

Sergio Sevilla Segura

Universitat de València

Es un placer amargo acompañar al Dr. D. Juan Manuel Navarro Cordón en el momento de su jubilación de la vida académica. Su trayectoria personal está tan estrechamente vinculada a ella que es difícil imaginar un proceso de separación en que se romperán identificaciones y se acentuarán diferencias. La academia saldrá perdiendo. Aunque su trayectoria ha estado principalmente vinculada a la Universidad Complutense de Madrid, Juan Manuel Navarro ejerció su primera cátedra en Valencia, donde dejó un profundo impacto y un buen número de alumnos, discípulos y amigos que dan testimonio de ello. Mi contribución a su homenaje quiere poner de relieve su enorme eficacia como introductor de los estudios hegelianos en esta universidad en que había predominado el trabajo sobre Kant, y ciertas interpretaciones del kantismo realizadas desde un punto de diálogo entre la fenomenología y el análisis del lenguaje. En tal contexto, el profesor Navarro consiguió que muchos ampliáramos nuestra concepción kantiana de la experiencia, que no excedía el ámbito que marcan las categorías, y pasáramos a entender que la pluralidad de temas que son objeto de la «experiencia de la conciencia» no es tan limitada, y que el propio concepto se modifica en la aventura de hacer la experiencia. Nada de ello ha interrumpido, sin embargo, sus especiales vínculos intelectuales con la obra de Kant. Por ese, y por otros muchos motivos que no es momento de enumerar, aunque sea difícil, no deja de ser un placer contribuir a su homenaje en este momento.

I

No me parece posible, ni deseable, seguir dialogando a esta distancia temporal con los textos de Kant como si el tiempo no fuera productivo, y no estuviera marcado por la historia efectiva de la obra de que nos ocupamos. Las apropiaciones creadoras y los renacimientos del kantismo no han cesado de producir pensamiento desde su primera publicación. Por atenernos al siglo veinte, cabe decir que los neokantismos marcaron el principio de siglo, y han vuelto a hacer su aparición con fuerza en la ética crítica de los años setenta y ochenta: bien en la forma de un kantismo dialógico frente a su versión «monológica», con «giro lingüístico» que reemplaza al análisis trascendental de la conciencia, o bien en la del constructivismo kantiano de Rawls. De un modo u otro, el diálogo con la obra de Kant ha sido incesante en el siglo veinte.

Hay dos pensadores que, situándose lejos de la tentación neokantiana, han sostenido otro tipo de relación hermenéutica con la obra de Kant. Es el caso obvio de *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger, que sitúa el pensar contemporáneo en una relación con el clásico

que no se limita a rechazar ni a reformular; y es el caso, sin duda menos estudiado, de la peculiar formulación de la teoría crítica por Theodor W. Adorno, cuyo diálogo con Kant podemos entender como un ejemplo de su «hermenéutica materialista», como él la llama, que está directamente asociada a su apropiación de perspectivas de Marx y de Freud y, por tanto, se inscribe, por derecho propio, entre las llamadas «hermenéuticas de la sospecha». Es bien conocido el diálogo con Hegel en *Dialéctica Negativa*, pero no se ha estudiado con la debida atención la tensión entre apropiación y crítica que sostiene un pensador para quien no podemos pensar el mundo contemporáneo ni solo con la perspectiva kantiana, ni prescindiendo de ella. Como sucediera con Hegel, nuestro mundo ha de pensarse, a la vez, con Kant y contra Kant, sin pasar por alto el cuestionamiento profundo que produjeron las filosofías de la sospecha a las que tan hostiles suelen ser los neokantismos pero, sin las cuales, no captamos nuestro presente viviente.

Traer a Kant a pensar el presente significa, para la teoría crítica de Adorno, revisar el proyecto moderno de la autonomía, confrontar el ideal del sujeto autónomo de la *Crítica de la razón práctica* con la interpretación del Imperativo Categórico efectuada por Freud en *El «yo» y el «ello»*.

En el caso de Adorno, al abundante diálogo con Kant, presente en su obra publicada, incluso en la perspectiva del «después de Auschwitz», podemos añadir, desde hace poco, la publicación de sus cursos universitarios, en los que contamos con nuevos textos de las lecciones hasta ahora inéditas sobre filosofía moral, pero, sobre todo, con un curso dedicado a la *Crítica de la razón pura*¹. Estos textos amplían considerablemente la relevancia del pensamiento de Kant para la comprensión de la filosofía del siglo veinte, y aún más acá.

Intentaré determinar en qué consiste, desde un punto de vista teórico, la tensión que supone apropiarse a Kant cuestionando su trascendentalismo y el estatuto de lo inteligible; intentaré determinar el estatuto de esa metacrítica, que incorpora el punto de vista de las hermenéuticas de la sospecha, para centrarme, por último, en su análisis de la posición actual de una filosofía del sujeto y de la autonomía.

II

LO INTELIGIBLE NO ES AJENO A LO SENSIBLE.

FREUD, NIETZSCHE Y LA GENEALOGÍA DE *DIALÉCTICA NEGATIVA*

El que la razón sea otra cosa que la naturaleza a la vez que parte suya, no es sino su prehistoria convertida en su otro².

El concepto de lo inteligible, la perspectiva que abre el punto de vista de la acción moral, es, para Adorno, el resultado de un esfuerzo aporético y, a la vez, insoslayable.

No deja de entrañar dificultades el hecho de que el cientifismo kantiano, tan respetuoso con los límites del conocimiento de lo que hay como causalmente determinado, quiera saltar a la perspectiva de la acción libre, según la cual todo puede ser de otra manera dependiendo de nuestra intervención. Esa aporía, sin embargo, encierra todo el esfuerzo kantiano por pensar la dignidad de lo humano como emancipación de las coacciones causales en un mundo que las sostiene férreamente. Esa aporía solo puede elaborarse —que no superarse, ni disolverse— me-

¹ Véase Adorno, Th.W., *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1995. Hay traducción inglesa en Stanford University, California, 2001. Cuando cite, daré la paginación de ambas.

² Adorno, Th.W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 286. Trad. esp., de J. M. Ripalda. En adelante citaré con la abreviatura D.N.

diante un análisis crítico del nivel de intangibilidad en que el idealismo la sitúa al pensar la libertad inteligible como independiente de la experiencia. El núcleo del dualismo kantiano queda expresado en este texto de «De la deducción de los principios de la razón pura práctica» que caracteriza la libertad: «... la voluntad de un ser racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce, como las otras causas eficientes, necesariamente sometido a las leyes de la causalidad, en lo práctico, en cambio, al mismo tiempo, tiene por otro lado, a saber, como ser en sí mismo, conciencia de su existencia determinable en un orden inteligible de las cosas, no ciertamente según una intuición particular de sí mismo, sino según ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos»³. Sobre esta conocida dualidad entre los órdenes de causalidad sensible e inteligible, respectivamente, va a centrar su revisión la metacrítica adorniana.

Para realizar tal revisión, hay que proceder a una crítica del idealismo, una crítica que restablezca los elementos sensibles que se subliman como inteligibles, sin perder de vista que en su trascender la experiencia expresa también su fuerza para ir más allá de lo meramente dado.

Ese camino crítico ha de dialectizar la escisión del sujeto y, para ello, ha de devolver a lo inteligible la memoria de su origen histórico en la psique del individuo, y en la sociedad que lo configura; ello exige una modalidad especial de la crítica como genealogía; para realizarla Adorno apela a Freud y a Nietzsche. Intentaré precisar el contenido y el estatuto de esa apelación.

III

«El concepto del ámbito inteligible sería el de algo que no es y que, sin embargo, no solamente no es»⁴.

El diálogo adorniano con Kant se sitúa en una tensión fuerte con la manera en que este entiende lo que se ubica más allá de los límites del entendimiento; es decir, el mundo inteligible como terreno de la libertad o, dicho con otro nombre, el ámbito práctico de la razón. Lo que Adorno llama «el bloque kantiano», es decir, «la teoría de los límites del conocimiento posible»⁵ que no renuncia a la perspectiva inteligible de la libertad del sujeto, contiene una tensión indecible entre el idealismo y el positivismo; dicho con sus palabras, «la *Crítica de la razón pura* preforma tanto la doctrina hegeliana de que lógica y metafísica son lo mismo, como la positivista, que, eludiendo a base de eliminarlas las preguntas de las que depende todo, las decide indirectamente en sentido negativo»⁶. La tendencia al positivismo, en la que Adorno señala que «acecha el odio del espíritu contra sí mismo»⁷, es el efecto de la identificación de Kant con un cierto espíritu burgués de la ilustración; por ello, el cientifismo marca ese rasgo del pensamiento kantiano que contiene el carácter dominador que el pensamiento ilustrado siempre dio a la teoría: «El carácter dominador de la teoría kantiana se revela en que propiamente no se interese más que por el ámbito de poder de las afirmaciones científicas. La limitación del planteamiento kantiano a la experiencia científica organizada, su orientación por la validez y el subjetivismo gnoseológico, se compenetran de tal forma que no pueden ser separados»⁸. La vinculación del conocimiento de experiencia a la cuestión de la validez del juicio científico es incapaz, para Adorno, de «hacer justicia a la experiencia viva, que es conocimiento»⁹, y degrada a un segundo

³ *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Austral, trad. esp. de García Morente, pp. 66-67.

⁴ *D.N.*, p. 392.

⁵ *D.N.*, p. 385.

⁶ *D. N.*, pp. 381-382.

⁷ *D. N.*, p. 383.

⁸ *D. N.* pp. 386-387.

⁹ *D. N.*, p. 387.

lugar el ejercicio de aquellos intereses de la razón cuyo contenido excede los límites del entendimiento. En esta noción de experiencia viva, como no totalmente reductible al concepto ni a la norma, hay que buscar la clave de la oposición de Adorno a su cancelación, positivista o idealista, y, en consecuencia, el resorte, en última instancia, de su metacrítica a Kant. Criticar esa vinculación a la validez hace también necesario problematizar el estatuto de lo trascendental como forma pura de organización de la experiencia.

Por eso mismo, la línea de solución idealista no es más aceptable que el positivismo; no solo porque «el Idealismo trasgrede con su consecuencia la reserva metafísica de Kant»¹⁰ al extraer la conclusión de que señalar un límite es ya haberlo superado; sino porque esa superación concede un contenido positivo únicamente a la lógica identificadora del concepto. Es en la tensión indisoluble del postular sin designar donde está el legado actual de un pensar crítico, que no cede a la *hybris* idealista, ni a la autocomplacencia burguesa en la negación de todo lo que trasciende los límites de su mundo. En Kant se dibuja esa tensión o, como dice Adorno, «lo prosaico de la doctrina kantiana se opone crasamente al *pathos* kantiano de lo infinito»¹¹. El punto de partida para una reconsideración adorniana del mundo inteligible es la afirmación: «El concepto de inteligible no se refiere ni a algo real ni a algo imaginario, sino que es una aporía»¹². Una aporía que, en Kant queda fija como dualización estática, y que Adorno intenta dinamizar con las categorías de Freud. Una aporía cuya elaboración es nuestra tarea.

Si en el ámbito de lo práctico el análisis del sujeto libre corresponde al espacio de lo inteligible, en el terreno de la razón pura teórica el «yo pienso» es la clave de las condiciones trascendentales de la experiencia, y a la dualidad entre condiciones trascendentales y experiencia se dirige la reflexión de Adorno sobre el yo.

ANÁLISIS DE LO TRASCENDENTAL

La dimensión cientifista del «bloque kantiano» solo queda compensada por los postulados de la razón práctica, de los que a Adorno importa el tratamiento de la libertad.

Aunque la distancia de Kant con el positivismo, en el ámbito del conocimiento, se marca justamente por el nivel trascendental, la apuesta de los diálogos creativos del siglo veinte con Kant (sea su interlocutor Heidegger o Adorno) ha consistido en recuperar el tratamiento de los temas sin comprometerse ni con una noción cientifista de la experiencia, ni con la afirmación de un estatuto separable de lo trascendental y con un mundo de lo inteligible. La aportación filosófica de Kant prevalece incluso después de haber cuestionado su forma de entender la dicotomía entre «sensible» e «inteligible»; lo que no significa que el pensamiento contemporáneo pueda darla por históricamente «superada», o algo por el estilo; es tarea característica de cada diálogo creativo con la obra de Kant establecer su propio camino de salida de ese laberinto. La contraposición entre experiencia y concepto, lo irreductible de la primera al segundo, hace que Adorno tenga que revisar también el estatuto de lo trascendental.

Para Adorno, el concepto de «trascendental», en la *Crítica de la razón pura*, es uno de los supuestos inderivables del pensamiento kantiano. En su análisis de la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, va señalando como la pluralidad de lo sensible es dada fortuitamente, cabe decir, en el sentido de inexplicadamente; pero también en B 145 Kant afirma que la unidad a priori de la apercepción que introducen las categorías, o el por qué tenemos estas y no otras funciones judicativas, o por qué espacio y tiempo son las únicas formas

¹⁰ D. N., p. 382.

¹¹ D. N., p. 383.

¹² D. N., p. 390.

posibles de intuición, son peculiaridades de nuestro entendimiento sin posible explicación ulterior, lo cual fue descrito por Herman Cohen, nos recuerda Adorno, como «contingencia inteligible»¹³. En cierto modo, el «yo pienso» y las categorías son datos no sensibles, pero datos al fin. En ese sentido, Kant se distancia del idealismo ulterior en que no elimina toda inconsistencia por mor de la unidad de la razón; por decirlo adornianamente: Kant mantiene la conciencia de que «una cosa no es plenamente reductible a su concepto, de que objeto y sujeto no están destinados a caer uno dentro del otro»¹⁴.

En ese sentido, «el nervio vital de la propia filosofía de Kant como un todo se encuentra en el conflicto entre estos dos aspectos, el impulso hacia el sistema, unidad y razón, y, por otra parte, la conciencia de lo heterogéneo, el bloque, el límite. Estos dos elementos se encuentran en un estado de constante fricción... El vehículo de este proceso es el concepto de la naturaleza dada de las condiciones trascendentales»¹⁵.

La lectura adorniana de Kant no puede entenderse sin tomar absolutamente en serio la tensión interna, la dialéctica sin síntesis cabe decir, como principio hermenéutico irrenunciable para Adorno: «... un sistema como el de Kant, que a todas luces parece ser una totalidad coherente, mantenida como unidad deductiva, es en realidad un campo de fuerza, que solo puede ser adecuadamente entendido si se comprenden las fuerzas que concurren en una especie de fricción productiva y si se es capaz de dar vida a un texto tal»¹⁶.

Esta crítica del tratamiento trascendental de la experiencia, unida a la voluntad de mantener la reflexión sobre las cuestiones excluidas por el positivismo, especialmente el problema de la libertad y su sujeto, obligan a Adorno a abrir un espacio teórico en el que la metacrítica pueda hacerse cargo de los temas prácticos del mundo de lo inteligible. La genealogía psicológica del tratamiento kantiano del yo y de la libertad va a intentar cumplir esa función.

Adorno presenta su exégesis de la libertad en Kant como una metacrítica de la razón práctica, en el primero de los tres «modelos» con que se ejemplifica y realiza la teoría crítica como dialéctica negativa. En una opción muy representativa de su hermenéutica materialista, el análisis constelativo de la «libertad» representa un ejercicio de reflexión sobre el propio estatuto de la instancia crítico-emancipatoria, en el sentido de una dialéctica negativa que atiende a escenarios de formas concretas de heteronomía empírica. Por eso su metacrítica —como antes su «hermenéutica materialista» en *Actualidad de la filosofía*— recurre con naturalidad al ejemplo de la *Deutung* freudiana.

Puede sorprender al lector desprevenido encontrar, en una reflexión sobre la libertad en Kant, una afirmación como esta: «Represivos son todos los conceptos que en la *Crítica de la razón práctica* tienen que colmar, en honor de la libertad, la sima entre el imperativo y los hombres: ley, exigencia, respeto, deber. Toda causalidad que proceda de la libertad, corrompe a esta convirtiéndola en obediencia. Al igual que los idealistas tras él, Kant es incapaz de aguantar la libertad sin coacción»¹⁷. Como es habitual en la prosa de Adorno, la expresión retiene del aforismo la capacidad de evocar desarrollos en varias direcciones e incluso valoraciones en oposición, eludiendo la expresión lineal propia del pensamiento de la identidad y la deducción. El diálogo con su texto ha de seleccionar alguna de las sugerencias, postergando otras para un lugar analítico distinto.

¹³ «Intelligibler Zufälligkeit» es la expresión textual. Adorno se refiere a la obra Cohen, H., *Comentar zur Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2^o wd., Leipzig, 1917, p. 150. La cita está hecha por Adorno en *Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, p. 33.

¹⁴ Adorno, Th.W., *Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, p. 34, donde la expresión exacta es: «die Sache in irme Begriff nicht aufgeht, dass Objekt und Subjekt nicht zusammenfallen». Ver trad. inglesa, p. 18.

¹⁵ Adorno, Th.W., *Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, pp. 34-35. Ver trad. inglesa p.18.

¹⁶ Adorno, Th.W., *Kants Kritike der reinen Vernunft»*, p. 48. Ver trad. inglesa, pp. 27-28.

¹⁷ D.N., p. 232.

La «sima entre el imperativo (inteligible) y los hombres (efectivos)» se somete no a crítica, sino a «metacrítica»: la crítica la efectuó Kant, y por eso su texto es el lugar filosófico adecuado para producir un modelo (o tipo ideal) de «libertad»; la metacrítica, que corre a cargo del modelo mismo, pone en cuestión esa sima entre lo sensible y lo inteligible, o entre la tesis y la antítesis de la tercera antinomia, pensándola como «represión», es decir, denunciando el carácter coactivo de la hipóstasis idealista y de sus efectos. La coacción señalada es, sin embargo, doble; por un lado, procede del propio contenido noemático de la noción de libertad, que expresa un temor –un temor de la conciencia burguesa– al carácter impredecible de su propio ideal de libertad, y plasma su «miedo a la anarquía», su voluntad de hacerla imposible, pensando la libertad como un modo de la causalidad. De algún modo, la propia voluntad de dar un contenido ideal positivo a la noción de libertad sitúa a Kant en la posición paradójica de, por un lado, reconocer que no hay determinación conceptual posible de los límites de la libertad y, por otro, querer que la libertad funcione como una suerte de causalidad inteligible. En la *Crítica de la razón pura* Kant ha suscitado ese carácter in-delimitable de la libertad, cuando, al hablar de ella como limitada por la libertad de otros, y siendo el establecimiento de ese límite la función principal de la constitución civil, diríase que el concepto se escapa a toda precaución cuando Kant afirma: «nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada»¹⁸. El idealista de la libertad es consciente de que pone en marcha un ideal que trasciende toda voluntad de trazar un mapa tranquilizador de la libertad.

Pero, por otra parte, Kant coarta esa misma libertad al convertirla en la «causalidad por libertad», en la tesis de la tercera antinomia, lo que resulta más tranquilizador; la coacción señalada por Adorno no depende del contenido de la idea de libertad, sino del estatuto idealista de la crítica de la razón práctica. Ese estatuto deriva de la voluntad de pensar la libertad positivamente, como una idea, para después haber de encontrarle un lugar (como postulado) más allá de la pregunta por su existencia. La voluntad de ignorar que la libertad solo se comprende en negaciones concretas tiene como contrapartida la afirmación, si quiera sea como postulado, de un mundo de lo inteligible, lo que constituye el idealismo de la crítica, o más exactamente, de una modalidad afirmativa de la crítica, y que solo se deja ejercer en la forma de un idealismo; ejercer la crítica abandonando el terreno de la utopía afirmativa, por formalista que sea, es una práctica intelectual que ya sabe de la función ideológica y apologética de la afirmación de «otro mundo»; que ya sabe que la «inversión materialista» no representa un antídoto contra la ideología¹⁹.

Aseverar, contra ese idealismo, que los conceptos de «ley», «exigencia», «respeto» y «deber», y cuantos colman la sima entre el imperativo y los hombres en la *Crítica de la razón práctica* son «represivos» significa un recurso al modo de proceder freudiano como instrumento para la metacrítica. De la configuración y estatuto de esa metacrítica procede ahora ocuparse con cierto pormenor.

En el contexto de la tesis que comentamos, Adorno afirma: «El psicoanálisis reduce a condicionamientos psicológicos lo que Kant apriorizó, como imponente majestad. Cuando la ciencia determinista explica causalmente lo que en el Idealismo rebajó la libertad a imposición inderivable, secunda realmente a la libertad, es decir: es un pedazo de su dialéctica»²⁰. «Apriorizar» es la operación propia de esa semántica idealista que entiende el significado como sub-

¹⁸ *Crítica de la razón pura*, A 317/B 374; Madrid, Alfaguara, 1978; trad. esp. de P. Ribas, p. 312.

¹⁹ Ver la observación de Adorno sobre Engels en el tránsito pp. 247-248.

²⁰ *D. N.*, p. 232.

sistente en un duplicado del mundo, y eso hace al crítico afirmativo (e idealista) cuando, p.e., convierte al deber en causa, aun cuando el elemento en que opera sea el de la subjetividad pura. El psicoanálisis como metacrítica des-aprioriza, es decir, recupera la génesis sensible, y nada majestuosa, de la ley y el deber en la formación de una subjetividad que es empírica y es histórica, y cuya genealogía puede trazar la crítica negativa. Veremos, en otro momento, la crítica adorniana de alguno de esos conceptos. Lo que, por el momento, me importa es perfilar con mayor precisión el estatuto de esa metacrítica.

En *Actualidad de la filosofía* (1931), Adorno había ejemplificado con el nombre de Freud, y su práctica de la interpretación a partir de la «escoria del mundo de los fenómenos», la forma de proceder de la teoría crítica por «modelos» y «constelaciones». En su correspondencia con Benjamín señaló lo que la crítica debe al modo de proceder de la genealogía nietzscheana de la moral cuando señala: «En definitiva, en *La genealogía de la moral* de Nietzsche hay más de la verdad una que en el ABC de Bujarin. Creo que esta tesis formulada por mí está por encima de la sospecha de laxismo y eclecticismo»²¹. Y en la última de sus lecciones sobre filosofía moral²² afirma: «La transición a una tal crítica (contextualmente se refiere a la crítica de la ideología) fue de hecho realizada por Nietzsche. Nietzsche tiene una importancia única porque denunció la presencia del mal en el bien y, a través de eso, también criticó la forma en que el mal ha asumido modalidades concretas dentro de las instituciones positivas de la sociedad y, sobre todo, en las diferentes ideologías. A mi modo de ver, eso trasciende con mucho la forma en que cualquier tendencia oscurantista y reaccionaria se ha basado en algunas proposiciones suyas. Y la crítica que él ha proporcionado ha sido mucho más sutil y específica que, por ejemplo, la teoría marxista, que ha condenado la ideología *en bloc*, pero nunca ha conseguido penetrar en sus mecanismos internos, en su mentira, de un modo tan profundo como Nietzsche»²³.

En *Dialéctica negativa* los nombres de Freud y Nietzsche aparecen, sin ser objeto de tematización, en la metacrítica de la razón práctica, el segundo como «antípoda» del pensador de la razón pura práctica²⁴.

En este contexto, el recurso a la conceptualización freudiana es más abundante, aunque tal vez ambos funcionan como negación determinada de lo que no podemos ni queremos heredar de Kant y, a la vez, como instrumento modélico de una metacrítica que tiene mucho de «genealogía». Un momento destacado en la articulación kantiana de felicidad y deber brinda un ejemplo de crítica freudiana a la afirmación kantiana según la cual, «la ley de favorecer la felicidad de los demás no surge del supuesto de que esto sea un objeto para el albedrío de cada uno, sino solo de que la forma de la universalidad, que la razón necesita como condición para dar a una máxima del amor propio la validez objetiva de una ley, llegue a ser el fundamento de determinación de la voluntad»²⁵.

Adorno comenta: «La formulación universal, radical, del imperativo se asimila el recuerdo de los hombres de carne y hueso. Con ello queda cesante la doctrina de la absoluta independencia de la ley moral con respecto a la esencia empírica, incluso frente al principio del placer»²⁶. En el texto kantiano, la felicidad es «materia» de la máxima; por supuesto, el

²¹ Th. W. Adorno -Walter Benjamin, *Correspondencia. 1928-1940*, Madrid, Trotta, 1998, p. 274. Adorno a Benjamín, 10 de Noviembre de 1938.

²² *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp Verlag, 1996, p. 225.

²³ Véase la traducción inglesa en Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, Stanford, California, Stanford University Press, 2001, pp. 171-172.

²⁴ *D. N.*, p.259.

²⁵ *Crítica de la razón práctica*, citada en *D. N.*, p. 258.

²⁶ *D. N.*, p. 258.

fundamento de la obligación legal es la «forma», y la materia resulta mera ocasión para ejercer el principio de universalizabilidad sin contradicción en el querer; ese reparto de funciones es el que Adorno subvierte al caracterizar la materia de la máxima como «el recuerdo de los hombres de carne y hueso». Ese recuerdo, que el formalismo quiere minimizar, y el apriorismo oculta, es la esencia empírica que pone en marcha el mecanismo entero de la racionalización, que de este modo pierde su pretensión de independencia frente a todo lo empírico, y muestra su dependencia respecto al principio del placer. La inversión del apriorismo se basa en la denuncia del contenido de la máxima como su génesis, y como el elemento que marca el verdadero sentido del proceso de universalización; este queda reducido a su función procedimental, y a ese plus de legitimidad que parece conceder la razón cuando es motivo puro; esto es, pasa a ser «racionalización» en sentido freudiano.

Ello no significa que Adorno se comprometa con una antropología freudiana del principio de placer, como una década antes hiciera Marcuse; la conceptualización freudiana cumple, en su texto, la función de invertir genealógicamente el sentido del análisis kantiano de la relación entre felicidad y deber; y, como en el análisis de Freud, Adorno parece aceptar esa inversión incluso cuando supone un efecto placentero masoquista al cumplimiento del deber: «Pero la ética de Kant es poco consistente y conserva a la vez su aspecto represivo. Este celebra su total triunfo en la necesidad de castigo»²⁷. Sin embargo, esta última consideración, más indicativa de la proximidad a un cierto Freud que de la implicación del pensamiento de Adorno con una cierta imagen del ser humano, es secundaria respecto a la tesis que hace posible la genealogía: la de que hay una «heteronomía infiltrada en la composición interna de la autonomía», y que «se convierte a veces en furia contra la misma razón»²⁸. La verdadera ruptura del idealismo solo es posible mediante una genealogía de la razón en que podamos discernir las experiencias del ego y las del superego. La aportación de la filosofía de la sospecha como metacrítica altera profundamente la imagen que el idealismo kantiano ha trazado de la «autonomía» que, en la medida en que tiene su centro en un concepto puro de la razón, pasa a ser falsa, esto es, pasa a convertirse en amenaza de heteronomía para el sujeto empírico.

En la interpretación de Adorno, si Kant tiene que hablar de la moralidad como un *factum* de la razón, que no puede ser deducido de los otros elementos de su estructura arquitectónica, se debe a que ello «eleva» a nivel trascendental «un tal hecho al nivel de la persona empírica». «La fenomenología de la conciencia empírica, e incluso la psicología, tropiezan precisamente con la conciencia que la doctrina kantiana llama la voz de la ley moral. (...) Los rasgos coactivos que Kant grabó en la doctrina de la libertad fueron descifrados de la coacción real de la conciencia. La irresistible fuerza empírica con que se impone la conciencia psicológica, el superego, garantiza a este contra su principio trascendental, la facticidad de la ley moral»²⁹.

El diálogo crítico de Adorno con Kant pasa, inicialmente, por un borrar la barrera entre «sensible» e «inteligible» sin reducir la experiencia de la facticidad a la autoridad inapelable de lo dado por el hecho de serlo.

La incompreensión más frecuente de la crítica de Adorno consiste en contraponer el análisis trascendental y el análisis psicológico, entendiendo el segundo como improcedente en el ámbito de la crítica kantiana. Esta es una dificultad a la que Adorno se enfrenta explícitamente; de un modo general, siempre entiende que el uso crítico de la sociología marxiana, o del psicoanálisis freudiano, no incorporan una perspectiva cientifista, propia del psicologismo o del sociologismo, que inadecuadamente reduciría a cuestión de hechos un debate que, para la filosofía,

²⁷ D. N., p. 258.

²⁸ D. N., p. 259.

²⁹ D. N., p. 269.

es conceptual; lo que psicología y sociología introducen, para Adorno, es una perspectiva teórica metacrítica que el trabajo filosófico tiene que elaborar a menos que pretenda moverse en el vacío de un mundo de supuestos y teorías pretendidamente puros. Lo que estoy llamando «genealogía» es mi forma de expresar ese uso metacrítico adorniano que le permite confrontar, sin reductivismos, la teorización filosófica clásica y las posiciones de los pensamientos de la sospecha como elementos no prescindibles de nuestra captación del mundo presente. La ceguera al punto de vista metacrítico reviste en Kant la forma de un vaciamiento psíquico de la experiencia del sujeto que, en el caso de la primera *Crítica*, queda estilizado bajo la forma del análisis trascendental. El análisis metacrítico consistiría, por tanto, en un proceso de destrascendentalización genealógica de la propia noción de sujeto.

El análisis kantiano de la subjetividad, como es bien sabido, no tiene carácter psicológico sino de análisis trascendental de los modos de operar de un sujeto como condición de posibilidad de toda experiencia posible, previa a cualquier experiencia posible. Pero esta verdad de manual sobre el estatuto del análisis kantiano, y su autocomprensión por el mismo Kant, es la que Adorno somete a sospecha genealógica. No solo por el carácter inaceptablemente atemporal de afirmaciones de validez para toda experiencia posible, que suponen el carácter ahistórico de la experiencia; sino por la ambigüedad inscrita en los propios análisis a priori kantianos. Como dice Adorno, «a pesar de su autocomprensión trascendental, cuando nos adentramos en el texto, ese estatuto no es de ningún modo evidente: por ejemplo, cuando leemos que el esquematismo es un mecanismo oculto del alma³⁰, es difícil concebirlo si no es en términos psicológicos. La posición es similar en la *Crítica de la razón práctica* cuando Kant describe la coerción y el sentido de obligación que emanan de la conciencia. La moderna psicología profunda incluso ha confirmado esto, puesto que hoy sabemos que lo que podemos considerar como la contrapartida psicológica del concepto kantiano, a saber el super-ego, de hecho ejerce un tipo de fuerza psíquica coercitiva que se corresponde por entero con el efecto que Kant atribuye a la ley moral, como ya hemos visto. Así cuando nos resolvemos a enfrentarnos con todas las implicaciones de la cuestión de la relación de Kant con la psicología... tan pronto como tratamos de visualizar lo que se entiende por profundidad en Kant nos encontramos en el ámbito de la facticidad, de las realidades fácticas o, en este caso, en el de los hechos anímicos, con elementos psicológicos concretos. (...) Lo que quiero decir es que (esa línea argumental) debe su existencia en gran medida a esos factores psíquicos u otros materiales, pero, al mismo tiempo, está obligada a interpretarlos de tal forma que se ignora su naturaleza fáctica. En todo caso, es indudablemente verdad que las intenciones de Kant son hostiles a la psicología»³¹.

EL RECHAZO A LA PSICOLOGÍA

La paradoja de tratar la subjetividad en términos apriorísticos que evitan, a la vez que la sustancialización del alma, cualquier posibilidad de considerar filosóficamente la experiencia psíquica del sujeto, es uno de los rasgos de Kant más influyentes en la tradición alemana, por una parte, y tiene consecuencias paradójicas en nuestra apropiación contemporánea de su pensamiento, en concreto, en nuestra necesidad de someter a crítica la esfera de lo trascendental.

Según Adorno, el desprecio por la psicología –como disciplina y como realidad psíquica entendida en esos términos– es un rasgo característico del pensamiento alemán desde Kant hasta la fenomenología. De un modo muy plástico, Adorno afirma que «en Alemania el alma

³⁰ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 141/B 180.

³¹ Adorno, Th. W., *Kants Kritike der reinen Vernunft*, pp. 290-291. Ver trad. inglesa, pp. 190-191.

es demasiado refinada para tener algo que ver con la psicología»³², la cual, a su vez, respondió reafirmando su carácter de ciencia positiva frente a la filosofía. Con ello inicia Adorno una verdadera crítica genealógica de las relaciones entre ambas disciplinas con las mayores consecuencias para la apropiación crítica contemporánea del legado kantiano.

La genealogía adorniana del sujeto añade dos perspectivas, tan homogéneas como verosímiles, a la hora de dar razón de ese plus de entidad y de dignidad que el sujeto inteligible cobra como unidad de la diversidad; la primera es la que ve en él la secularización tácita de la doctrina teológica del irracionalismo de la predestinación; convertido Dios en mero postulado de la razón práctica, según Adorno «resulta difícil pensar bajo el carácter inteligible, como esencia racional que es, otra cosa que el mismo destino ciego contra el que proyecta la idea de libertad. El concepto de carácter se mantuvo siempre indecisamente entre naturaleza y libertad»³³.

La segunda perspectiva entronca con la primera, y acaba expresando un motivo que proviene de la estructura social: «según una sentencia central de Schiller, el sujeto se justifica por lo que es, no por lo que hace, lo mismo que antes los luteranos por la fe y no por las obras»³⁴; esta secularización de Lutero que, a través de Kant, efectúa Schiller tiene como motivo central la protesta de la razón contra el carácter crecientemente general de la mercancía: «lo que quería ante todo aquella sentencia central de Schiller era declarar su repugnancia por la sumisión de todas las relaciones humanas bajo el principio de equivalencia, bajo ese pesar pro y contra de cada acción. El mismo tema reaparece en la oposición entre merecimiento y premio, propia de la ética kantiana»³⁵.

La voluntad antipsicológica en el tratamiento de la experiencia del sujeto tiene su origen último en la valoración religiosa de la noción de alma. Dice Adorno: «No es difícil –y Nietzsche desarrolló esta idea en varias ocasiones– discernir un legado teológico en este aspecto de la filosofía de Kant, y de la tradición alemana en su conjunto. Es decir, el alma debe ser sacrosanta; no ha de permitirse que el alma se vea envuelta en la experiencia o sea contaminada por la naturaleza contingente de la experiencia. Esto es para proteger los atributos de la indivisibilidad, identidad e inmortalidad, que fueron formulados por primera vez en el *Fedón* de Platon, y subsiguientemente pasaron, vía Agustín, a toda la tradición cristiana. Así, esta tradición filosófica alemana establece una estricta distinción entre ella misma y la psicología, y encuentra ofensiva cualquier cosa que huela a psicología»³⁶.

La invocación a Nietzsche hace patente la conexión entre genealogía y metacrítica: es un ejercicio hermenéutico de la sospecha de que una decisión teórica de gran calado –la opción por el tratamiento apriorístico– es tan importante por lo que dice como por lo que oculta; en este caso, la experiencia viva del sujeto empírico. Y la oculta bajo la capa de lo vulgar, de lo improcedente. La apelación a Nietzsche debe recordarnos también el espacio abierto por este a la indagación filosófico-moral cuando afirma su genealogía como el modo de hacer por el que «se le abre una perspectiva nueva e inmensa» a aquel que entiende por «crítica de los valores morales» el «poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores», el abordar la moral «como síntoma»³⁷. El estatuto que así se abre para la crítica es ciertamente distinto del kantiano: tal vez por eso habla Adorno de metacrítica; por ello, la perspectiva psicológica defendida por Adorno no puede confundirse con la de una psicología empírica; es, más bien, un nuevo punto de vista desde el que preguntar por el valor de la autonomía, filosofando con el

³² Adorno, Th.W., *Kants, Kritik der reinen Vernunft*, p. 292. Versión inglesa, p. 192.

³³ *D. N.*, p. 292.

³⁴ *D. N.*, p. 291.

³⁵ *D. N.*, p. 292.

³⁶ Adorno, Th.W., *Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 293. Versión inglesa, p. 192.

³⁷ Nietzsche, F., *La Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, p. 23; trad. esp., A. Sánchez Pascual.

martillo. En todo caso, la crítica adorniana al anti-psicologismo kantiano y de la tradición alemana no es una crítica que pudiera despacharse como una mala reivindicación del psicologismo; es la crítica genealógica de alguien que, frente a la transparencia analítica del «yo pienso» kantiano, ha asumido el inicio de la *Genealogía de la moral* en que se afirma: «Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros»³⁸, y no la encuentra excluyente, como veremos, de algunos rasgos del planteamiento de Kant. La apelación a Nietzsche adquiere el valor de una indicación sobre el propio modo de proceder. Es importante recordar ahora que cuando Nietzsche formula la pregunta en términos genealógicos justifica el estatuto de su indagación como la combinación de «un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general»³⁹; se comprende así que Adorno haya visto en la teoría freudiana del sujeto una perspectiva, temática y metódica, a la que la metacrítica no puede renunciar.

El mismo procedimiento genealógico extiende Adorno al pensamiento de Heidegger, en el que ve la expresión más actual de la tradición hostil a la psicología. Obviamente no se trata de confrontar a Adorno con Heidegger de forma sistemática en el presente contexto. Sirva solo esta anotación para ayudar a caracterizar el estatuto de la metacrítica adorniana y, sobre todo, el hecho de que no se trata simplemente de oponer a la «esfera trascendental» el mundo de la facticidad.

Adorno lo ve de este modo: «ustedes serán conscientes de que el último intento de liberarse de la psicología, y al mismo tiempo preservar para la filosofía categorías que de hecho deben su existencia a la psicología, es la filosofía de Heidegger. En la filosofía de Heidegger, el término *Befindlichkeit* se refiere a toda una serie de atributos que forman parte de la vida psíquica fáctica, concreta, de los seres humanos. A pesar de ello, reciben un tratamiento como si fueran características del ser puro como ser, que después solo posee la peculiaridad de revelarse a sí mismo de una forma específica, la del ser-ahí (*Da-sein*). Esto tiene como efecto que, allí donde se alude a cuestiones psicológicas, estas se vean transformadas de golpe en algo que pretende dar testimonio de un ámbito meta-psicológico. Este fenómeno en su totalidad es responsable de las tendencias en la filosofía y en la tradición intelectual alemanas que son hostiles a cualquier sombra de ilustración»⁴⁰. La cuestión de la psicología, o de la hostilidad hacia ella, revela una tendencia de fondo en la historia cultural, porque convertir en puro lo psíquico en el sujeto, o vaciar la subjetividad de su vida psíquica, conlleva concebir al sujeto humano como desvinculado de una visión materialista de eso que Nietzsche llamaría la vida, lo que contradice las tendencias profundas de la ilustración. De nuevo en palabras de Adorno, «el intento de aislar la subjetividad de las categorías empíricas de la psicología, de las que extrae su sustancia, y definirla como un modo superior de ser, lleva a una negación de los elementos instintuales que son parte del sujeto y que constituyen la precondition genética de todo conocimiento»⁴¹. Ello es posible en Kant por separación de la esfera trascendental como distinta de la lógica, la metafísica o la psicología. El planteamiento de este problema nos lleva de nuevo a la cuestión de la concepción de lo humano que resulta de toda esta operación y, en particular, a la metacrítica adorniana del tratamiento kantiano del yo.

En este ámbito cabe plantearse qué efectos produce la metacrítica en la consideración kantiana del yo teórico y del sujeto práctico; o bien, cómo abordar el tema de la libertad después de haber hecho intransitable su postulación inteligible afirmativa; si el proyecto crítico es insepa-

³⁸ *Op. cit.*, p. 17.

³⁹ *Op. cit.*, p. 20.

⁴⁰ Adorno, Th. W., *Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 293. Versión inglesa, p. 192.

⁴¹ Adorno, Th. W., *Kants Kritik der reinen Vernunft*, p.294. Versión inglesa, p. 193.

rable de un pensamiento de la emancipación, cabe preguntarse también qué queda de la noción de autonomía cuando ya no puede ser considerada como autodeterminación de la razón pura. A través de la elaboración teórica de estas cuestiones, el diagnóstico de la situación del sujeto y de la libertad en el mundo contemporáneo, se le hace a Adorno dependiente de ese diálogo metacrítico con el análisis kantiano de lo trascendental, y con el mundo de lo inteligible.

EL YO PIENSO

Veamos, en primer lugar, el problema del yo, para marcar la diferencia entre el yo pienso de la unidad de la apercepción, de validez analítica, y el yo sustancial que critica el Paralogismo. El problema de la relación entre el yo trascendental y el yo individual, es, para Adorno, un caso modélico de la relación entre lo uno y lo múltiple. Su apoyo textual en Kant lo toma de B 407, que cito a continuación: «El yo de la apercepción y, consiguientemente el yo de todo pensamiento es un *singular* que no puede resolverse en una pluralidad de sujetos, un yo que designa, por tanto, un sujeto lógicamente simple. Esto es algo que se halla contenido de antemano en el concepto del pensar y, en consecuencia, es una proposición analítica»⁴². Y Adorno comenta: «... el enunciado “yo pienso” solo tiene significado si se refiere a la singularidad de un yo específico cuyas experiencias están conectadas y funcionalmente interrelacionadas por el hecho de que son *sus* experiencias y no de ningún otro. Podemos señalar de pasada que admitir esto contiene la implicación de que el intento, que encontramos en tantas interpretaciones de Kant, de trazar cualquier tipo de línea precisa entre subjetividad y psicología es simplemente insostenible. Puesto que al hacer de tal singularidad la fundamentación –en vez de hacerla de una universalidad o de una pluralidad– Kant ya apunta a una existencia fáctica, e incluso a una existencia individual ya constituida»⁴³.

Adorno recurre, en apoyo de su análisis, al texto de la primera *Crítica* en que Kant afirma: «El concepto de sustancia se refiere siempre a intuiciones que, en mí, solo pueden ser sensibles y que, consiguientemente, solo se hallan fuera del campo del entendimiento y su pensar. Pero es precisamente de este último del que hablamos cuando decimos que el yo del pensamiento es simple»⁴⁴.

Y a continuación comenta: «Este enunciado contiene nada menos que la admisión de que la identidad del sujeto, la identidad personal, es tan formal que casi se reduce a la tautología de que las experiencias de un sujeto singular son sus experiencias y no las de ningún otro. Pero insiste en que, más allá de eso, la expresión de identidad no implica algo así como una identidad sustancial de los seres humanos consigo mismos»⁴⁵.

Adorno añade referencias a Proust y a Gottfried Benn, como autores que ponen en juego un pensamiento de la mera formalidad del yo, ya avanzado en la *Crítica de la razón pura*. De lo que resulta que Kant se anticipó a su tiempo, señalando lo que en el nuestro han expresado, unas veces, las ciencias particulares, otras veces, las obras de arte.

⁴² *Crítica de la razón pura*, *loc. cit.*; trad. esp., Ribas, p. 367.

⁴³ Adorno, Th. W., *Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 303. Versión inglesa, pp. 198-199. Adorno aclara: «Pero ello no significa que el yo pensante sea una *sustancia* simple, lo cual constituiría una proposición sintética» (B407-408; Ribas, p. 367). Esto significa que sería una proposición que solo se realiza sintetizando una serie de diferentes elementos, es decir, combinando en una unidad elementos intuitivos, en tanto que lo sustancial no puede concebirse en una unidad formal sin consideración a su posible contenido (*loc. cit.*).

⁴⁴ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 408; trad. esp., Ribas, P., p. 367.

⁴⁵ Adorno, Th. W., *loc. cit.*

EL SUJETO PRÁCTICO

Si del «yo pienso» pasamos al sujeto práctico, la genealogía del sujeto de la moral se nos hace más freudiana, y su debilitamiento en la sociedad contemporánea afecta gravemente al concepto que aún podemos propugnar de libertad. Para Adorno, la genealogía da la clave de que la razón sea práctica, en el sentido de que explica el cumplimiento de la ley. Pero pone en cuestión el concepto de autonomía.

El superego tiene fuerza práctica en la acción humana porque no es un mero hecho de la razón, sino una fuerza fáctica social y psíquica. Su naturaleza fenoménica hubiera debido llevar a Kant a considerarlo una fuerza heterónoma y, por tanto, un peligro para la acción libre: y justo en eso coincidió, según Adorno, la escuela de Freud con el Kant ilustrado⁴⁶. Al no considerar la ley como un hecho empírico, como una interiorización por la conciencia individual de una norma social, sino como un *factum* de la razón, Kant hacía imposible de criticar el carácter coactivo de la norma y pervertía de hecho la autonomía moral, que sacraliza una dependencia fáctica. Por eso, la razón práctica requiere una metacrítica que ponga de manifiesto el carácter construido de lo inteligible; la metacrítica de Adorno se centra en la afirmación de que Kant «ha retirado de la ética el factor genético, para sustituirlo por la construcción del carácter inteligible, aunque sea el mismo sujeto quien comience dándose a sí mismo»⁴⁷. Y aquí, el análisis adorniano de esa génesis trasciende conservando la metapsicología freudiana en la dirección de un análisis genético del propio sujeto.

La conservación del momento freudiano se hace evidente en la tesis de que «El carácter irresistible de la obligación de la conciencia, que Kant constató, consiste en ese hacerse inconsciente al igual que los tabús arcaicos»⁴⁸.

El movimiento por el que Adorno trasciende la tónica freudiana es la crítica de una tendencia de esta a transaccionar con un yo supuestamente normal como principio de realidad, en el que se da el papel central a lo que, para Adorno, es un rol social: «La separación entre ego y superego en que insiste su topología, es problemática; ambos llevan genéticamente por igual a la interiorización de la imagen paterna. Esta es la razón de que se detengan tan pronto las teorías analíticas sobre el superego por atrevidamente que arranquen; de otro modo tendrían que pasar a la crítica de ese yo que miman»⁴⁹. Para Adorno esa crítica del superego ha de ser, desde luego, crítica de la sociedad que lo produce, primera dimensión en que la genealogía psicoanalítica revela su límite. Pero, además, hay una cuestión conceptual, que la filosofía metacrítica ha de asumir como propia: la idea del sujeto como una construcción de sí mismo por sí mismo, en un proceso genético-temporal y empírico, propio del proceso de civilización moderno que culmina en la teorización de Kant.

Según Adorno, hay elementos en el análisis kantiano del sujeto práctico que delatan el momento genético en la construcción del carácter inteligible. Al exponer Kant la «metodología de la razón pura práctica», y al haber de explicar la traslación de la ley a priori al terreno de nuestras intenciones, esto es, de la moralidad subjetiva, da pistas sobre la génesis subjetiva de la experiencia de la ley: «A la verdad, no puede negarse que para traer al carril de lo moralmente bueno a un ánimo, sea inculto, sea corrompido, se necesitan, ante todo, instrucciones preparatorias atrayéndolo por su propia ventaja o asustándolo por los perjuicios; pero tan pronto como esta maquinaria, estos andadores han producido algún efecto, tiene que ponerse en el

⁴⁶ Véase *D. N.*, p. 270.

⁴⁷ *D. N.*, p. 269.

⁴⁸ *D. N.*, p. 271.

⁴⁹ *D. N.*, p. 271.

alma absolutamente el puro fundamento motor moral, el cual, no solo por ser el único que funda un carácter (modo de pensar práctico, consecuente según máximas invariables), sino también porque enseña al hombre a sentir su propia dignidad, da al ánimo una fuerza, que él mismo no esperaba, para deshacerse de toda dependencia sensible en cuanto esta quiere ser dominante, y para encontrar, en la independencia de su naturaleza inteligible y en la grandeza del alma, a que se ve destinado, una rica compensación del sacrificio que realiza»⁵⁰. El orden de la subjetivación de la ley, pensado por Kant como un sacrificio que ha de ser compensado, invierte el orden de la fundamentación, que coloca en primer lugar de la serie causal el principio inteligible. La interiorización subjetiva de la ley, por el contrario, ha de apoyarse, en el ejemplo de Kant, en una maquinaria causal, poco digna y nada libre, para atraer al sujeto empírico por las ventajas, y asustarlo por los perjuicios, que recuerda efectivamente el proceso de interiorización de pautas sociales; súbitamente, y sin que la sustitución pueda entenderse como un cambio gradual, ha de «ponerse en el alma absolutamente el puro fundamento motor moral»; pero si el ponerse es absoluto, ¿para qué prepararlo mediante procedimientos tan poco «dignos»? La ruptura, que el texto kantiano pone de relieve, entre la preparación coactiva y la fundación de un carácter, en el que estabilizar a un sujeto puro práctico, que ha de debérselo todo a sí mismo, revela una inconsecuencia en la que la genealogía adorniana se apoya para producir una inversión en el modo de pensar lo que podemos llamar el procedimiento de la subjetivación: «Todo lo que se sabe de la génesis del carácter inteligible es incompatible con la afirmación de un tal acto de convicción moral. El yo, que según Kant tiene que realizarlo, no es inmediato, sino asimismo mediado, producido. (...) No solo los contenidos específicos de la ley moral sino también su forma supuestamente pura, imperativa, se refiere constitutivamente a la existencia fáctica. Esta presupone dos cosas: primero, la internalización de la represión; segundo, que el yo se encuentra ya desarrollado en cuanto instancia firme y constantemente idéntica a sí misma que Kant absolutizó como condición necesaria de la moralidad»⁵¹. Según la genealogía, la propia ley es un resultado que presupone la identidad, una identidad abstraída de su propia historia.

El diagnóstico adorniano del individuo en nuestra época como «el prototipo y agente de una sociedad particularista y carente de libertad»⁵² no puede ser tematizado en nuestro trabajo, pero no debe olvidarse que expresa el penúltimo avatar del sujeto enfático de la autonomía kantiana.

En continuidad con lo dicho, el recurso a Freud sirve a Adorno para llevar a cabo la crítica de ese «carácter» presentado por Kant, y de las nociones por él puestas en juego: yo, individuo, identidad, sujeto.

Adorno entiende que el proceso que en el individuo lleva de las andaderas que suponen los premios y castigos a la construcción de un sujeto de libertad es, contradictoriamente, un proceso de opresión: «En el núcleo del sujeto se hallan las condiciones objetivas que tiene que negar para mantener su dominación incondicional y que son las de esta. De esa dominación es de lo que el sujeto tendría que desprenderse. Presupuesto de su identidad es el fin de la imposición identificante»⁵³.

Añadamos a esto unas breves consideraciones, para concluir, sobre lo actual/inactual del pensamiento de Kant, desde esta perspectiva de la teoría crítica, sobre las nociones de sujeto, libertad y ley, y sobre la propia transformación de la crítica.

⁵⁰ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. esp. M.García Morente, pp. 210-211.

⁵¹ *D. N.*, pp. 269-270.

⁵² *D. N.*, pp. 272-273.

⁵³ *D. N.*, p. 278.

La construcción del sujeto como totalidad unitaria, que reúne impulsos y pasiones, lo receptivo y lo activo, lo articula según el principio lógico de la coherencia, y le da un valor global como totalidad, superior a la de sus partes, o sus acciones particulares, es, para Adorno, una esencial contribución de Kant a la autocomprensión de la modernidad.

La teoría adorniana de la libertad, congruente con la cuasi desaparición del «yo» y el consiguientemente problemático estatuto del sujeto, es la propia de una microcrítica negativa, sin el menor atisbo de vínculo con un ideal afirmativo de la libertad. Por eso, tras la metacrítica de Kant, no hay concesión alguna a la ilusión de utopía afirmativa cuando sitúa el problema: «Solo hay una forma de comprender la libertad: en negaciones concretas, a partir de la figura concreta de lo que se le opone»⁵⁴.

La filosofía como crítica solo puede ejercerse, sin incurrir en la ficción idealista de postular un «segundo mundo», sobre figuras concretas: es la única forma de evitar la ilusión semantista-óptica de afirmar qué es la libertad o de definir qué es un ser humano. Solo al captar la figura de lo que impide un acto humano libre es posible que este se realice venciendo la oposición en lo concreto, y sin elevarse al estatuto de paradigma. La «metacrítica de la razón práctica» como propuesta de «modelos», en un sentido próximo al del «tipo ideal» weberiano, permite elaborar la acción que haga saltar los resortes que en un mundo social concreto imposibilitan que la libertad sea algo más que un postulado de la razón. En Adorno, la elaboración de la situación enigmática particular es un peculiar ejercicio filosófico de la teoría del que cabe esperar efectos en la práctica en el mundo de la obcecación.

Recuperamos también la pregunta por el sujeto libre, como momento irreductible de la tensión que atraviesa el análisis de Kant, en torno a la relación entre libertad y ley.

La metacrítica de Adorno ha puesto de manifiesto la posibilidad de que la sumisión a la ley, con la correspondiente humillación/represión de las inclinaciones empíricas, diera el más terrible paso en falso al elevar a la forma de un imperativo incondicionado a una máxima subjetiva que introdujera un mecanismo de heteronomía en el lugar de la autonomía, y un goce masoquista en el lugar que Kant asigna al respeto a la ley y a la dignidad del sujeto.

La situación de la ley es incierta porque la propia dualidad entre la materia (subjetiva) y la forma (universal) de la máxima hace imposible que estemos seguros de que un mandato concreto ejemplifica el imperativo categórico. La acción por deber es indecible, y la filosofía de la sospecha siempre podrá mostrar ejemplos de intereses empíricos subyacentes, conscientes o no, y de utilizaciones falseadoras del universalismo. Pero ello no autoriza, sin más, a un abandono escéptico de la teoría kantiana del sujeto que actúa y de su carácter de fin sí mismo, como instancia teórica de un posible seguimiento libre de la ley, siempre que lo situemos en el lugar meta-ético que lo pone a salvo del moralismo rigorista de corto alcance.

Precisamente porque el pensamiento de Kant nos ofrece elementos para pensar el sujeto de la acción responsable, si atravesamos los obstáculos que nos señala la metacrítica, podemos concluir con Adorno que «el concepto del ámbito inteligible sería el de algo que no es y que, sin embargo, no solamente no es»⁵⁵. El sujeto es una instancia de inteligibilidad de la acción, que tiene otro modo de ser que el de las cosas.

⁵⁴ D. N., p. 230.

⁵⁵ D. N., p. 392.

Juan José García Norro
Ramón Rodríguez García
María José Callejo Hernanz (eds.)

De la libertad del mundo

Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón

Índice

Presentación.....	9
«Sencillamente, profesor. Semblanza de Juan Manuel Navarro» (por Ángel Gabilondo Pujol y María José Callejo Hernanz).....	11
Escritos de Juan Manuel Navarro Cordón.....	35
Tesis doctorales dirigidas por Juan Manuel Navarro Cordón.....	39
Primera parte. Ser y tiempo	
a) Temporalidad y constitución de sí	
José Luis Pardo Torío: «Las pasiones de la razón y las raíces de la subjetividad. En torno a “Las pasiones del alma”».....	43
Vicente Sanfélix Vidarte, «Locke: sustancia e identidad personal (Metafísica y epistemología en los orígenes del capitalismo)».....	59
Manuel Cabada Castro, «Infinitud de la realidad y comprensión material de la mente»...	73
José Luis González Recio, «Ontología y biología».....	85
Nuria Sánchez Madrid, «“Esa débil agitación del cerebro a la que llamamos <i>pensamiento</i> ”. Naturaleza humana y significado en Hume y Kant».....	95
Nicolás Sánchez Durá, «Sobre que uno se muere».....	119
Marco Díaz Marsá, «Sensibilidad y temporalidad en la <i>Introduction à la l’Anthropologie</i> de Foucault. Apuntes foucaultianos para la cuestión “facticidad y trascendencia” en el pensamiento kantiano».....	135
Ana María Leyra Soriano, «Estética y psicoanálisis en tiempos posteológicos (Homenaje a Juan Manuel Navarro)».....	151
Tomás Calvo Martínez, «Obra literaria, temporalidad y autoconocimiento en la hermenéutica de P. Ricoeur».....	159

b) Historicidad del ser

Antonio Valdecantos Alcaide, «Notas sobre la constitución estimativa del tiempo».....	175
Jesús González Fisac, «Historia y método en la <i>KrV</i> . A propósito de la retórica (de los cambios) del texto crítico.».....	191
Diego Sánchez Meca, «El proyecto de una “Nueva Mitología” al servicio de la razón: Schiller y los orígenes del idealismo».....	205
Manuel E. Vázquez García, «El paso y la huella. Ortega, lector de Goethe».....	215
Félix Duque Pajuelo, «Ortega: Europa como metáfora».....	229
Vincenzo Vitiello, «Nostalgia dell’Eden. Nietzsche».....	241
Víctor Gómez Pin, «Fin de los tiempos y fin de la metafísica».....	259
Teresa Oñate y Zubía, «La Hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélico-heideggerianas)».....	265
José Luis Villacañas Berlanga, «Por qué los momentos decisivos nunca lo parecen. Informe de un episodio del siglo XX».....	283

Segunda parte. Ser y libertad

Soledad García Ferrer, «Imperativo y síntesis».....	305
Rogelio Rovira Madrid, «Kant y los ídolos del conocimiento moral de sí mismo».....	319
Michèle Cohen-Halimi, «Vie et monde des vertueux».....	325
Domingo Blanco Fernández, «La moral laica, la ética y la metafísica crítica».....	341
Sergio Sevilla Segura, «La actualidad de la ética kantiana como metacrítica».....	375
César Ruiz Sanjuán, «Libertad y alteridad. Momentos de implantación de la autoconciencia en el mundo en la <i>Fenomenología del Espíritu</i> de Hegel».....	391
Antonio Gómez Ramos, «¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel».....	407
Pedro Cerezo Galán, «La tensión crítica entre moralidad y eticidad: ¿un quiasmo dialéctico?».....	425
Manuel Fraijó Nieto, «Dios y el mal».....	455
Juan José García Norro, «Señor Presidente o la esencia de la tiranía».....	467
Carlos Díaz Hernández, «Jacques Ellul: anarco-cristianismo versus Islam».....	481
Pedro Chacón Fuertes, «Metafísica y metapolítica en María Zambrano».....	495

Tercera parte. Ser y lenguaje

Felipe Ledesma Pascal, «Ser y trascendentalidad: sobre las aporías del <i>Parménides</i> »...	513
Antonio Benítez López, «La axiomática del ente».....	529
Jorge Pérez de Tudela Velasco, «Ser y generalidad. Sobre el intrigante estatuto de lo más común».....	543
Quintín Racionero Carmona (†), «Las razones del escéptico. En torno a la posición ontológica del escepticismo antiguo».....	553
María Luisa Esteve Montenegro, «El problema de la popularización de la filosofía en la Ilustración alemana: razones para una <i>Popularphilosophie</i> ».....	583
Joan B. Llinares Chover, «El espacio antropológico y sus divisiones en <i>Robinson Crusoe</i> de D. Defoe».....	593
María José Callejo Hernanz, «Amistad y enemistad en el concepto kantiano de la política»..	609
Antonio M. López Molina, «De la subjetividad trascendental a la razón comunicativa. Sobre la mundanización habermasiana de la teoría kantiana del conocimiento».....	631
Ana Rioja Nieto, «Lenguaje y mundo en la sociología del conocimiento científico».....	643
Mercedes Torreveiano Parra, «Sobre Zubiri: filosofía y ciencia».....	659
Cirilo Flórez Miguel, «El lenguaje en Heidegger».....	675
Ramón Rodríguez García, «Percepción e interpretación. Heidegger y la tradición hermenéutica».....	687
María del Carmen Paredes Martín, «Experiencia del mundo y lenguaje en Merleau-Ponty»....	707
Mariano Álvarez Gómez, «Lenguaje y “contramundo” en J. L. Borges».....	719
Ángel Gabilondo Pujol, «Conmemorar lo vivo y decir de palabra».....	737

Cuarta parte. Filosofía y Universidad

Javier Muguerza Carpintier, «Ética y licantropía. Un relato (in)moral».....	759
Juan Bautista Fuentes Ortega, «Una nota sobre la distorsión que los planes de estudio derivados de “Bolonia” pueden introducir en una asignatura como la de Antropología filosófica en una Facultad de Filosofía».....	777
Carlos Fernández Liria, «Bolonia y aquellos tiempos de Navarro Cordón».....	789
Rafael V. Orden Jiménez, «De la Escuela Krausista a la Escuela de Madrid: la misión de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid».....	799