

Sobre la “moral desarrollada” en Adorno, una convergencia entre razón y pasión. Los casos de Eichmann y Eatherly

On Adorno's “developed morality”, a convergence of reason and passion. The cases of Eichmann and Eatherly

Sheila López-Pérez*

* Universidad Isabel I, España
sheila.lopez@ui1.es
ORCID: 0000-0003-4198-6884

Resumen

El presente texto muestra el concepto de “moral” en Theodor W. Adorno como una mezcla entre razón y pasión, tándem que, según el filósofo alemán, no ha de ser desvirtuado. Analizaremos la excesiva razón -apelando a la moral kantiana- y la excesiva pasión -aludiendo al emotivismo contemporáneo- como dos perversiones igual de perniciosas para el ser humano. Con el objetivo de rastrear las consecuencias de dichos desvíos morales, examinaremos dos casos ligados a la Segunda Guerra Mundial en los que la conciencia moral se descompensó hacia uno de los dos lados: el de Adolf Eichmann -hacia una racionalidad insensible- y el de Claude Eatherly -hacia un emotivismo irreflexivo-. Pondremos a prueba la hipótesis de que la moral podría ser aquello que experimentamos a expensas de las valoraciones de la sociedad. Por último, presentaremos las características del sujeto moral esbozado por Adorno y lo compararemos con sus propias reflexiones.

Palabras clave: Adorno, moral, razón, pasión, individuo



Received: 11/09/2024. Final version: 18/03/2025

eISSN 0719-4242 – © 2025 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License



CC BY-NC-ND

Sheila López-Pérez

Abstract

This text shows the concept of “morality” in Adorno as a mixture between reason and passion, a tandem that, according to the German, should not be distorted. We will analyze excessive reason -appealing to Kantian morality- and excessive passion -alluding to contemporary emotivism- as two perversions equally pernicious for human beings. With the aim of tracing the consequences of these moral deviations, we will examine two cases in which this decompensated towards one of the two sides: that of Adolf Eichmann -towards an insensitive rationality- and that of Claude Eatherly -towards a thoughtless emotivism-. We will test the hypothesis that morality could be what we experience at the expense of society's evaluations. Finally, we will present the characteristics of the moral subject outlined by Adorno and compare it with his own reflections.

Keywords: Adorno, morality, reason, passion, individual

1. Introducción

Cuando nos encontramos ante un autor tan complejo como oscuro, sólo su reconocida fama nos puede otorgar las fuerzas para resistir el impulso de retirarnos de su lectura. A través de esa reconocida fama, precisamente, nos vemos empujados a aguardar una revelación que nos ha sido prometida y que, en el caso de Theodor W. Adorno, aparece a partir de la primera mutación que nos provoca su obra. En Adorno vislumbramos una actitud analítica y distinguida que, paradójicamente, surge de la pasión por la claridad y la lucidez; un conceptualismo culto y una tensión verbal característicos de un pensamiento que quiere plasmar irremediabilmente aquello de lo que habla. Igual que en el boxeo o en la esgrima, hay en la crítica una distancia óptima entre el comentador y lo comentado. Más cerca, el comentario no describe ni analiza, sino que aparece como una réplica, infección o excrecencia de lo comentado; más lejos, pronto se convierte en puro pretexto para la enunciación de las propias ideas.

Ante el lector, Adorno no apela a la comunión ni a la síntesis -nada más lejos de Adorno que la apelación a la síntesis-, sino a la crítica y la diferencia. Distante y analítico, apasionado y contenido a la vez, Adorno reclama persistencia en el camino, no adhesión a lo andado. No por azar el alemán eligió el aforismo como forma expresiva: su voluntad asistemática iba unida a la convicción de que lo universal se realizaba sólo en lo particular. Él creía que ofrecer a los lectores no menos de lo que están capacitados para recibir es una “cortesía”, tal y como lo expresó con relación a Proust: “Es una cortesía de Proust ahorrarle al lector la confusión de creerse más inteligente que el autor” (Adorno 2013, p. 54). La cortesía, para Adorno, es



una relación de intercambio que no se reduce al mero canje de equivalentes -propio de la sociedad capitalista-, sino que es un intercambio de lo inintercambiable. Por eso de ella emerge siempre un plus. El plus que nos ofrece Adorno. Este plus no es cuantitativo sino cualitativo, diferencial, el único que puede dar una individualidad verdadera.

A lo largo del presente trabajo veremos, de la mano de Adorno, el incesante peregrinar de una moral desventurada en un mundo falso, injusto y lleno de contradicciones (Lucas Prestifilippo 2019, p. 22). La tesis principal del trabajo es que la desvirtuación de dicha moral radica en su encierro en la pura razón o la pura pasión. Trataremos de mostrar cómo Adorno apeló a la convergencia entre razón y pasión para que la moral pudiera cumplir su misión en sociedad: la redención de las injusticias pasadas en los actos presentes. Con vistas a ello, presentaremos dos casos que encarnan la caída en la barbarie de la razón escindida: el caso de Adolf Eichmann -pura racionalidad- y el caso de Claude Eatherly -pura pasión-. Tras ello, esbozaremos los rasgos del sujeto moral postulado por Adorno.

Antes de proseguir, debemos reiterar que las ideas del alemán no buscan una aceptación resignada ni un intento de conversión; antes bien, asumen el desgarramiento de la moral como dignidad y lo exigen, asimismo, como deber de utopía. Si algo ha de ser superado en la época del capitalismo contemporáneo es la debilidad de la moral individual; una debilidad que no reside en su escisión de lo universal, sino en la tentación de repararla con una identificación demasiado apresurada.

2. Razón y pasión

Cabría pensar que escasamente puede inspirar simpatía una obra que no manifiesta pasión alguna. Sin embargo, tal y como trataremos de mostrar a lo largo de este trabajo, el pensamiento de Adorno es esencialmente apasionado. Sólo una conciencia exacerbada es capaz de sublimar la eclosión entre sentimiento y razón. Nuestro filósofo la posee: una conciencia “de” y “contra” su pasión, en retroalimentación con su pensamiento.

Para muchos sigue siendo cuestionable, a día de hoy, la coexistencia entre razón y pasión. Adorno erige este tándem como producto de la reflexión sobre un estrato más profundo, el estrato de la conciencia. Dicha conciencia está integrada por la razón y la pasión a modo de componentes inseparables, y si se logra un buen equilibrio entre ellas se será capaz de desarrollar la *inteligencia*:

La inteligencia es una categoría moral. La separación de sentimiento y entendimiento, que permite al imbécil hablar libre y buenamente, hipostasia la escisión históricamente

Sheila López-Pérez

consumada del hombre en sus funciones. En el elogio de la sencillez se trasluce la preocupación por que lo separado no vuelva a encontrarse y altere la deformidad (...) Más le convendría a la filosofía buscar en la contraposición de entendimiento y sentimiento la unidad de ambos: una unidad moral (Adorno 2013, p. 205)

Adorno defiende que la moral no puede escindirse de las emociones humanas, pero tampoco puede abandonarse a ellas sin mediación racional. Esto resuena con la siguiente afirmación en *Problemas de filosofía moral*: “La moralidad no es algo que pueda deducirse de normas o reglas, sino algo que se desarrolla en el ejercicio mismo de la reflexión crítica, que incluye tanto la razón como el sentimiento” (Adorno 2007, p. 37). Esta integración de razón y pasión compone la propuesta de Adorno para una moral que no caiga en la racionalización fría ni en el emotivismo descontrolado.

Debemos tener en cuenta que, para Adorno, la razón no es inmediatamente inteligencia, sino que la genera por su propia naturaleza reflexiva: el sujeto hace conscientes los ingredientes pasionales que le impulsan a través de la razón, pues él mismo es sentimiento más racionalidad. Esto quiere decir que el sentimiento le vertebra en la misma medida que la razón y, por lo tanto, ambos son ingredientes que pueden ser analizados, modelados y gobernados. Esta es la convicción que preside la labor teórica del alemán. En efecto, podemos contemplar su filosofía como un esfuerzo por reconciliar pasión y razón: la unión de ambas constituye su postulado central. Recordemos que, según los estudios de Adorno acerca del totalitarismo (Adorno 1998a; 2006), sólo porque la pasión nutre al pensamiento ha sido posible la recaída en la irracionalidad y la barbarie.

La recaída en la barbarie pasa por la pasión sin mediación, pero también por la razón sin mediación. En este sentido podemos ver que el auge de la “racionalidad” a partir de la Ilustración alejó, contra todo pronóstico, la perseguida *racionalización* de la sociedad. Una racionalización que, atendiendo a las exigencias de los teóricos de Frankfurt, nunca es -sólo- razón instrumental, sino que es razón instrumental al servicio de las necesidades humanas. Y las necesidades humanas son inevitablemente emotivas a la par que intelectuales. En la integración de pasión y razón se encuentran las posibilidades de realización de dicha racionalización:

La suposición de que la decadencia de las emociones debida a la creciente objetividad beneficia al pensamiento o que simplemente deja a este indiferente, es ella misma una expresión del proceso de embotamiento (...). Dado que las más distantes objetivaciones del pensamiento se nutren de los instintos, este destruye con ellos la condición de sí mismo. ¿No es la memoria inseparable del amor, que desea conservar lo que en sí es pasajero? (Adorno 2013, p. 127)

La moral propugnada por Adorno no ha de verse como un *thélos*, sino como un propósito sin garantías cuya única arma es la conciencia desgarrada de un mundo irracional y apasional.



Un mundo mecanizado. Esta conciencia desgarrada representa la síntesis de sentimiento y pensamiento, productos de la inmersión y la distancia. Debido a ello, en Adorno la filosofía es, necesita ser, teoría; y por ello, es sobre todo ejercicio. Justamente porque teorizar es ejercitarse, está presente el elemento pasional en el ejercicio del pensamiento. Un ejercicio que se opone a la departamentalización de la conciencia: “La departamentalización del espíritu es un medio para deshacerse de él ahí donde no viene *ex officio* establecida su función” (Adorno 2013, p. 25).

El sentimiento no tiene recorrido sin la mediación comprensiva del pensamiento y, justamente en esta mediación, se produce la “liquidación del yo” (Adorno 2004, p. 387). Pero su liquidación no constituye un síntoma de debilidad, ya que lo que se liquida es un yo falsamente autónomo que da paso a un yo heterónimo y permeable. Un yo sensible. Para permear se necesita un yo fuerte, un yo con capacidad para sublimar lo que le atraviesa. La autonomía individual no puede prescindir de lo exterior, lo que convierte a la autonomía en heteronomía orgullosa de su propia permeabilidad no arbitraria, una permeabilidad que sólo puede ser aprovechada a través de la reflexión.

La conjunción de razón y pasión que propone Adorno encuentra un eco directo en su *Minima moralia*, cuando afirma: “El amor, por ejemplo, solo podría resistir si fuera capaz de reflexionar sobre sí mismo y convertirse en algo racional sin por ello despojarse de su contenido pasional” (Adorno 2013, p. 158). Esta idea subraya cómo la moral adorniana busca reconciliar lo emocional y lo racional, una síntesis que impide tanto la instrumentalización fría de la razón como el sentimentalismo vacío.

Recordemos que el pensamiento es instinto sublimado, y la pasión, racionalidad humanizada. La pasión nos permite comprender, mientras que la razón rastrea, analiza y fragua lo que estamos comprendiendo. R. L. Stevenson decía que nuestras actitudes morales no son cerradas ni clausuradas debido a que no sólo queremos influir sino que, de alguna manera, estamos abiertos y dispuestos a ser influidos (Stevenson 2023, p. 84). Adorno no sólo estaba de acuerdo con esta idea, sino que iba más allá. Para que la conciencia se moralice, es exigencia que sea heterónoma, sensible y completamente circunstancial. Volveremos sobre esto más adelante.

3. La moral adorniana como una moral de la situación concreta

Adorno criticaba filosofías morales como la kantiana por su rigidez y abstracción, características que, paradójicamente, la hacían insensible a los horrores del pasado. Esta meditación resuena en reflexiones recogidas en su *Minima moralia*, tales como: “Quien no quiera

hablar de lo particular, tampoco debería hablar de lo general” (Adorno 2013, p. 99). La moral, como indica Adorno en esta obra, debe enraizarse en lo concreto y lo histórico, ya que el universalismo abstracto puede terminar justificando el sufrimiento si este encaja dentro de una lógica supuestamente racional.

Esta crítica puede verse complementada con el pasaje “Juliette o ilustración y moral”, dentro de *Dialéctica de la Ilustración*, donde Adorno y Horkheimer examinan cómo la Ilustración, en su afán por dominar la naturaleza, termina traicionando sus ideales emancipadores y abriendo la puerta al sadismo racionalizado que encarna Juliette. La moral kantiana, en su pureza y radicalidad conceptual, puede verse como parte de este proceso, al exigir un universalismo que ignora las particularidades históricas y emocionales de los actos humanos.

El rechazo de Kant a considerar las circunstancias concretas a la hora de actuar, así como su negativa a justificar una mentira que podría salvar una vida, resuena en el análisis de Adorno y Horkheimer sobre la instrumentalización del pensamiento moral: “La razón ilustrada, en su forma más pura, no libera; domestica y somete, incluso bajo los ideales más sublimes” (Adorno, Horkheimer 1998, p. 103). En este sentido, la moral kantiana podría desembocar en esa “razón sin mediación” que los autores advierten como un peligro que transforma la ética en un mecanismo deshumanizante.

Lo que según Adorno le falta a una filosofía moral como la de Kant es una razón capaz de nutrirse de la experiencia. Una razón que tenga memoria para aprender de los errores, para reclamar la reparación de las injusticias pendientes, para no olvidar a los damnificados. Porque tan sólo una razón que se alimente del pasado podrá alumbrar un futuro que no sea la mera repetición de lo ya sucedido.

Decía José Saramago que “somos la memoria que tenemos y la responsabilidad que asumimos. Sin memoria no existimos y sin responsabilidad quizá no merezcamos existir” (Saramago 1994, p. 157). Por todo ello, en su obra de madurez *Dialéctica Negativa*, Adorno transformó el imperativo categórico de Kant en un imperativo de la memoria: “Hitler ha impuesto a los seres humanos un nuevo imperativo categórico para su actual estado de ausencia de libertad: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante” (Adorno 1984, p. 365). Este imperativo no nos incita a perseguir un bien ideal, sino a resistirnos a un mal real, a un mal que ya ha tenido lugar y que es denominado por Adorno con dos nombres particulares: Hitler y Auschwitz. La moral, por tanto, se expresa como un decir no al mal, y esto se postula como el imperativo categórico de la moral adorniana con el que analizaremos los casos de Eichmann y Eatherly.

El imperativo moral adorniano no se afirma como un imperativo universal, tal y como lo hacía el kantiano, sino que se formula a partir de unos hechos concretos, que han sucedido

en un lugar y un tiempo particulares. Parece que sólo interpela a unas personas determinadas, personas que tienen una relación de proximidad con esos hechos. Sin embargo, este imperativo cuyo contenido es particular logra alzarse con una pretensión de universalidad al advertirnos de que lo sucedido una vez podría repetirse. Cualquier lugar y cualquier tiempo están amenazados por la posibilidad de la repetición, y es ese peligro de la repetición del mal lo que hace que el imperativo, a pesar de hablar de un hecho particular, le hable a toda la humanidad.

El imperativo moral adorniano no es una fórmula eterna, intemporal, como quería serlo la kantiana, sino que nos habla de la historia, de la relación entre el pasado y el futuro. De hecho, nos amenaza con la posibilidad de que no haya futuro y nos exige a nosotros que seamos capaces de abrirlo, de liberarlo de la repetición del mal. Una repetición que sin comprensión es más que probable, aunque su comprensión total nos esté vedada:

Hay algo en la realidad que es reacio al conocimiento racional. Y es que a esta forma de conocer le es extraño el sufrimiento porque cree poderlo determinar subsumiéndolo, cree tener medios para suavizarlo. Lo que apenas puede es expresarlo por propia experiencia: eso sería irracional. El sufrimiento, cuando se convierte en concepto, queda mudo y estéril: esto puede observarse en Alemania después de Hitler. En una época de horrores incomprensibles, quizás sólo el arte pueda dar satisfacción (Adorno 1998a, p. 63)

En contra de lo que Kant creía, el individuo que orienta su acción por principios morales absolutamente rígidos puede incurrir en formas de extrema injusticia, si la realización de esos principios se impone avasalladoramente sobre los concretos intereses de los otros. Las certidumbres morales inflexibles no son el rasgo de la buena voluntad, sino que caracterizan más bien a una subjetividad endurecida e implacable. Una subjetividad extremadamente racionalizada. Frente a la conciencia moral kantiana, Adorno anticipa los rasgos de una auto-comprensión moral del individuo que incorpora las necesidades e intereses de los demás, en aras de proteger la humanidad de los seres humanos. En este sentido, la moral adorniana se distancia del imperativo categórico kantiano al considerar que este no es capaz de responder a la complejidad de las situaciones humanas específicas.

En *Problemas de filosofía moral*, Adorno reafirma la idea de que las decisiones morales no pueden basarse en principios universales abstractos, sino que deben responder a las circunstancias concretas de cada situación. Esto se relaciona con su crítica a la rigidez kantiana: “No puede haber normas morales universales que puedan aplicarse a cualquier situación sin mediación alguna. La moralidad verdadera exige una sensibilidad a lo concreto, a lo particular” (Adorno 2007, p. 22).

No podemos ni debemos confiar en nuestras intuiciones “racionales” inmediatas, dirá Adorno, puesto que la determinación inequívoca de lo correcto podría no ser más que el reflejo interiorizado de los imperativos funcionales de la sociedad. “No existe algo así como la seguridad o la obiedad moral, la autocerteza moral inmediata (...) Suponer que alguna vez pudiera saberse sin lugar a dudas y de un modo aproblemático qué es lo bueno, eso mismo es ya, podría decirse, el principio del mal” (Adorno 2019, pp. 265-265).

Dado que todos tenemos alguna intuición de la distinción entre lo correcto y lo incorrecto, Kant no se equivocaba al hacer de la conciencia moral un *factum*. Pero Kant no podía saber lo que Freud descubriría más tarde, y es que ese *factum* no es puramente racional, sino que tiene a su vez un origen empírico en los procesos de socialización del individuo. “Precisamente en su individuación refleja el individuo la ley social implícita de la sin embargo bien conducida explotación” (Adorno 2013, p. 154). La conciencia moral es simplemente el resultado de la interiorización de imperativos sociales. Y si es tan ajena a una razón pura como a las pasiones puras, si la conciencia moral es en esencia permeabilidad y maleabilidad, entonces puede y debe malearse hasta incorporar en ella aquello que denominaremos bueno en los subsiguientes apartados: la dignidad del otro.

Las “evidencias” de la conciencia moral no pueden seguir teniendo la última palabra después de haber quedado desenmascaradas como el reflejo interiorizado de los imperativos funcionalmente necesarios para la autorreproducción del sistema capitalista. Lejos de toda evidencia, la moral es esencialmente inevidente: “La evidencia moral proporciona una guarida al atraso oscurantista y a la represión” (Adorno 1984, p. 241). Debido a ello, cumplir las normas morales sin mediación de una reflexión subjetiva en guardia ante la falsa coherencia de la exterioridad es realizar imperativos sociales impuestos (López de Lizaga 2011, p. 193).

Es conocido el escrito *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, en el que Kant sostiene que la ley moral prohíbe mentir incluso en la circunstancia de que, por medio de una mentira, pudiéramos salvar la vida de una persona inocente. Al argumentar de este modo, Kant muestra una admirable coherencia con el enfoque general de su filosofía moral, pero también revela una notable insensibilidad para las circunstancias particulares en las que tiene lugar la decisión moral y, por tanto, una notable ceguera de los componentes de una situación. Kant no estaba dispuesto a admitir que las circunstancias pueden contribuir a determinar el valor moral de una acción. Pero probablemente en esto se equivocaba y, por eso, la ética de Kant es incapaz de mediar la abstracta universalidad de las leyes morales con las circunstancias particulares de la acción. A consecuencia de esta falta de sensibilidad para las circunstancias concretas, Kant estaba dispuesto a aceptar la paradoja de que la ley moral se impusiera despoticamente incluso sobre los legítimos intereses de aquellos cuya integridad debería proteger, como muestra el escrito más arriba mentado.

Esa indiferencia respecto a los demás, esa “racionalidad” exacerbada exenta de afectividad y pasión, se sustituyen en Adorno por una sensibilidad ilustrada y por un intelecto sensibilizado. Adorno nos demanda expandir nuestros sentimientos de simpatía, nacidos del sufrimiento propio y ajeno, en el convencimiento de que sólo aumentando nuestra capacidad de sentir con los otros podremos ser morales. La indulgencia y la tolerancia se postulan como la priorización de lo humano respecto a lo abstracto, de lo concreto respecto a lo categórico, de lo necesario respecto a lo contingente. Entre sujetos ya no racionalmente endurecidos, actuar moralmente no consistiría en cumplir y exigir el estricto cumplimiento de normas morales inequívocas e inflexibles, sino más bien atender a lo que en cada situación determinada son las legítimas necesidades de los otros.

El alemán sugiere que la conciencia moral no se conciba como una instancia que transmite órdenes ciegas e inflexibles, extraídas por vía racional de un mundo suprasensible. Más bien, a la conciencia tendría que serle posible determinar lo que debemos hacer, que no es sino lo que debemos a los otros, sin que el deber se imponga sobre los legítimos intereses de aquellos que queremos proteger. “El hombre sufre y goza, precisamente, en virtud de su ‘ser moral’. El sentimiento de autoestima o la indignación moral son aspectos que no pueden ser desestimados a la hora del estudio de la conducta o de la personalidad humana” (Guisán 1986, p. 54). Por esta razón, para Adorno, “usar la humanidad como fin y nunca como medio” no significa someter las acciones a imperativos morales rígidos, sino más bien tener en cuenta en nuestras propias acciones los deseos e intereses de los individuos afectados por ellas.

El sujeto moral no sería el que reprimiese implacablemente sus propios instintos y oprimiese luego los intereses de los otros, en nombre de unas leyes morales extremadamente lejanas y racionales. Sería, antes bien, el sujeto que incorporase en su propia reflexión moral los intereses de los demás. Adorno contrapone así al kantianismo represivo una “figura solidaria de la conciencia moral, que lograría reconciliar lo universal y lo individual, los intereses del individuo y los de la colectividad” (Adorno 2019, p. 367). El puesto de la racionalidad en la ética y su convergencia con el papel no menos relevante y decisivo de las pasiones, emociones, deseos e intereses, es el núcleo subterráneo, la raíz profunda de la que surge el único pensamiento capaz de hacer frente a una realidad *demasiado humana*. Resaltar la necesidad de la filosofía moral de reconocer la unión inseparable razón-pasión como momentos distintos, aunque continuos, no escindidos, de las capacidades reflexivas del hombre es el propósito de Adorno. “La atomización se abre paso no solo entre los hombres, sino también dentro del individuo mismo, entre sus esferas vitales” (Adorno, 2013, 136). Es esta atomización la que el filósofo llama a contrarrestar.

C. H. Waddington bautizó al hombre como *the ethical animal* (Waddington 1974). El hombre es ético en cuanto que peculiarmente sintiente, esto es, con unos sentimientos peculiares

que consigue racionalizar, y en cuanto que es moral, es decir, más o menos libre y más o menos necesitado de sujetarse a normas elegidas y/o aceptadas. Precisamente a causa del carácter ético del hombre, un estudio exclusivamente científico sobre su naturaleza sería siempre incompleto. El hombre no es nunca algo acabado, sino un proyecto de ser, dicho con José Ortega y Gasset (2004, p. 57). Y dado que este proyecto no está determinado en su totalidad, puesto que existe un momento de decisión, es preciso que el hombre sepa a qué atenerse. Y como quiera que no existe un modelo único de moralidad y que la vida puede vivirse de múltiples maneras, le va mucho al hombre en ese acto decisorio o de compromiso por el cual opta por una acción u otra. Dado además que cada acto que ejecutamos engendra una serie de hábitos que configuran nuestra personalidad, de forma que una vez constituidos resulta muy difícil liberarnos de ellos, no es banal ni gratuito ninguno de nuestros gestos ni es banal ni gratuita ninguna de nuestras decisiones. Lo moral, dicho de una forma amplia y laxa, constituye todo aquello que nos convierte en seres diferenciables (Guisán 1986, p. 50). Los individuos de una misma cultura se diferencian entre sí porque han asumido en grado diverso las distintas normas prevalecientes en el grupo, o porque han sido capaces de oponerse a ellas. Esto será lo que veremos en el siguiente apartado con los casos de Eichmann y Eatherly.

Para terminar con lo que ahora nos ocupa, cabría decir que el objetivo de Adorno es poner de manifiesto la verdad que el quimérico emotivismo de la época contemporánea falsea: el carácter fuertemente emotivo y valorativo de los enunciados morales. Lo cual no implica que puedan, en sentido alguno, ser calificados de “irracionales”. Los impulsos pasionales nutren el conocimiento *siempre y cuando* tengan como objetivo el conocimiento mismo:

Una vez borrada la última huella emocional, solo resta del pensar la tautología absoluta. La razón pura de aquellos que se han desembarazado por completo de la capacidad de ‘representarse un objeto sin su presencia’, convergirá con la pura inconsciencia, con la imbecilidad en el sentido literal de la palabra, porque medido por el peregrino ideal realista del dato exento de emotividad, todo conocimiento resulta falso, y cierto solo aquello a lo que ni siquiera tiene ya aplicación la pregunta de si es cierto o falso (Adorno 2013, p. 128).

El carácter esencialmente emotivo de los enunciados éticos deriva precisamente de la carga racional que transportan. Esto significa que la emotividad peculiar de la ética no es explicable sino a causa de la fuerza moral con la que contamos al enunciar nuestro sistema de valores, cuando en su formulación disponemos de razones. El método racional se enriquece abriendo sus puertas a la aportación generosa de la emotividad. Y la emotividad de nuestros enunciados se redobla al saberse sustentada por razones. Si los individuos se mueven en alguna medida de acuerdo con criterios éticos no es a causa de que los enunciados éticos posean algún tipo de racionalidad de orden superior. Precisamente, puesto que los

términos éticos son emotivos en un sentido peculiar, es por lo que pueden movernos a actuar, y por lo que pueden influir en nosotros con mayor fuerza que enunciados racionalmente descriptivos. “La castración de la percepción mediante la instancia de control racional que le deniega toda anticipación deseosa, fuerza a esta inevitablemente al esquema de la repetición impotente de lo ya conocido” (Adorno 2013, p. 128).

4. Consecuencias de una moral escindida. Los casos de Eichmann y Eatherly

En este apartado analizaremos las consecuencias de una moral escindida a través de dos famosos nombres: Adolf Eichmann y Claude Eatherly. Mostraremos cómo el exceso de racionalidad en el primero y el exceso de pasión en el segundo desembocaron en dos conciencias viciadas con base en diferentes motivos. Rastreadremos la posibilidad de que la moral sea aquello que experimentamos *a expensas de* la valoración que la sociedad hace de nuestros actos. Finalmente expondremos la dureza teórica de Adorno respecto a ambos tipos de moral.

Adolf Eichmann fue un funcionario del régimen nazi durante la Segunda Guerra Mundial, uno de los principales organizadores del Holocausto y el responsable directo de los transportes de deportados a los campos de concentración de Polonia. En Jerusalén, Eichmann fue sometido a juicio. En su defensa alegó que todas sus acciones respondían a la obediencia a sus superiores, al imperativo categórico y al deber moral hacia su nación. Ni siquiera tras tener conocimiento de las repercusiones humanas que tuvo su obediencia al “imperativo categórico” pareció sentirse arrepentido por sus actos. Esto significa que, a pesar de lo que la sociedad le estaba diciendo –“lo has hecho mal”, “eres inhumano”, “te equivocaste”-, su moral parecía decirle otra cosa.

Claude Eatherly fue un oficial de las Fuerzas Aéreas del Ejército de los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial, y el piloto del avión de reconocimiento climático que apoyó el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima el 6 de agosto de 1945. Después del fin de la Segunda Guerra Mundial, Eatherly se sentía culpable por aquello en lo que había participado y se dedicó a cometer crímenes con el objetivo de declararse culpable del bombardeo, de que se le viera como un criminal y de liberarse de su cargo de conciencia. Eatherly ha pasado a la historia como la figura que encarna el arrepentimiento por aquella acción y la lucha posterior por que algo así no vuelva a repetirse. No le importaron las medallas ni la gloria concedida por su país a aquellos hombres que habían cumplido con su deber. A pesar de lo que la sociedad le estaba diciendo –“lo has hecho bien”, “eres un héroe”, “acertaste”-, su conciencia moral le decía otra cosa.

Estos dos casos muestran las diferentes consecuencias de una moral escindida. Por un lado, la de Eichmann, compuesta por una fría racionalidad ausente de empatía, la priorización del “deber” y la incapacidad de ver su labor volitiva en la barbarie total. Por el otro, la de Eatherly, repleta de una exacerbada sensibilidad que desembocó en la incapacidad de racionalizar unos hechos que, tal y como hicieron otros, podría haber despersonalizado fácilmente. En relación con el caso Eichmann, recordemos las palabras de Adorno más arriba mentadas: “Una vez borrada la última huella emocional, solo resta del pensar la tautología absoluta”. Lo que nos evita confiar ciegamente en los imperativos categóricos autorreferentes es que conocemos la existencia de lo abierto, de la paradoja, de la aporía que es la realidad. Conocemos que lo humano pertenece a esta categoría y que nada es tan “categorial” como su descripción imperativa. Todo esto está relacionado con las pasiones: son las pasiones las únicas capaces de “comprender” lo inconcluso, lo abierto, lo irresoluto e irresoluble. Una comprensión que le está vedada a la razón. Sin la mediación de las pasiones, aquellos imperativos acerca de la realidad que buscan fundamentación en su propia *completitud* serían asumidos irreflexivamente por la razón.

Las pasiones nos obligan a tener en cuenta a los otros, pero también a rechazar las leyes de la objetividad cuando la objetividad está atravesada por una falsa completitud. Este rechazo que las pasiones le podrían haber proporcionado a Eichmann fue vedado por una racionalidad tautológica: aquella que justificó en sus propias reglas lo que estaba haciendo. Debemos tener en cuenta que las conductas inmorales no están completamente determinadas por la historia interna de cada individuo, sino que muy a menudo obedecen a experiencias e imperativos sociales. Esto es lo que quiso señalar Hannah Arendt cuando afirmó que Eichmann no era ningún genio del mal (Arendt 2003). En otras palabras: lo que nos amenaza no son exclusivamente fantasmas internos, sino también, y especialmente, realidades externas.

Si nuestra única guía moral son los imperativos sociales, asumiremos la inmoralidad de una sociedad inmoral. Si solo tenemos en cuenta las reglas objetivas y no las necesidades concretas de los individuos, “la ausencia de toda moral objetivamente vinculante nos arrastra progresivamente a formas de conducta, lenguajes y valoraciones que para la medida de lo humano resultan bárbaras” (Adorno 2013, p. 31). Para Adorno, la asunción de la (i)racionalidad objetiva es producto de la incapacidad para discernir, lo que significa incapacidad de empaparse correctamente de lo que nos rodea. Una incapacidad que, de manera ilusoria, descarga a los sujetos de toda responsabilidad:

Lejos de ver en la prohibición de pensar algo hostil, lo que los aspirantes al cargo sienten es alivio. Como pensar les carga una responsabilidad subjetiva que les impide corresponder a su posición objetiva en el proceso de producción, renuncian a hacerlo, se encogen de hombros y se pasan al adversario. De la desgana de pensar resulta automáticamente la incapacidad de pensar (Adorno 2013, p. 129)

Esta idea es una extensión de la crítica adorniana al psicoanálisis, una ciencia que, según el alemán, intenta justificar el comportamiento de los individuos basándose en la somatización irreflexiva de sus experiencias pasadas. Las principales objeciones de Adorno al psicoanálisis denuncian su consideración del individuo como un objeto y la preponderancia concedida a la historicidad interna. Una historicidad que justificaría sus conductas y motivos. De ahí que “recurrir a la psicología para entender al prójimo es una desvergüenza; para explicar los propios motivos, un sentimentalismo” (Adorno, Horkheimer 1998, p. 292). Y esto porque la psicología, en opinión del alemán, trata a los sujetos como objetos y les arrebató su capacidad de elegir, esto es, su moralidad. Priva al sujeto de una libertad esencial, la cual siempre ha de manifestarse “como la diferencia que ha llegado a producirse entre él y los reflejos” (Adorno 1984, p. 217). En el caso de Eichmann esta premisa se cumple: los reflejos de su situación concreta -obedecer los mandatos nazis- y su actuación se unificaron. Crearon una síntesis autoexplicativa y autorreferencial. “Precisamente en su individuación refleja el individuo la ley social inexplicita de la sin embargo bien conducida explotación” (Adorno 2013, p. 154). La síntesis entre Eichmann y las reglas de la sociedad nazi no se diluyó ni cuando emergió otra sociedad que condenó sus actos. La moral de Eichmann quedó enclaustrada en las leyes objetivas del pasado.

Retomemos ahora el caso de Eatherly. Como adelantábamos, también él se “limitó a seguir órdenes”. No obstante, esto no le eximió de escuchar la censura de su moral. En el resto de su vida no dejó de imaginar el infierno que había ayudado a causar al obedecer aquellas órdenes, a pesar de la justificada necesidad a la que apelaban sus compatriotas. El precio que pagó fue una vida atormentada por la mala conciencia. Tal y como adelantábamos, durante años cometió delitos inexplicables desolado por la culpa, como robar en comercios sin llevarse el dinero. Lo que buscaba era reafirmar su culpabilidad y ser condenado. Intentó suicidarse en varias ocasiones y pasó por correccionales e instituciones mentales militares. Eatherly tenía fácil justificar racionalmente sus actos: “se trata de la única forma de terminar con la guerra”; “los japoneses están cometiendo masacres que hay que parar”; “es el mal menor”. A posteriori, podría haber relativizado lo ocurrido y concluir que, aunque se tratara de algo monstruoso, no tenía elección. Sin embargo, su instinto se lo impidió. No su racionalidad, sino su instinto. Este le comunicó que lo que le decía el mundo en que vivía estaba mal, por mucho que esto le beneficiara personalmente.

Esto nos plantea la siguiente cuestión: ¿pecó Eatherly de “excesiva pasión”? ¿De falta de racionalidad o de incapacidad para racionalizar? Podríamos apelar a las enseñanzas de Adorno para aventurar una posible interpretación de los actos de Eatherly:

También el conocimiento se detiene cuando su potencia objetivadora queda bajo el hechizo de los impulsos. Cuando los impulsos no están al mismo tiempo conservados en el pensamiento, que se zafa de tal hechizo, dejan de ser materia del conocimiento, y al

pensamiento, que mata a su padre, le sobreviene en venganza la estupidez (Adorno 2013, p. 127)

El alemán parece decirnos que pecar de sentimentalismo también nos aleja de la moralidad desarrollada, puesto que la instancia para relativizar las pasiones y que estas no nos carcoman -la razón- ha quedado desvirtuada. Recordemos que el individuo está atravesado por mediaciones que lo determinan y, dependiendo de qué mediaciones lo atraviesen y de qué manera las dome, desarrollará un carácter u otro. Así, “mediante esta disolución en el individuo de todo lo mediador, en virtud de lo cual pudo este ser un trozo del sujeto social, el individuo se empobrece, se embrutece y regresa al estado de mero objeto social” (Adorno 2013, p. 156). Esto quiere decir que un individuo repleto de emotivismo, o lo que es lo mismo, de emotivismo no mediado por la razón, se transforma en el mismo objeto social que el individuo fríamente racional. “La defensa de lo emotivo por parte de todo tipo de irracionalistas y devoradores de intelectuales es indigna” (Adorno 2013, p. 79).

La sociedad contemporánea, desde el auge de la cultura de masas, ha potenciado el emotivismo a expensas de la racionalidad apasionada o de la pasión racional. Todo ello en aras de privar a los individuos del órgano de análisis y relativización de lo pasional:

El impulso intelectual hacia abajo pierde su inhibición y sale a la luz toda la inmundicia que la cultura bárbara ha depositado en el individuo. (...) En la mayoría de los casos se racionaliza todavía como humanidad, como voluntad de buscar la comprensión de los otros hombres, como responsabilidad derivada del conocimiento del mundo. Pero el sacrificio de la autodisciplina intelectual resulta al que lo asume algo demasiado fácil para poder creerle y admitir que eso sea un sacrificio (Adorno 2013, p. 34)

La posición de Adorno es clara: quien renuncia al pensamiento racional se equipara con un animal. Y esto, lejos de honrarle o hacerle más humano, deshonra su responsabilidad moral para con los demás. “El individuo no puede disfrutar de otra moralidad que la absolutamente despreciada por la ética kantiana cuando a los animales les concede inclinación, pero no respeto: la de intentar vivir de modo que se pueda creer haber sido un buen animal” (Adorno 1984, p. 296). De todos es conocido, por sus críticas al jazz en *Filosofía de la nueva música* -obra centrada en Arnold Schoenberg e Igor Stravinsky que aborda, a su vez, algunas referencias críticas a la música popular, sobre todo la música jazz- (Adorno 2003, pp. 123-130) y en “Sobre el jazz”, en *Prismas: crítica cultural y sociedad* (Adorno 1962, pp. 119-132), el rechazo del alemán a toda impulsividad no sublimada. Sin la mediación del intelecto no hay nada que honrar ni en una obra artística ni en la praxis particular. El ser humano se mide por su complejidad, su autogobierno y su disciplina. Debido a ello, para el alemán “la desconfianza está justificada frente a lo despreocupado y espontáneo, frente a todo dejarse llevar que suponga docilidad ante la prepotencia de lo existente” (Adorno 2013, p. 30).

A partir de esto podríamos aventurar que, si al alemán le hubiesen pedido dar su punto de vista acerca de Eatherly, hay muchas probabilidades de que su exceso de sentimentalismo -que, también probablemente, el alemán habría vislumbrado como auto-exculpatorio- le hubiese llevado a desprestigiar su ser racional. Hubiese denunciado su auto-presentación como objeto de esas circunstancias de las que dice haber sido un instrumento pero ante las cuales no se opuso. Y hubiese sospechado de su incapacidad para analizar racionalmente los hechos tanto a priori como a posteriori, y sobre todo, su respuesta en sociedad -cometer delitos para auto-inculparse-. Así nos lo deja atisbar la siguiente consideración:

Quando se elogia a un hombre de edad avanzada diciendo que es un hombre de talante ecuánime, hay que suponer que su vida ha consistido en una serie de tropelías. La conciencia ancha se instaló en él como generosidad que todo lo perdona porque todo lo comprende demasiado bien. Entre la propia culpa y la de los demás se crea un *quid pro quo* que se resuelve en favor del que se ha llevado la mejor parte. Toda responsabilidad concreta desaparece en la representación abstracta de la injusticia universal (Adorno 2013, p. 29)

Esto nos lleva irremisiblemente al magistral final de la película *¿Vencedores o vencidos? El juicio de Nuremberg* (1961). En la película tiene transcurso el juicio a cuatro mandatarios nazis por sus crímenes antisemitas. Cada uno de los mandatarios ofrece una respuesta distinta a las acusaciones, que van desde la auto-exculpación explícita -“yo solo estaba siguiendo órdenes”- a la auto-inculpación sentimentalista -“soy culpable porque soy débil, ¡arréstennme!”-. Solo uno de ellos, interpretado por Burt Lancaster, emite un discurso que parece hacer converger la razón y la pasión. En él, argumenta que lo ocurrido no tuvo que pasar nunca y que ahora están obligados a pagar por su culpa. Al final de la película se le ve encerrado en su celda hablando con el magistrado que ha dirigido los juicios. En esa escena, Burt Lancaster se derrumba emotivamente y asegura al magistrado, alejándose de la racionalidad de su discurso, que él nunca quiso cometer aquellas atrocidades. A lo que el magistrado responde, en una sentencia que finaliza la película, que el horror nazi comenzó cuando él cometió la primera tropelía “sin importancia” contra los judíos.

En el final de esta película se puede atisbar aquello que Adorno denunció: el emotivismo auto-exculpatorio de aquel que asegura arrepentirse de la inmoralidad que cometió *pero que no se negó a cometer*. Este emotivismo a posteriori, dirá el alemán, no hace nada para cambiar el rumbo del mundo: “La visión subjetiva, aun críticamente aguzada contra sí misma, tiene algo de sentimental y anacrónico: algo de lamento por el curso del mundo. Que habría que rechazar no por lo que en este haya de bondad, sino porque el sujeto que se lamenta amenaza con anquilosarse en su modo de ser, cumpliendo así de nuevo la ley que rige el curso del mundo” (Adorno 2013, p.18).

A partir de los actos de Eichmann y Eatherly se puede postular lo siguiente, siguiendo el pensamiento de nuestro filósofo: todas las posibilidades de reconciliación con lo pasado serán siempre infructuosas. Por tratarse de posibilidades, no las hallaremos entre lo realizado pero tampoco entre lo realizable, puesto que no podemos reconciliarnos con el mal. Por lo tanto, debemos remontarnos al momento en que quedaron abortadas y salvar lo que de ellas nos sirve. Puesto que “no hay historia universal que guíe desde el salvaje al humanitario, pero sí de la honda a la superbomba” (Adorno 1984, p. 318), la historia universal tiene momentos concretos irresolubles que se postulan como deber moral. El deber de que Auschwitz -como campo de concentración, pero también como horror simbólico- no vuelva a ocurrir es el único imperativo extraíble de lo insalvable. Retroceder en busca de la posibilidad de salvación no del pasado sino del presente es un deber de la humanidad. “La verdad es inseparable de la ilusión de que alguna vez entre las figuras de la apariencia surja, inaparente, la salvación” (Adorno 2013, p. 127).

5. El sujeto moral

Para comprender las implicaciones del sujeto moral en Adorno, debemos aclarar que, en él, el concepto de crítica está intrínsecamente unido al de subjetividad. El contraste entre lo que las cosas son y lo que deberían ser corre a cargo de una reflexión subjetiva que sepa localizar dicha distancia. Así, en *Problemas de filosofía moral*, el alemán afirma: “El sujeto moral es aquel que no se contenta con aplicar normas generales, sino que reflexiona críticamente sobre sus propias acciones y su papel en el contexto histórico y social” (Adorno 2007, p. 45).

El sujeto, por su esencia crítica, no ha por tanto de dirigirse al *verum* -al estudio de las verdades objetivas y preexistentes- sino al *bonum* -a la persecución de lo bueno, de aquello que ha de ser plasmado en la realidad-. Y para lograr que se plasme algo que aún no existe, el sujeto debe imprimir en la realidad un plus, “debe restituirle más de lo que recibe de ella” (Adorno, Horkheimer 1998, p. 232). En consecuencia, los valores que ha de aportar el sujeto no son epistemológicos, sino éticos. En ellos pervive *aquello que no fue* como recuerdo que ha de ser enmendado: el a priori del presente nace de un a posteriori del pasado.

El concepto de sujeto moral en Adorno está profundamente marcado por su reflexión sobre la alienación y la pérdida de autenticidad en la modernidad. Así, en su *Minima moralia*, escribe: “La vida verdadera es la que ha sido ahogada por las exigencias de la supervivencia” (Adorno 2013, p. 21). Esto refuerza la idea de que el sujeto moral debe ser crítico y consciente dentro de las estructuras sociales que condicionan sus decisiones, buscando siempre actuar de manera que niegue las injusticias impuestas por el sistema.

Debemos tener en cuenta que, por lo general, el sujeto sólo puede actuar frente a la alternativa. Esto significa que está condicionado estructuralmente. Por consiguiente, se limita a responder a las situaciones en vez de crearlas; su libertad es creativa en cuanto que decide qué hacer ante la situación, pero reactiva en la medida en que nace de la propia situación. Debido a ello y tal y como avanzábamos, el sujeto es esencialmente heterónomo. Su heteronomía concreta -la formación del sujeto a partir de sus situaciones concretas- cristalizará en una génesis histórico-interna que le afectará en sus decisiones futuras. Por tanto, las decisiones tomadas ante alternativas cruciales tendrán un peso predominante en sus actuaciones subsiguientes. La heteronomía del sujeto emerge de un proceso interno impregnado a su vez de exterioridad. Si olvida lo ajeno, cae en la abstracción; si depende de ello, se pierde a sí mismo. La moral individual es, por tanto, “el lugar en que el espíritu pega un tirón de su propia cadena” (Adorno 1962, p. 12), siendo esta cadena la engarzada por la tendencia de la situación concreta y la moral, su resistencia a ella.

Nuestro autor, en cierto sentido, piensa que el individuo reproducirá a escala microcómica la historia de la humanidad si no logra desarrollar la inteligencia, esa convergencia delicada entre razón y pasión. Sin la inteligencia, el individuo seguirá ciegamente los patrones del proceso de constitución del sí mismo imperantes en sociedad. “Por su momento mimético pre-individual, todo temperamento vive de las inconscientes fuerzas colectivas que en él laten” (Adorno 2004, p. 84). No obstante, si lo que perseguimos no es el retorno -siempre mítico- a lo ya hecho, sino instaurar la libertad y la justicia a partir de las facultades reflexivas, quizá no debamos buscar la solución en un lugar diferente que el problema. Aunque desde una perspectiva histórica existe un divorcio entre la posibilidad y su realización, todavía se mantiene un conato de síntesis en la actividad reflexiva de los sujetos. Lo no realizado en la historia es recuperable solo en la medida en que se convierte en un plus que vivifica la praxis presente. Nuestro autor aboga por una praxis actualizada que se pone a prueba en la necesidad de su ejecución. Si bien la praxis actualizada que contiene el germen crítico no se legitima en un postulado ahistórico, sí lo hace en un postulado temporal. Cuando hablamos de la “necesidad de su ejecución” no nos remitimos a un acto ciego que no atiende a las circunstancias del momento concreto. Se trata más bien del impulso que la emotividad histórica imprime en la praxis presente. Razón y pasión se reclaman mutuamente.

A la luz de esta relación entre los actos morales y la historia no realizada, podemos matizar nuestra formulación anterior. Iniciábamos este apartado definiendo al sujeto de la crítica como el individuo que realiza lo no realizado en el proceso histórico. Ahora corroboramos que el individuo capaz de iniciar la crítica no se identifica con la individualidad burguesa, nacida para garantizar las prácticas de mercado. Lejos de ello, el individuo es praxis exclusivamente política, praxis moral. Praxis en tanto impulso, en la modalidad más radical que cabe imaginar: el individuo actúa a causa de su sufrimiento ante la injusticia. El momento moral

se manifiesta menos como reactivación de la historia que como pasión ante lo sucedido en la historia.

Recordemos que las principales características del sujeto kantiano y del freudiano eran la autonomía y la identidad. Pues bien, Adorno propone la diferencia y la heteronomía como determinaciones básicas de la subjetividad moral. El sujeto moral deberá ser un yo sin ipseidad, porque toda ipseidad es la imposición de una exterioridad que ha plasmado en nosotros unos rasgos falsamente identitarios, definidos y definitorios. “No es que el yo esté meramente engranado con la sociedad, sino que le debe a esta literalmente su existencia. Todo su contenido viene de ella o, concretamente, de las relaciones objetivas” (Adorno 2013, p. 160). La heteronomía significa la capacidad de ser afectado por los objetos, una particularidad que las teorías tradicionales han solido rechazar por un motivo: la heteronomía provoca sufrimiento en el individuo, pero un sufrimiento emancipador, un sufrimiento que le permite mutar. Estas teorías, casi en su completitud, han querido poseer el monopolio tanto de provocar sufrimiento como de contravenir la mutación. Y aunque ser afectados por un mundo irracional e inmoral nos deforma también a nosotros, no podemos olvidar que lo “cosificado y ajeno (es) también la figura deformada de lo que habría que amar” (Adorno 1984, p. 192). Este amor nos hace concebir con pasión una alteridad no coactiva, una sociedad humanizada.

Amor (por lo que no es) y sufrimiento (por lo que es) son las formas que reviste la subjetividad moral en Adorno. El sufrimiento viene ocasionado por lo dado; el amor es impulso que vivifica la relación con lo posible. La heteronomía del sujeto amoroso no comporta una sumisión o total permeación de lo fáctico, sino que “quiere decir capacidad de percibir en las cosas más de lo que son” (Adorno 2004, p. 215). Más que ser modelado por las cosas, el sujeto heterónimo es modelado a medida que percibe en las cosas lo que él mismo pone en ellas. Kant resuena vívidamente en esta idea adorniana. Si la heteronomía se refiere a la permeabilidad, resulta imposible predicarla de una autonomía subjetiva: “La autenticidad contemporánea no es otra cosa que el obstinado y altanero encasillarse en la forma monadológica que la opresión social imprime al hombre” (Adorno, 2013, 160). Con este rechazo a lo monadológico podemos perfilar el concepto de “yo sin ipseidad”. Gracias a su mutante heteronomía, el individuo es lo no intercambiable, lo irrepetible. Solo las autonomías son intercambiables, en base a su ipseidad. El individuo heterónimo, por último, rehúye la repetición de leyes históricas propias del individuo tradicional/autónomo, y busca recuperar las posibilidades perdidas por las que se ha dejado afectar.

Cuando el sujeto repite en sí mismo el proceso macro-cósmico, cuando está inmerso en la necesidad de las leyes históricas, su fantasía no elabora esquemas utópicos, sino imágenes configuradas en base a experiencias empíricas pasadas. En vez de aproximarse, se aleja de lo diferente, de la utopía, pues esta se niega a la imperiosidad de la historia. “Incluso en el caso

de que su fantasía fuera capaz de imaginárselo todo de un modo radicalmente distinto, esta seguiría de todos modos encadenada a su sujeto y a su situación actual como estático punto de referencia; esto bastaría para estropearlo todo” (Adorno 1984, p. 350).

Para dar cierre a este apartado, cabría resumir que lo “moral” en sentido adorniano es llanamente lo que hacemos con el factor de indeterminación que constituye toda alternativa. Un factor que nos lleva a individuarnos a través de nuestra elección. Si aceptamos esta definición de moral, podríamos extraer de ella que los actos de Eichmann y Eatherly fueron igualmente inmorales al no oponerse a una objetividad injusta. Y el hecho de que este conocimiento angustiase tardíamente a uno de ellos no elimina, como no eliminó el emotivismo a posteriori de Burt Lancaster, su huella de inmoralidad.

6. Conclusiones

Sería difícil digerir un artículo cuyo aparente final es la inmisericordia con lo que cada uno ha hecho en su pasado. Afortunadamente para nosotros, sabemos que Adorno era dado a la paradoja: denunciaba de la manera más inclemente en algunas de sus páginas lo que en las siguientes condonaba con una comprensión inauditamente empática. Así las cosas, cabe rescatar algunas de sus consideraciones más indulgentes para quitarnos la aridez del último párrafo: “La intimidad entre las personas es indulgencia, tolerancia, reducto de las singularidades personales” (Adorno 2013, p. 36); “La belleza que aún florece bajo el horror es puro sarcasmo y encierra fealdad. Pero, aun así, su efímera figura tiene su parte en la evitación del horror futuro” (Adorno 2013, p. 126); “Concibo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor” (Adorno, 2013, 108); “La salvación de lo bello, aun en el embotamiento o la indiferencia, parece así más noble que la tenaz persistencia en la crítica y la especificación, que en verdad muestra una mayor inclinación por las ordenanzas de la vida” (Adorno 2013, p. 82).

Sabemos que los temas que abordó Adorno no son otros que los que han preocupado a todos los pensadores a lo largo de la historia: la moral, la felicidad, el conocimiento, el sufrimiento, la libertad, la injusticia, la belleza. Temas que, por no ser aprehensibles, deben ser sobrevolados para poder empaparnos de ellos: “El pensamiento debe apuntar más allá de su objeto, en virtud de que no llega a él por completo” (Adorno 2013, p. 133). En aras de alcanzar la profundidad de aquello de lo que hablaba, Adorno era dado a hacer uso de las exageraciones, pues como él mismo decía, solo se puede describir algo a través de sus exageraciones (Adorno 2013, p. 54). Y esto porque de lo profundo no se puede hablar con literalidad, sino sólo recoger los restos que quedan cuando, tras hablar de ello de manera

exagerada, se le quita de encima la exageración. Por todo ello, Adorno indicaba que “la prudencia que prohíbe ir demasiado lejos en una sentencia, casi siempre es un agente del control de la sociedad, y por tanto, del entontecimiento general” (Adorno 2013, p. 90). Quizá esto nos haga mirar con otros ojos la ausencia de indulgencia que vislumbramos en algunos de sus juicios.

La filosofía moral de Adorno, por ende, asume su “propia imposibilidad en nombre de la posibilidad” (Adorno 2013, p. 257). Esto quiere decir que el filósofo se plantea la moral como una tarea ética de significado doble. Por una parte, la moral es el único medio de que disponemos para combatir una sociedad falsa. Por otra parte, ella es en sí misma una praxis empapada de la falsedad que atraviesa a la sociedad. Desde esta última perspectiva, de alcance más profundo, la moral siempre se ve en la situación de “exponerse al fracaso total” (Adorno 1984, p. 27), teniendo en cuenta que actúa en un mundo administrado que trata de impedir cualquier atisbo de moralidad. A pesar de ello, o bien debido a ello, la moral necesita de la pasión para salirse de la fría lógica del sistema de intercambio que nos lleva a instrumentalizar a los otros. Recordemos que, para Adorno, “la delicadeza entre los hombres no es sino la conciencia, que aun a los presos de la utilidad roza consoladoramente, de la posibilidad de relaciones desinteresadas” (Adorno 2013, p. 46). Aquellas actuaciones que trataron a los sujetos como objetos, aquellos actos que pecaron de deshumanización, pudieron haber sido otros con la mirada de la ternura.

El sujeto moral no debe desfallecer ante la perspectiva de una sociedad que exige la identidad total con sus parámetros para lograr la autoconservación, sino que debe tomarla como situación ante la cual debe actuar. “Un pensamiento maduro sabe lo lejos que está de lo pensado y, sin embargo, siempre tiene que hablar como si lo poseyera por completo” (Adorno 1984, pp. 22-23). Negar la libertad moral ante las alternativas duras, negar la responsabilidad del ser humano en las decisiones difíciles, no es solo eximirle benévolamente de toda culpa. Es reducirlo sempiternamente al estadio infantil o a la categoría de sub-hombre. La moral no es por tanto lo que los sujetos son ya o han sido, sino lo que los sujetos están eligiendo ser en sus decisiones. Por tanto, la moral solo puede atribuirse a los sujetos como un concepto desiderativo, enunciando lo que todavía no son. La moral, en tanto concepto desiderativo, necesita de la razón para comprender y de la pasión para transformar eso que comprende.

En relación con esto y para terminar el artículo, nos gustaría mostrar un pasaje en el que el propio Adorno deja vislumbrar su conciencia moral. Una conciencia paradójica. Una conciencia en la que eclosionan la razón y la pasión hasta desembocar en la contradicción:

A la pregunta sobre lo que habría que hacer con la Alemania derrotada, yo solo sabría responder dos cosas. Una es: a ningún precio, bajo ninguna condición quisiera ser verdugo o dar título de legitimidad al verdugo. Y la otra: tampoco detendría el brazo de nadie, ni aun con el aparato de la ley, que quisiera vengarse de lo sucedido. Es una respuesta de todo punto insatisfactoria, contradictoria y que se burla tanto de la generalización como de la praxis. Pero quizá el defecto esté en la pregunta misma y no en mí (Adorno 2013, p. 61)

Referencias bibliográficas

- Adorno, T., Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Editorial Trotta.
- Adorno, T. (1984). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Adorno, T. (1998a). *Educación para la emancipación. Conferencia y conversaciones con H. Becker (1959-1969)*. Madrid: Morata.
- Adorno, T. (2003). *Filosofía de la nueva música (Obra completa)*. Akal.
- Adorno, T. (2006). La personalidad autoritaria. En *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. Nº 12, julio-diciembre, pp. 155-200. ISSN: 1139-5737.
- Adorno, T. (2013). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (1962). *Prismas: crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- Adorno, T. (2007). *Problemas de filosofía moral*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Adorno, T. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Adorno, T. (2004). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Guisán, E. (1986). *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre.
- Kant, I. *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*. Recuperado a partir de: <https://static1.squarespace.com/static/58d6b5ff86e6c087a92f8f89/t/593dbb64f5e231c0523b26ad/1497217898438/Sobre+un+presunto+derecho+de+mentir+por+filantrop%C3%83%C2%ADa.pdf>

Sheila López-Pérez

- López de Lizaga, J. L. (2011). No hay vida correcta en la vida falsa. La filosofía moral de Adorno. En *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Editorial 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>
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rius, M. (1984). *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Editorial Laia.
- Saramago, J. (1994). *Cuadernos de Lanzarote I (1993-1995)*. Epublibre. Recuperado a partir de: <https://ametzagainadotorg.files.wordpress.com/2020/11/cuadernos-de-lanzarote-i-1993-1995.pdf>
- Stevenson, R. L. (2023). *Moral laica. El compromiso moral del escritor*. Madrid: Editorial Antonio Machado.
- Waddington, C. H. (1974). *The ethical animal*. University of Chicago Press.

