta, en sus consecuencias, se contradice a sí misma: que en la socialmente imperante configuración de la moralidad la praxis de la moralidad se destruye. La actual formación moral crea la inmoralidad, y por lo tanto ella hace impotentes a la comprensión y a la acción moral. A esto responde la afirmación de que en un mundo falso se vuelve imposible una acción justa.

II

Adorno comienza planteando su crítica de la moralidad abstracta a partir de una discusión de la devaluación de la experiencia real en el tratamiento kantiano de la moralidad. Este tratamiento procede mediante la separación de forma y contenido de las acciones. La forma de las conductas es, según la distinción kantiana, aquello que las vuelve evaluables según el estándar de la razón práctica. Por el contrario, dentro del ámbito del contenido de estas prácticas Kant ubica al conjunto de motivos, intereses y valores de la acción, en definitiva: aquello que pertenece al mundo de la experiencia. Esta distinción significa que para Kant la razón práctica siempre significa razón pura práctica. La forma pura de la razón práctica aparece como la capacidad *a priori* del sujeto de distinguir entre lo bueno y lo malo. Por el contrario, el material tanto de la esfera afectiva individual como de todo aquello que procede de afuera, es decir, aquello que no procede de la razón queda fuera de la legislación moral.

De esta construcción es posible deducir el sentido de la categoría moral por excelencia que funda la filosofía moral de Kant. Nos referimos, claro, a la categoría de libertad. Según la rigurosa separación entre forma y contenido de las acciones Kant articula una concepción negativa de la libertad, otorgando a ésta el estatuto de principio equiparable

a razón. El núcleo de esta concepción sostiene que todo aquello que hago y no es reconocible como producto de nuestra razón restringe, en efecto, el principio de mi libertad. En este sentido coloca Kant el presupuesto de la moral racional en una subjetividad auto-assertiva: en la medida en que nos encontramos atados a instancias que nos son ajenas y que nos colocan en una situación de dependencia, en esa misma medida ya no es posible enjuiciar una práctica o una regla como morales. En este sentido, el interés de la razón moral es el de la auto-preservación de la identidad del sujeto práctica. Pero también del mismo rigorismo kantiano es posible deducir una visión determinada de la categoría de nosotros. Esta línea de reflexión entiende a la moralidad como un comportamiento cuya principal propiedad es su orientación hacia la idea de igualdad. La actitud moral presupuesta en el vínculo del agente de la acción con la ley moral consiste en considerar a los otros como iguales en sus capacidades de pensar y actuar racionalmente. Junto con la distinción entre forma racional y contenidos materiales de la acción se le vuelve posible al sujeto adoptar la perspectiva del legislador de sus propias acciones, agente de evaluación y prescripción de reglas de acción universalizables. Es precisamente esto lo que Kant entiende por imperativo categórico. Y es ésta la forma en que Kant ensaya resolver la articulación filosófica entre libertad e igualdad.

En el campo del arte, Georg Büchner ha revelado la ceguera escondida detrás de esta hipótesis de articulación entre ley moral y libertad. En la escena con el doctor de su drama *Woyzek*, el protagonista acude al advenimiento súbito de su naturaleza para justificar sus prácticas transgresoras, las cuales se habían vuelto objeto de regaños por parte de la autoridad médica. A lo que el doctor responde: “¿No he demostrado yo que el musculus constrictor vesicae está sometido a la voluntad? ¡La naturaleza! Woyzeck, el hombre es libre, en el hombre la individualidad se transfigura en libertad. ¡No poder contener la orina!”¹. Inmediatamente después de declarar la libertad del hombre para trascender las necesidades y apetitos de la “naturaleza”, el doctor somete a Woyzeck a un interrogatorio en donde se asegura su sumisión y obediencia a los imperativos sociales.

Del mismo modo, según la filosofía práctica de Kant el sujeto de la moral se define como autónomo a partir de su facultad para darse a sí mismo las leyes que gobernarán sus

1 En *Obras completas*, Barcelona, Trotta, p. 194.

acciones. Como pudimos observar, esta idea de autogobierno supone la capacidad del sujeto para identificarse con la perspectiva de la ley, la cual por definición mantiene una estructura universal. Una acción es moralmente buena cuando la máxima que la orienta es susceptible de ser generalizable. Ahora bien, la cuestión de la génesis de las normas que rigen la acción se vuelve, en el análisis de Adorno, un punto ciego en la formulación kantiana. Pues la definición de la ley moral como dato impide la reconstrucción de las razones que justificarían su reconocimiento. Con esta declaración comienza a desmigajarse la separación entre forma y contenido, entre razón y naturaleza. Si del hecho de *que* existe la regla se extrae la prueba más poderosa de su validez, entonces su cuestionamiento no admite ser identificado como razonable, del mismo modo en que no cuestionamos los “imperativos” de la causalidad natural.

III

De esta contradicción en el planteo filosófico-moral de Kant, Adorno reconoce una abertura por la cual se cuele una sugerente lección. La problematización de la separación tajante de forma y contenido de la acción en la noción de una naturaleza dada de la ley moral abre un espacio para pensar aquellas determinaciones que condicionan por principio la realización práctica. A esta cuestión Adorno la entiende como un momento absurdo de toda práctica moral.

Uno de los flancos privilegiados de la crítica contenida en la célebre tesis adorniana de que en un mundo falso es imposible una acción moralmente buena es, sin dudas, el así llamado optimismo moral. Según sostiene esta línea de pensamiento la filosofía práctica debe justificar y reconstruir los elementos que garantizan la realización lograda de una acción. Lo que Adorno critica de esta tradición optimista es su incapacidad para concebir el anclaje de la acción en la experiencia real. La devaluación de la experiencia en la filosofía práctica depende de una idealizadora decisión previa que impide tomar en serio las consecuencias que sufre la acción en la experiencia del mundo en el que se despliega. El problema, dice Adorno, es que la filosofía práctica no puede pensar el hecho de que fracase la capacidad de realizar la idea de una acción moral. Su optimismo ingenuo consiste en ser incapaz de pensar este momento de absurdidad. Uno de los exponentes más paradigmáticos de esta tradición de pensamiento moral es Kant, en cuya obra es posible reconocer esta

contradicción insoluble en la afirmación ya citada de que la ley moral es un dato. Pues en esta afirmación que repite la tercera antinomia de la primera crítica se conjugan dos registros que según la rigurosidad de la *Crítica de la razón práctica* no serían para nada compatibles: la libertad y la determinación. De una ley moral no podría decirse sin recaer en contradicciones que es un hecho, puesto que así se reduciría su absoluta validez a las condiciones fácticas de la situación.

La afirmación adorniana del momento absurdo en la realización de la acción apela a las condiciones culturales del contexto social en el que esta acción se ejecuta. En este sentido las teorías morales que hacen depender la libertad del sujeto de acción y habla son el resultado de las representaciones del bien común y de los proyectos de vida que la cultura capitalista imprime en los miembros de una sociedad. Estas representaciones, como la analizada en la filosofía kantiana, impiden la realización de una vida ética precisamente por el carácter represivo de su éxito. Pues para satisfacer la exigencia auto-impuesta de reconstruir los elementos que garantizan la ejecución lograda de la praxis dejan de lado las consecuencias que tiene esa fundamentación para el individuo.

Ahora bien, el momento absurdo en la realización de la acción no necesariamente conduce a la inversión de las intenciones que le dieron origen en su contrario, produciendo consecuencias injustas de una práctica que se pretendía moralmente buena. Por el contrario, al mismo tiempo, la absurdidad se encuentra presente en toda práctica moral. En este sentido, se la entiende como un elemento estructural de la acción moral, sin el cual ésta no sería posible. La fría evaluación racional de las consecuencias derivadas de nuestras acciones enturbiaría la posibilidad de actuar moralmente en situaciones en las cuales se nos exige decidir de forma inmediata. Allí entonces el momento absurdo de la práctica moral no aparece como neutralizante de su logro sino, por el contrario, como su fundamento oscuro. Es precisamente así, opaco, en la medida en que no se hace posible reconstruir una filosofía moral fundamentada sobre estas bases. Evidentemente esta espesura al interior de la lógica de la acción moral no se lleva del todo bien con la lógica auto-assertiva del yo práctico presupuesto en *La crítica de la razón práctica*. La absurdidad de la acción supone un carácter ambiguo, del cual resulta imposible limitar su fuerza a una de sus posibilidades. A esto se refiere Adorno cuando afirma en *Dialéctica negativa* que: “la socialización totalitaria incuba objetivamente su opuesto, sin que hasta hoy haya sido posible decir si se

trata de la catástrofe o de la liberación”. Esto coloca a la crítica de la filosofía moral en una posición de debilidad evidente, puesto que la falibilidad que marca a su objeto se transmite a sus potenciales de comprensión y fundamentación. La crítica de la moralidad abstracta y de la filosofía que la justifica participa, ella también, del contexto social de ofuscación.

IV

Pero volvamos a la crítica de la filosofía moral abstracta. Observamos que uno de los rasgos más problemáticos que reconoce esta crítica es el marcado carácter formalista de sus argumentos. Traducido en términos de las normas jurídicas, la impugnación del formalismo sostiene que su influjo en los sistemas legales corta todo lo específico en los seres humanos tratándolos como si fueran meras partes de un contrato impersonal: “El sistema de conceptos autoproducidos, que la jurisprudencia madura antepone al proceso vital de la sociedad, se decide de antemano, mediante la subsunción de todo lo individual bajo la categoría, por el orden que el sistema clasificatorio imita”. El derecho aparece entonces como “instancia social de control” que traduce en la práctica los teoremas kantianos en el orden discursivo de la filosofía moral: “En él se convierte en norma el principio formal de equivalencia, mide a todos por la misma vara. Tal igualdad, en la que desaparecen las diferencias, ayuda en secreto a encubrir la desigualdad.”

Pues en nuestro mundo cada categoría concebida en aislamiento conduce inevitablemente a la violencia y a la injusticia. En este contexto, Adorno revisa el uso aristotélico del término equidad (*epieikeia*). En *Ética a Nicómaco* la equidad habla en lugar de la justicia, “como una rectificación de la justicia legal” (1137b). En la búsqueda de Aristóteles, el uso de esta categoría aparece como un intento admirable de incorporar las distinciones naturales inconmensurables entre existentes en el orden racional sin hacer explotar los límites de ese orden.

Sin embargo, del reconocimiento del carácter violento de las normas jurídicas Adorno no extrae consecuencias concluyentes. Por el contrario, al mismo tiempo en que reconoce una ambigüedad al interior del, por decirlo así, contenido de la acción (el así llamado momento absurdo), también es posible reconocer esta ambivalencia al interior de la forma, es decir en el seno mismo de la ley. En esta línea de argumentación, metacrítica, Adorno recupera del formalismo kantiano la incorporación del reconocimiento de la

igualdad burguesa de todos los sujetos, no sólo ante la ley, el sistema legal, sino también incluso ante la ley moral. Luego de una experiencia como la del terror nacional-socialista, es decir, después de contemplar el mundo tal como aparece cuando este elemento de igualdad formal es eliminado a favor de valores sustantivos específicos que son afirmados *a priori*, el valor humano en este concepto de lo formal se vuelve indiscutible e insoslayable. Adorno encuentra en la misma estructura abstracta de los sistemas legales, ahora, la posibilidad de garantizar el derecho, tan básico aunque tantas veces amenazado, a la propia vida. Cuando desaparecen las distinciones del objeto, cuando los seres humanos son reducidos a la definición abstracta del “ser humano”, a la exclusión de sus características específicas, esto provee a los sujetos de una medida de protección y justicia.

Lo que Adorno busca combatir es, evidentemente, que el giro a lo concreto y a lo material no se vuelva, en el uso de sus términos, un arma para sabotear a la razón. Dado que el mundo está organizado de acuerdo con el principio del intercambio, el principio de la igualdad, se puede sostener que es un mundo gobernado por reglas abstractas. En un sistema abstracto toda pretensión de distinción concreta siempre, necesariamente, deviene una injusticia para los seres humanos concretos. Toda pretensión de una ética de valores materiales siempre ya es un retorno a ideas ancladas en el privilegio. Por lo tanto, la distinción entre la idea de igualdad ante la ley y la distinción fascista de acuerdo a diferencias *a priori* que supuestamente existirían entre las personas desde siempre y para siempre, es crucial.

V

Intentemos reconstruir para finalizar algunas de las determinaciones que hemos subrayado en el modo en que Adorno propone pensar los dilemas de la moralidad en el mundo contemporáneo. Al entender a su objeto, la moralidad, como internamente desgarrado en una serie de contradicciones de las cuales resulta difícil encontrar una pronta resolución, la forma de su comprensión se ve obligada a pensar *desde* esas tensiones. Esto pudimos observarlo en dos sentidos: por un lado, en la falibilidad de la crítica para dar cuenta de garantías de una acción moralmente buena a partir del reconocimiento del momento absurdo de toda acción. Por el otro, como hemos podido observar con los argumentos metacríticos de Adorno, a partir del reconocimiento situado de toda crítica,

también el de la moralidad, en un momento histórico determinado. A propósito de esto, dice Adorno en sus lecciones sobre la historia y la libertad: “La conciencia moral sólo comienza en el punto en que la certeza ya no es auto-evidente”. En este sentido la auto-reflexión de las categorías morales coloca al sujeto en una posición modesta, prudente.

La crítica del universalismo moral que fundamenta a su objeto en una idea abstracta de igualdad descubre las consecuencias represivas para los individuos de las normas morales y jurídicas. A su vez, la intervención de Adorno se separa de las críticas más radicales del universalismo moral, como la formulada por Nietzsche. Esta distancia no se produce por la elucidación de las consecuencias de la moral para el individuo, en donde ambos coinciden, sino por las consecuencias que se extraen de esta elucidación. La preocupación de Adorno consiste en preservar los potenciales de justicia contenidos en las ideas burguesas del universalismo moral, aunque a condición de su transformación interna fruto de una convivencia con aquellas instancias que según su fundamentación formal-abstracta aparecían como externas. La crítica de la moralidad abstracta desde una perspectiva exterior no conduce a Adorno a una disolución de la moral. Aun cuando se discuta de que ésta sea la situación resultante de la impugnación genealógica, si se toman en cuenta las virtudes que Nietzsche recupera para una ética individual que deje de lado las fuerzas reactivas que gobernaron la así llamada moral de los esclavos, éstas, como la nobleza, la libertad real y la generosidad, contienen un potencial de eficacia sólo en la vida privada de los individuos.

Por el contrario, para Adorno: “La libertad presupone la libertad de todos y no puede ser pensada en ausencia de la libertad social”. Como resultado de esto, se avizora una matriz filosófica en la cual lo moral reclama por lo político y viceversa: “La cuestión de la vida buena es la cuestión por la forma justa de organizar el mundo, es decir, por la correcta forma política”.