

RESUMEN ANALITICO ESTRUCTURADO (RAE)

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de LICENCIADO EN FILOSOFÍA.
2. **TÍTULO:** EL DEBER DE LA MEMORIA: REFLEXIÓN ÉTICA SOBRE LAS VÍCTIMAS.
3. **AUTOR:** Rafael Ricardo Bohórquez Aunta.
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** Abril de 2013
6. **PALABRAS CLAVE:** Memoria Crítica, Historia, Olvido, Víctima, Dominio, Progreso, Barbarie, Identidad, Negatividad.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO DE GRADO:** El objetivo del presente trabajo consiste en reflexionar sobre la constitución de la categoría de memoria como postura ética que al plantear la necesidad de recordar el sufrimiento de las víctimas olvidadas en la historia oficial, resultado de una consideración de la historia como historia de progreso, se establece desde Theodor W. Adorno como un nuevo Imperativo Categórico: «recordar para no repetir».
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN:** Línea de investigación de la USB: Filosofía contemporánea. Este trabajo de grado se adscribe al proyecto de investigación de la Facultad de Filosofía sobre *Víctimas y reconocimiento: Teoría crítica y filosofía política*.
9. **FUENTES CONSULTADAS:**

ADORNO, Th. W. Dialéctica Negativa. La jerga de la Autenticidad. Obra completa 6. Madrid: AKAL, 2005. 505 p.

_____. Dialéctica Negativa. España: Taurus, 1975. 410 p.

_____. La educación después de Auschwitz. EN: Consignas. Buenos Aires: Amorrortu, 1969. 180 p.

_____. Mínima moralía. España: Taurus, 2001. 255 p.

_____. Razón y revelación. EN: Consignas. Buenos Aires: Amorrortu, 1969. 180 p.

ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, Max. Dialéctica de la Ilustración. Obra completa 3. Madrid: AKAL, 2007. 316 p.

ALMANZA LOAIZA, Tulia. Una respuesta ética frente a las víctimas. EN: Congreso Colombiano de Filosofía (4: 24-28, septiembre: Manizales, Caldas), 2012. 12 p.

BENJAMIN, Walter. Tesis sobre el concepto de historia. EN: MATE, Reyes M. Medianoche en la historia. Madrid: Trotta, 2006. p. 129

BUCK- MORSS, Susan. Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, y el Instituto de Frankfurt. México: Siglo Veintiuno, 1981. 383p

CUESTA, Josefina. La odisea de la memoria. Historia de la memoria en España, Siglo XX. Madrid: Alianza, 2008.

HEGEL, G. W. F. Filosofía de la historia universal. Buenos Aires: Losada, 2010. 398 p

HIRSHBERGER, Johannes. Historia de la filosofía. Barcelona: Herder, 2000.

HONNETH, Axel. Reificación. Un estudio es la teoría del reconocimiento. Buenos Aires: Katz, 2007.

HORKHEIMER, Max. Teoría crítica. Buenos Aires: Amorrortua, 2003. 291p

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. Dialéctica de la Ilustración. Madrid: Trotta, 1994. 303 p.

JAY, Martin. La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt. Madrid: Taurus, 1989. 511 p.

JAMESON, Frederic. Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica. Buenos Aires: F.C.E, 2010.

- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: Taurus, 2008.
- _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. 5 ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1977. 138 p.
- LANZMANN, Claude. *Shoah. Documental*. 1985.
<http://www.youtube.com/watch?v=RYr1NdPxERg>.
- LEVI, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik, 1989. 173 p.
- MATE, Reyes M. *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos, 2008. 191 p.
- MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- _____. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *Por lo campos del exterminio*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- _____. *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos, 2011. 317 p.
- NIETZSCHE, Friederich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [III intempestiva]*. Madrid: Biblioteca nueva, 1999.
- SÁNCHEZ, Juan José. *Introducción: Sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración*. EN: HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- SEGURA NAYA, Armando. *Historia Universal del pensamiento filosófico*. España: Liber, 2007. 750 p.
- SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. "Adorno's Negative Moral Philosophy". EN: HUHN, Thomas. *The Cambridge Companion to Adorno*. 2004.
- ROCOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México: F.C.E, 2002. EN: PRADA, Manuel. *Lectura y subjetividad. Una mirada desde la hermenéutica de Paul Ricoeur*. Bogotá: Uniediciones, 2010. 156 p.
- TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. *Una filosofía de la memoria*. España: Heder, 2003. 196 p.
- _____. *Recordar para no repetir: el nuevo imperativo categórico de T. W. Adorno*. EN: MATE, Reyes M. y MARDONES, José M. *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003. 271 p.
- TIEDEMANN, Rolf. ¿Sabes lo que pasará? *Sobre la actualidad de la teoría de la sociedad de Adorno*. EN: *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*. España: UIB, 2007. 235 p.
10. **CONTENIDOS:** La *memoria* ha surgido en los últimos decenios como una categoría fundamental en la investigación sobre la manera cómo han de llevarse los procesos de reconstrucción de las comunidades afectadas por la barbarie. Aun cuando su importancia ha hecho visibilizar a las víctimas en las discusiones éticas y políticas actuales, pervive en la sociedad una tendencia proclive al olvido que cobra fuerza bajo la afirmación de la necesidad del olvido del pasado si se quiere continuar viviendo. Esta tendencia a vivir «normalmente» como si no hubiera pasado nada, tiene una contrapartida expresada en la lucha de la memoria contra el olvido. Hoy lo que se denomina «cultura de las conmemoraciones» y «política del recuerdo» en lugar de cumplir su cometido ha degenerado en un revisionismo que, debido a cualquier brizna de verdad en el reparto de responsabilidades, persigue diluir la diferencia entre víctimas y verdugos, condición de posibilidad de la ética al ser idéntica a la diferencia entre el bien y el mal, hasta hacerla irreconocible. Ante tales situaciones se hace necesario indagar de qué manera la memoria como deber constituye una postura ética frente a las víctimas, pregunta que ante todo busca señalar que toda suerte de medida contra el olvido que diluya la barbarie imprimida a las víctimas en cifras estadísticas y que reduzca el horror de los hechos a mero «acontecimiento mediático», no sólo comporta una ausencia de interpelación, una indiferencia, tanto en la conciencia colectiva como la conciencia individual de los

hombres frente al sufrimiento de las víctimas, sino que elude la angustiada pregunta que circunscribe y motiva el pensamiento moral adorno de si en verdad después de Auschwitz, se puede seguir viviendo, sobretodo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haber asesinado.

11. **METODOLOGÍA:** El presente trabajo de grado se ha valido de un enfoque hermenéutico- crítico que requirió de la lectura sistemática de los textos relacionados en la bibliografía.

12. CONCLUSIONES:

- La *memoria* complementa en mucho a la historia al hacer valer la *historia passionis* de la humanidad olvidada en toda concepción de historia como progreso, hecho que obliga a cambiar el enfoque de la historia respecto del presente: el presente ya no es determinado por el pasado que se había considerado como un punto fijo, sino, en contraste, el pasado es relativizado por el presente.

- Una memoria consciente y crítica del pasado enseña que si se pudiera hablar de progreso, éste tendría que ser como «progreso en la desmitificación», como lucha por liberar a la conciencia de la subordinación a lo dado. Ya que es para Adorno tal lucha sólo puede darse como resistencia, como conocimiento o experiencia estética, el progreso en la desmitificación estaría dado en la medida en que la conciencia no pase absorta, es decir, *indiferente*, ante la aceptación sumisa de un orden presente establecido y de que se manifieste aterrada ante los sucesos violentos como los de los campos de concentración y exterminio: en la mínima libertad negativa que surge de la conciencia de la ausencia de libertad positiva de las víctimas, cada individuo encuentra una forma distinta de ver la historia que le conmina a asumir una postura crítica frente al presente que, aunque no pueda traducirse en *praxis* ya que terminaría siendo atrapada por la sociedad dominadora, podría ser lograda en la medida en que cada sujeto tome distancia de las condiciones de cosificación y opresión propias de la sociedad actual.

- Pensar en una *memoria crítica* como postura ética frente a la víctimas hace de la pregunta por la significación sobre las víctimas un paso importante. Aunque no se puede dar una definición de víctima en un concepto en el cual la síntesis positiva no peque de injusticia frente a las mismas víctimas, es preciso reconocer la significación que comporta su existencia. Esta existencia que ha sido negada y relegada al olvido, viene a nosotros gracias a la memoria. Metafóricamente puede hablarse de ella como una *mirada de las víctimas*, la cual, al distanciarse de la mirada común del espectador, e incluso del superviviente, aporta al conocimiento de la realidad aquello que ha sido olvidado y excluido en la síntesis positiva, en todo caso, una *historia passionis* de la humanidad. Asimismo, no se puede pensar en la significación de las víctimas sin su correlato de verdugo ya que de la asimetría entre ambos depende la distinción entre bien y mal, condición que si desaparece se establecería como imposibilidad para la ética. Con todo, aunque significativas en sí mismas, la existencia de las víctimas también sugiere que cualquiera es susceptible de victimización, justificación que se presenta como posibilidad de universalidad de la ética. En efecto, si hay algo que puede unir a la humanidad es que todos los seres humanos son víctimas potenciales de la violencia.

- Aunque la posibilidad de ser víctimas abraza a todos los hombres como amenaza universal, la realidad demuestra que mientras unos viven, otros han padecido y a veces de la forma más inesperada y azarosa posible, de donde resulta la pregunta de ¿por qué unos viven y otros no? Al considerar que no existe ninguna razón aceptable que justifique la salvación del sobreviviente cuando lo normal era que hubiera perecido, este dolor que sufrió la víctima mortal hace de tal interrogante un fardo muy pesado de llevar que no sólo repulsa el alivio de saberse con vida, sino que descubre, desvela, una «vida falsa». En el trasfondo de este argumento Adorno coloca el punto de inflexión de la reflexión sobre la actitud de los sobrevivientes frente a las víctimas en la *indiferencia* que condujo al

Holocausto y que continuó después de la Segunda Guerra Mundial, esto es, una *indiferencia* por la vida individual a que tiende la historia como progreso. Tal indiferencia no es más que una actitud propia de una sociedad regida por la ley del provecho individual llevada a principio universal que le provee de cierto distanciamiento y elevación a cada «yo» para darse cuenta sin angustia de la nulidad de la existencia. Esta distancia y elevación que toma el espectador en realidad se presenta como una manera de *evitar* el compromiso con los hechos, de examinar hasta dónde cada individuo con sus opiniones y acciones contribuye al dominio sin oposición y, consecuentemente, al *olvido* y al progreso que tras su paso deja muerte y ruinas. De allí que el trabajo de una memoria crítica, implica un recuerdo consciente y crítico que permita instaurar un orden más justo; el recuerdo de las víctimas, de los ausentes, nos enseña a construir una comunidad más libre.

- Adorno enseña que vivir después de Auschwitz significa tener presente que no se puede continuar viviendo «normalmente» como si nada hubiera pasado sin comprender por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, ha recaído en un nuevo tipo de barbarie. Salirle al paso a este interrogante podría traer consecuencias nefastas para la humanidad. En efecto, si no se logra tal comprensión, la barbarie podría perpetuarse y transformarse en una nueva cualidad de la sociedad entera. Con todo, la pregunta no es fácil de abordar debido a que las condiciones que condujeron al Holocausto perviven en la sociedad. De allí que vivir después de Auschwitz implica también atreverse a comprender qué mecanismos pueden hacer aflorar la barbarie en la civilización, y, en tanto sujetos proclives al barbarismo, cómo resistirse a ellos.

- El recuerdo consciente y crítico de las víctimas se plantea como una postura ética, como *deber*, que exige orientar el pensamiento y la acción de cada individuo de tal modo que la barbarie que han padecido las víctimas no se reproduzca ni se repita. Tal deber de memoria, en tanto crítica, implica también una actitud de resistencia a los mecanismos que han llevado a la decadencia de la humanidad en inhumanidad. De allí que en el corazón del pensamiento moral adorniano se instaure un nuevo Imperativo Categórico cuya formulación, en contraste al Imperativo de la ética formal kantiana, no expone un principio moral afirmativo ni la fundamentación de una filosofía moral sobre el carácter vinculante de un principio logrado *a priori*. En el centro de su filosofía moral es un Imperativo Categórico formulado negativamente el que dice lo que nunca debe suceder, lo que no debe ser. Tal imperativo extrae su evidencia a partir de una experiencia histórica que sacude la autonomía de los individuos. Se hace explícito en términos de una teoría materialista de la experiencia del sufrimiento que se va reflejando espontáneamente sobre sí mismo, y que recurre a la teoría de un impulso moral que intenta determinar, en el individuo, los motivos reflexivos y somático- miméticos para actuar frente a desafíos morales concretos.

- La memoria, enmarcada en la filosofía moral adorniana, es decir, como *memoria crítica*, no sólo complementa a la historia al recordar el sufrimiento de las individualidades que han sido olvidadas y excluidas, esto es *una historia passionis* de la humanidad, sino que además este recuerdo constituye una postura ética relevante frente a las víctimas que exige a todos y cada uno de los seres humanos orientar su pensamiento y acción de modo que la barbarie de Auschwitz o algo semejante no se repita.

13. PERSPECTIVAS:

- Si bien es cierto que para Adorno, la crítica sólo puede darse como resistencia, conocimiento o experiencia estética, cabe preguntarnos por una memoria asumida miméticamente que pueda pensarse en ámbitos como la educación y el arte.

- Ya que es a través del arte donde el individuo puede contemplar y criticar el presente, su imagen del futuro y su olvido o memoria del pasado, se sugiere, por tanto,

orientar una investigación sobre cómo el arte podría concentrar las fuerzas emancipadoras del individuo y también de la sociedad.

- Ya que la categoría de *mimesis* constituye otra de las formas de aunar los elementos que permiten pensar en una filosofía moral en el pensamiento de Adorno, y que no es abordada suficientemente en el presente trabajo, se sugiere abrir una investigación que pueda acercarse a su tratamiento.

- Luego de haber abordado este tema ético de la memoria, el presente trabajo quiere sugerir algún comentario sobre el tratamiento de la memoria en el caso del conflicto armado colombiano. En efecto, en Colombia se ha sancionado recientemente la Ley 1448 de 2011 con miras a la reparación integral de las víctimas y a la restitución de tierras. En ella se hace visible la necesidad de memoria como condición de reconstrucción de la sociedad en el marco de una justicia transicional. A la luz de esta investigación, podría advertirse que si la importancia y relevancia que se le ha dado a la memoria no está acompañada de un componente ético frente a las víctimas, en lugar de contribuir a cerrar ciclos de violencia, la construcción social del recuerdo podría degenerar en ideología y con ello, reproducir la barbarie del conflicto en la dinámica agravio- venganza. Asimismo, la significación de las víctimas rescatada por la memoria crítica, debería cuestionar la lógica del sistema político y económico que ha coadyuvado en la reproducción de la injusticia social y del conflicto armado. Esta cuestión debe atravesar todos los ámbitos de la sociedad, luchar contra la indiferencia y establecerse como una de las tareas más importantes en la educación. Con todo, tal comentario que arriesga el autor, sólo es muestra de otra perspectiva que motiva la presente investigación.

EL DEBER DE LA MEMORIA: REFLEXIÓN ÉTICA SOBRE LAS VÍCTIMAS

RAFAEL RICARDO BOHÓRQUEZ AUNTA

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

BOGOTÁ, D.C. - 2013

EL DEBER DE LA MEMORIA: REFLEXIÓN ÉTICA SOBRE LAS VÍCTIMAS

RAFAEL RICARDO BOHÓRQUEZ AUNTA

Trabajo presentado como requisito parcial para optar por el título de Licenciado en
Filosofía

Asesora
Mg. Tulia Almanza Loaiza

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

BOGOTÁ, D. C. - 2013

NOTA DE ACEPTACIÓN

PRESIDENTE DEL JURADO

JURADO

JURADO

BOGOTÁ, D. C. 22 DE MARZO DE 2013

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	11
1. MEMORIA Y DOMINIO SOBRE EL TIEMPO	18
1.1 ILUSTRACIÓN Y DOMINIO	18
1.1.1 De la Teoría Crítica a la filosofía negativa de la historia.	19
1.1.2 La tesis central de <i>Dialéctica de la Ilustración</i> .	22
1.1.3 El mito es ya Ilustración o en el principio era el dominio.	24
1.1.4 La Ilustración recae en mitología o la venganza de la naturaleza.	28
1.2 IDENTIDAD Y NEGATIVIDAD	30
1.2.1 Nivel lógico y psicológico de la identidad.	32
1.2.2 Gozne de la dialéctica negativa.	32
1.3 MEMORIA Y CRÍTICA AL DOMINIO SOBRE EL TIEMPO	34
1.3.1 Crítica al concepto hegeliano de historia como progreso.	36
1.3.2 Crítica a la imposición de un presente autárquico.	41
1.3.3 Progreso en la desmitificación y memoria.	44
2. ÉTICA Y MEMORIA	47
2.1 DISTINCIÓN ENTRE VÍCTIMA Y VERDUGO	48
2.1.1 La significación de las víctimas.	48
2.1.2 ¿Quién es susceptible de victimización?	52
2.2 UNA ÉTICA PARA SOBREVIVIENTES	53
2.3 EL IMPERATIVO CATEGÓRICO ADORNIANO	56

CONCLUSIONES

66

BIBLIOGRAFÍA

70

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se puede constatar en los distintos sectores y ámbitos de la sociedad una preocupación cada vez más urgente sobre cómo reconstruir las comunidades afectadas por la violencia y la barbarie, cómo lograr procesos de paz que incluyan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las *víctimas*. Aunque se han tomado varios caminos, en la mayoría de ellos durante mucho tiempo fueron excluidas las víctimas, las cuales, teniendo que esconder su dolor y hacerse invisibles¹, únicamente aparecían, cuando eran consideradas, como un dato numérico y estadístico, un concepto generalizado que al disolver la singularidad de la víctima en una historia oficial que aparece como resultado de la consideración de la historia como progreso, negaba el significado y las implicaciones de su sufrimiento, hacía que el horror de la violencia que se le había infringido fuera lentamente desapareciendo y volatilizándose, y justificaba finalmente su *olvido*. Ante tal suerte de invisibilización, y en el trasfondo de injusticia con las víctimas, resurge el interés por la *memoria* como medida necesaria en los procesos de reconstrucción y reconciliación: “con la memoria comienza la justicia”². Con todo, reconocer tal importancia en la memoria no sólo insta a indagar las causas que la han hecho emerger como una categoría fundamental en la discusión ética y política contemporánea, sino a cuestionar en qué medida y en qué sentido puede constituir una postura ética frente a las víctimas que atienda verdaderamente a la necesidad de reconstrucción de las comunidades afectadas por la barbarie. Al hilo argumentativo de algunas tesis del pensamiento de Theodor W. Adorno y de sus colegas más cercanos como Walter Benjamin y Max Horkheimer, el presente trabajo intenta aproximarse al contexto filosófico en el cual se inserta el problema de la memoria como postura ética y su relación con la historia.

Walter Benjamín, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno han señalado el peligro que entraña la exclusión de quienes han sido vencidos en la historia, de quienes se afirma que por culpa propia han caído: han sufrido el dominio. Estos vencidos, al ser considerados como víctimas que merecen ser tenidos en cuenta, requieren ser recordados. Justamente, debido a que la filosofía, según Adorno, debe alimentarse de lo marginado y de lo olvidado, la memoria emerge como una categoría fundamental en la filosofía moral adorniana para contrarrestar el olvido de las víctimas en la historia. En efecto, si «todo dominio consiste en el olvido de lo dominado», la memoria es la única que puede vencerlo, por una parte, al rescatar el recuerdo del sufrimiento de cada uno de los individuos víctimas de la barbarie y, por otra, al resistirse a la disolución de sus identidades personales en la historia oficial que aparece como resultado de la consideración de la historia como progreso.

Rolf Tiedemann³ señala que la cuestión no menor que circunda el pensamiento de Adorno es si en verdad “después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo, de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haber matado”⁴. En efecto, esta cuestión nunca fue para él una cuestión retórica, sino la más seria de todas las cuestiones, ya que no se podía admitir la idea de que tras el genocidio

¹ Cf. MATE, Reyes M. Justicia de las víctimas. Barcelona: Anthropos, 2008. p. 18

² TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria. España: Heder, 2003. p. 196

³ TIEDEMANN, Rolf. ¿Sabes lo que pasará? Sobre la actualidad de la teoría de la sociedad de Adorno. EN: El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas. España: UIB, 2007. p. 16

⁴ ADORNO, Th. W. Dialéctica Negativa. La jerga de la Autenticidad. Obra completa 6. Madrid: AKAL, 2005. p. 332

judío [*Shoah*] la vida debía continuar «normalmente» o de ningún modo podría «reconstruirse» la cultura que en su perversión había creado Auschwitz, Buchenwald, Majdanek y Treblinka. Pero Adorno no sólo se enfrentó a esta férrea represión de la memoria, lucha que libró sobre todo a finales de los años cincuenta, sino que dirigió su atención a otra forma de olvido que vio nacer frente a él a finales de los setenta y que se arraiga hasta el día de hoy sutilmente en la conciencia alemana:

En la sociedad alemana se ha ido extendiendo la conmemoración ritual como si de una epidemia se tratase, compitiendo los expertos en conmemoraciones por el tamaño de los monumentos erigidos y por la cifra de asesinados a los que éstos dan cabida. La reducción de la *Shoah* a mero «acontecimiento mediático» hace que el horror de su contenido vaya lentamente desapareciendo, volatilizándose.⁵

Esta situación ejemplifica la manera como comúnmente se ha entendido la lucha contra la negación del recuerdo. Para Rolf Tiedemann⁶ hoy lo que en Alemania se denomina «cultura de las conmemoraciones» y «política del recuerdo» ha degenerado en un revisionismo que, debido a cualquier brizna de verdad en el reparto de responsabilidades, persigue diluir la diferencia entre víctimas y verdugos, distinción que corresponde en ética a la diferencia entre el bien y el mal, hasta hacerla irreconocible.

La dificultad de dar una respuesta vinculante a la posibilidad moral de seguir viviendo después de Auschwitz coincide en Adorno con la imposibilidad de la filosofía desde aquel suceso. Desde entonces, el compromiso de la filosofía no podía ser otro que “comprender lo incomprensible, la incursión de la humanidad en inhumanidad”⁷, expresión que resume el propósito de *Dialéctica de la Ilustración*. Junto a Max Horkheimer, su compañero intelectual, Adorno escribe en los años cuarenta este libro bajo la motivación de indagar “por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, ha recaído en un nuevo tipo de barbarie”⁸. Para Tiedemann este interrogante nunca abandonó el trabajo intelectual de Adorno y Horkheimer hasta el final de sus días.

Si bien es cierto que el verdadero motor de la filosofía adorniana era el sistema de los campos de concentración y exterminio alemanes, nuevos tipos de barbarie que habían sido gestados, como lo afirmaba Benjamin, en complicidad del fascismo, y que no se puede decir mucho sobre la experiencia de Adorno en países como España y territorios como América Latina, sí se puede afirmar que «comprender lo incomprensible» y el porqué de la «incursión de la humanidad en inhumanidad» es una misión que ha sido heredada a la contemporaneidad desde Auschwitz y que corresponde a la actualidad del pensamiento adorniano. En efecto, esta misión se ha tornado cada vez más urgente e importante ya que desde la Segunda Guerra Mundial se han reproducido situaciones sociales y políticas similares. Lo que había ocurrido en los campos de exterminio, y posteriormente con el exterminio sistemático y calculado de más de doscientas mil personas en Hiroshima y Nagasaki, significaba para Adorno el derrumbe de la civilización que tanto había costado alcanzar. Tras los genocidios de Camboya y Ruanda, de Irak y Darfur, ante las incontables víctimas causadas por el terrorismo en Israel,

⁵ TIEDERMANN, Op. cit., p. 16

⁶ Ibid., p. 16-17

⁷ Ibid., p. 17

⁸ ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Obra completa 3. Madrid: AKAL, 2007. p. 11

Palestina y Chechenia, ante los atentados del 11 de Septiembre de 2001, los cientos de asesinatos en los trenes de cercanías de Madrid y Londres, y los innumerables casos de víctimas que ha dejado el conflicto armado colombiano junto a la desesperanza de su creciente reproducción; podría afirmarse con Tiedemann que esta misión no sólo es actual, sino que se encuentra mucho más lejos de cumplirse que nunca, incluso más lejos del momento en que Adorno la planteó por primera vez a mediados del siglo que ya se ha dejado atrás.

Ante la inadmisibile idea que se plantea como única respuesta a la pregunta de si se puede seguir viviendo después de Auschwitz y que sugiere continuar la vida «normalmente» tras el genocidio de los judíos europeos o de ningún modo podría «reconstruirse» la cultura; ante la problemática situación de la conmemoración ritual que ha convertido a la *Shoah* en mero «acto mediático»; y de acuerdo a la misión que según Adorno ha sido heredada a la filosofía desde Auschwitz de «comprender lo incomprensible», la decadencia de la humanidad en inhumanidad, surge el siguiente problema de investigación: ¿De qué manera la memoria complementa a la historia oficial que aparece como resultado de la consideración de la historia como progreso? y ¿por qué el recuerdo de los vencidos de la historia constituye una postura ética frente a las víctimas?

Es preciso reconocer que la discusión entre *memoria* y *olvido* hunde sus raíces en la antigüedad. Justamente, respecto a la necesidad de la memoria, tal vez ningún otro pueblo en la historia de la humanidad ha luchado contra el olvido como lo ha hecho el pueblo judío. Ya en la Torá, el *Shema* judío [escucha Israel] pide a su pueblo preservar mediante el recuerdo la esencia de la ley⁹. En efecto, sin patria durante mucho tiempo, el pueblo judío había desarrollado una relación con la tierra y la historia distinta a la de los demás pueblos que definen su identidad por el territorio en que habitan. Tal identidad no se asociaba a una patria o a un Estado, sino a una historia, una tradición y unos escritos: su identidad era su memoria¹⁰. En contraste, mediante la figura de la amnistía, en cuyo decreto rezaba la prohibición de recordar las desgracias vividas, la tradición ateniense colocaba el énfasis en la necesidad del olvido del sufrimiento pasado para no hacer desgraciados a los presentes, para no poner sobre sus espaldas el fardo de unas responsabilidades que no habían contraído¹¹. Si se considera que la cultura occidental ha estado fuertemente marcada por la tradición judeo-cristiana, se puede afirmar que Occidente ha caminado en la *historia* sobre una doble vía de la *memoria* y del *olvido*. No en vano, las respuestas ante cómo afrontar un pasado traumático que ha dejado secuelas para el presente pueden situarse en dos polos bien definidos: o bien, es preciso rememorar el pasado para evitar que lo peor de él renazca en el presente, o bien, conviene olvidar las desgracias que yacen en la historia para privilegiar un presente que no tiene por qué asumir las responsabilidades de las pretéritas generaciones.

⁹«Escucha Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amaras a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos-, las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas». Biblia de Jerusalén (1999). Deuteronomio. 6: 4-9

¹⁰ Cf. TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. cit., p. 206.

¹¹ Este asunto es traído por Reyes Mate: “[...] El otro acontecimiento tiene lugar casi un siglo después (403 a.C.). Después de la derrota militar de Atenas y después de la nefasta oligarquía de los Treinta, tiene lugar la reconciliación democrática que hace mediante un decreto que dice: «queda terminantemente prohibido recordar las desgracias vividas». Es la famosa amnistía.” MATE, Reyes. Justicia de las víctimas, Op. cit, p. 19

También es preciso señalar que el tema *memoria/olvido* ha desbordado el estrecho ámbito de una sola disciplina y constituye, hoy, uno de los vectores que atraviesan al campo de las ciencias sociales y humanas. Éstas, después de la Primera Guerra Mundial, han afrontado la cuestión de la memoria y han hecho de ella un tema recurrente en aproximaciones de tipo filosófico, sociológico y literario (de las que Marcel Proust es símbolo). Desde entonces ha corrido mucha tinta sobre cómo identificar las relaciones y diferencias entre memoria y olvido. Justamente, su uso ha desbordado la terminología habitual de especialistas sobre el tema de la memoria en los distintos campos de las ciencias sociales y humanas, y ha llegado a formar parte del lenguaje ordinario de los ciudadanos y de los medios de comunicación social, uso excesivo que, no obstante, supera en muchos casos los análisis realizados sobre ella¹². Algunos de estos usos pueden asociarse a la «institucionalización de la memoria o del olvido» como respuestas ante las experiencias vividas, especialmente las más traumáticas. Los gobiernos y los poderes públicos tienen una gran participación en estos dos usos de la memoria. Justamente, ellos constituyen máquinas imponentes de memoria u olvido institucionalizados. En su proceder, han podido decretar el recuerdo, la amnistía, la amnesia, la condena o el perdón, desde los preámbulos de las leyes hasta la legislación sobre las víctimas o los juicios a verdugos de genocidios de crímenes contra el Estado y contra la humanidad, y hasta leyes de «punto final», exponente máximo del olvido institucionalizado¹³.

Si bien es cierto que contra el olvido o el silencio, en sus múltiples facetas, puede alzarse una sociedad o una colectividad hasta constituirse en un grupo de memoria, también lo es que la necesidad de recordar se tropieza no tanto con el olvido como con la imposibilidad del recuerdo por diversas circunstancias, especialmente aquellas que resultan más traumáticas para la sociedad. Así, por un lado, para algunos autores como Primo Levi existe una necesidad del recuerdo que se establece como imperativo, como *deber*, ilustrada en la angustia que invade al sobreviviente, antes de la liberación del campo de concentración y después de ella, de hablar a «los demás», de hacer que los «demás» supiesen, y que asume el carácter de un impulso inmediato y violento hasta el punto de rivalizar con las demás necesidades elementales¹⁴. Este deber de memoria se ha llegado a institucionalizar convirtiéndose en asociaciones y traduciéndose en determinadas conmemoraciones, museos y símbolos. Para otros autores, en cambio, ante las experiencias traumáticas es preciso impedir la memoria oficial, pública, y su circulación en el espacio público, esto es, sus efectos sociales y jurídicos, si se quiere cerrar un ciclo de violencia alimentado precisamente por la rememoración de las experiencias traumáticas vividas. Tal como lo describe David Rieff en su reciente libro *Contra la memoria*,

La gente, sin duda, los estadounidenses y, supongo, los australianos de mi clase e intereses, se inclina a dedicar demasiado tiempo a lamentar la ignorancia indiferente, la actitud adoptada por defecto de tantos ciudadanos, sobre todo de los jóvenes, respecto del pasado. Deberíamos ser más prudentes con nuestros deseos. La rememoración enardeció las guerras de sucesión de Yugoslavia; sobre todo, la rememoración de la derrota serbia en Kosovo Polje en 1389. En las colinas de Bosnia aprendí a detestar, pero

¹² Para profundizar en el tratamiento que ha recibido el tema de memoria/olvido, no sólo en el campo filosófico sino literario y, especialmente, historiográfico, ver CUESTA, Josefina. *La odisea de la memoria. Historia de la memoria en España, Siglo XX*. Madrid: Alianza, 2008. p.p. 26- 62

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 45

¹⁴ LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona: Munchnik Editores, 2001. p. p. 8-9, citado por CUESTA, *Op. cit.*, p. 43

sobre todo a temer, la memoria histórica colectiva. Al apropiarse de la historia, mi pasión perdurable y mi refugio desde la infancia, la memoria colectiva lograba que la propia historia no pareciera sino un arsenal de armas necesarias para continuar las guerras o para mantener una paz endeble y fría. Lo que presencié en Bosnia, en Ruanda, en Kosovo, en Israel- Palestina y en Irak no me ha dado razón alguna para cambiar de parecer.¹⁵

Según esto, a qué se deba la exigencia de la memoria como imperativo impuesto a la colectividad puede corresponder más bien a una invitación insistente a reconocer sus faltas y a confesar sus crímenes. Si bien es preciso reconocer que cierto tipo de rememoración, tal vez una memoria colectiva oficial que se transforma en ideología, ha ido en detrimento de la posibilidad de reconstrucción de las comunidades afectadas por la violencia y, en contraste, ha incentivado la reproducción de la barbarie en la dinámica del agravio-vengeanza, también conviene aceptar que cualquier medida que parta del olvido de las víctimas y de la indiferencia ante su sufrimiento en pro de la reconstrucción de la sociedad y del «progreso», es injusta.

Así, pues, si se tiene en cuenta que la filosofía, según Adorno, debe alimentarse de lo marginado y de lo olvidado, y que los vencidos de la historia, también considerados como víctimas que merecen atención, requieren ser recordados; se podría señalar, en un ambiente espiritual entorno al pensamiento de Theodor Adorno, por un lado, el peligro que entraña la exclusión y el *olvido* de los vencidos de la historia, aquellos de quienes se afirma que por culpa propia han caído: han sufrido el dominio; y por otro, la necesidad de la memoria formulada como imperativo categórico para impedir que la barbarie se repita. La tesis que se propone en la presente investigación consiste en que la memoria, enmarcada en la filosofía moral adorniana, es decir, como *memoria crítica*, complementa a la historia al recordar el sufrimiento de las individualidades que han sido olvidadas y excluidas, y que este recuerdo constituye una postura ética relevante frente a las víctimas que exige a todos y cada uno de los seres humanos orientar su pensamiento y acción de modo que la barbarie de Auschwitz o algo semejante no se repita.

Para desarrollar el problema de investigación que se propone el presente trabajo tiene como objetivo central reflexionar sobre la constitución de la categoría de memoria como postura ética que al plantear la necesidad de recordar el sufrimiento de las víctimas olvidadas en la historia oficial, se establece desde Theodor W. Adorno como un nuevo Imperativo Categórico: «recordar para no repetir».

Es importante en dicha empresa, por un lado, mostrar en qué sentido la memoria complementa la historia oficial indagando la relación entre historia, dominio y memoria desde algunos elementos de las *Tesis sobre el concepto de historia* en Walter Benjamin y la crítica de Theodor W. Adorno al concepto de historia como progreso en *Dialéctica Negativa* y, junto a Max Horkheimer, en *Dialéctica de la ilustración*. Por otro lado, analizar cómo la memoria, desde el pensamiento adorniano, constituye una postura ética en cuyo corazón se encuentra la formulación de un nuevo Imperativo Categórico. Y, por otra parte, a la luz de los trabajos que ha realizado Manuel Reyes Mate desde una perspectiva Adorniana y Benjaminiana, aproximar una descripción sobre la categoría de víctima y su estatuto ético presentando algunas discusiones sobre lo problemático de su conceptualización.

¹⁵ RIEFF, David. *Contra la memoria*. Colombia: Debate, 2012. p.p. 13- 14

El presente trabajo de grado se ha valido de un enfoque hermenéutico- crítico que requirió de la lectura sistemática de los textos relacionados en la bibliografía *. Esta lectura se orientó por las siguientes categorías: *memoria, historia, olvido, víctima, dominio, progreso, barbarie, identidad, negatividad*. Para tal efecto, este trabajo tuvo en cuenta las indicaciones de Paul Ricoeur frente al enfoque hermenéutico empleado en la investigación. En efecto, si bien se asume que en estricto sentido la hermenéutica filosófica no es un «método», es decir, no es un conjunto definido de pasos tendientes a un resultado, sí se puede decir que el establecimiento de categorías de análisis, así como el intento por hallar las estructuras argumentativas de los textos estudiados, se ubican en lo que este filósofo denomina la «fase explicativa» de la lectura. Asimismo, el esfuerzo por esclarecer el sentido de los textos en tanto son leídos desde las preguntas del investigador, que, como lo expresa Manuel Prada¹⁶, a su vez son planteadas desde el contexto colombiano particular, corresponde a lo que Ricoeur denomina «fase comprensiva». Ambas fases constituyen lo que Ricoeur denomina un «único arco hermenéutico». Tanto la «fase explicativa» como la «fase comprensiva» se articularon en la presente investigación gracias a la realización de fichas bibliográficas para cada texto en cuyo formato se establecieron cuatro columnas para separar la información y el análisis de la misma: «categoría correspondiente», «cita textual», «comparación con otras citas textuales» y «comentarios críticos del lector guiados por las preguntas de la investigación».

Por último, este trabajo aborda el problema de investigación en dos capítulos. En el primer capítulo se expone la relación entre *dominio sobre el tiempo y memoria*. El propósito de este capítulo es, pues, desarrollar la primera parte del problema de investigación que consiste en indagar en de qué manera la memoria complementa a la historia que aparece como resultado de la consideración de la historia como progreso. Para ello, se muestra en un primer momento la tesis central de *Dialéctica de la Ilustración*, una de las principales obras de Adorno y Horkheimer, la cual consiste en defender que la Ilustración nace bajo el signo del *dominio* y que la razón, que prometió ser una facultad del conocimiento que aspiraba a la verdad, al intentar identificarse con la realidad, se convirtió desde sus mismos orígenes en un órgano de dominio en cuyo afán se halla la pretensión de sometimiento de todo cuanto existe para ponerlo a su servicio.

En un segundo momento este primer capítulo intenta mostrar cómo a partir de la *identidad*, la razón ha intentado someter la realidad a su servicio. Al respecto se presenta una distinción entre el nivel *psicológico* y el nivel *lógico* de la identidad, siendo este último el aspecto en donde se hace más evidente el espacio central que ocupa el despliegue de la identidad y de la no-identidad en la filosofía adorniana. Ya que es en el aspecto lógico donde se observa cómo el *concepto* constituye la forma fuerte de la identidad, del cambio de dirección de lo conceptual, es decir, de su vuelta hacia lo diferente en sí mismo, depende la tarea y el gozne de la *dialéctica negativa*.

Ahora bien, una de las formas de dominación que ha ejercido la razón sobre la realidad ha sido el dominio sobre el tiempo. De allí que en un tercer y último momento, este capítulo muestra tres grandes momentos a lo largo de la historia de la filosofía en los que ha aparecido una pretensión de dominio sobre el tiempo que se ha materializado al menos en tres estrategias: la atemporalidad, la consideración de la historia de la

*En concordancia con la metodología del proyecto de investigación sobre *Víctimas y reconocimiento: Teoría crítica y filosofía política* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

¹⁶ Cf. RICOEUR, Paul. Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II. México: F.C.E, 2002. En: PRADA, Manuel. Lectura y subjetividad. Una mirada desde la hermenéutica de Paul Ricoeur. Bogotá: Uniediciones, 2010.

humanidad como historia del progreso de la civilización y la imposición de un presente autárquico. Este tercer momento desarrolla la crítica que Benjamin y Adorno comparten hacia la consideración de la historia de la humanidad como historia del progreso, y la crítica a la idea de una imposición del presente autárquico, como férrea represión de la memoria.

El segundo capítulo aborda la relación entre *ética* y *memoria*, ya que su propósito es desarrollar la segunda parte del problema de investigación, a saber, ¿por qué el recuerdo de los vencidos de la historia constituye una postura ética frente a las víctimas?⁹ Para ello, en un primer momento, el capítulo contempla la distinción entre víctima y verdugo, que al corresponder a la distinción entre bien y mal, se establece como condición de la ética. Tal momento parte de la significación de las víctimas y pretende mostrar quién puede ser susceptible de victimización. En segunda instancia, el capítulo profundiza sobre el superviviente que al ser interpelado al traer a su memoria la barbarie que padecieron las víctimas nos sugiere pensar en las implicaciones de una reflexión ética sobre las víctimas. Por último, el capítulo profundiza en los estudios que han hecho Marta Tafalla y Gerhard Schweppenhäuser sobre la filosofía moral adorniana, colocando como centro de la reflexión el nuevo Imperativo Categórico Adorniano.

1. MEMORIA Y DOMINIO SOBRE EL TIEMPO

1.1 ILUSTRACIÓN Y DOMINIO

Varios son los síntomas que auguran el fracaso de la modernidad como proyecto Ilustrado que buscaba ante todo entender y organizar la vida social, política y cultural desde los intereses de una razón emancipadora universal. Los efectos de la enfermedad de la razón que ha llevado a la sociedad actual al descontento frente al proyecto ilustrado, a una decepción respecto de todo aquello que aparece bajo la inspiración originaria de la Ilustración y que, por consiguiente, resulta repulsivo a las tendencias catalogadas como posmodernas, pueden constatarse con claridad en el siglo XX. Este siglo que ya se ha dejado atrás, se caracterizó por un periodo de fuertes y catastróficos conflictos de carácter mundial, por los totalitarismos y dictaduras que han asumido el poder de las naciones y que han ido en detrimento de los intereses considerados como más valiosos para toda sociedad que se pretenda regida por la razón, por un impresionante avance tecnológico y científico ligado en gran medida al uso de nuevas tecnologías en una carrera armamentística que ha hecho del mundo un lugar temible, y por un creciente deterioro de la naturaleza, explotada y reducida a mera cosa que representa un valor comercial en una sociedad de consumo desenfrenado y, por tanto, la garantía del poder económico ostentado por quienes han podido usufructuar irracionalmente sus beneficios, en cada caso, sólo un grupo pequeño de personas respecto del gran número de seres humanos que, en contraste, padecen de hambre, miseria, explotación laboral e injusticia social.

Para muchos jóvenes como el autor, que han vivido el cambio de siglo, el panorama arriba sucintamente descrito resulta oscuro y carente de esperanza para el presente ante la creciente reproducción y amenaza de las condiciones que llevaron a la sociedad moderna a su decadencia, al fracaso de la modernidad. Y si, como lo señala Reyes Mate, “por un flanco avanza *lo otro* de la razón, por el opuesto se observa la reducción del campo racional a las proporciones de una determinada racionalidad, la científica, la cual, privada del proyecto histórico y social que dio origen a la modernidad, convierte a la razón en un peligroso instrumento capaz de llevar a cabo las más insensatas de las empresas”¹⁷. Entonces, bien pudiera interpretarse a la luz de la obra de Goya, que los sueños de una racionalidad como la científica, en un mundo administrado como el actual, sólo han producido monstruos.

Al punto se oyen ecos de la llamada de atención por parte de la filosofía sobre la colonización del campo racional por la razón científica. En el moderno debate entre las «ciencias del espíritu» y las «ciencias de la naturaleza» se vislumbra cómo el aparente éxito de las ciencias de la naturaleza ha seducido en buena parte a los demás saberes que han importado progresivamente métodos de cálculo y de probabilidad a sus estudios, y se han especializado en objetivos económicos y organizativos. Según el estado actual de las cosas, la amenaza de que la Ilustración degenere en positivismo, «el mito de lo que es», la identidad entre inteligencia y hostilidad al espíritu, se ha confirmado en gran medida, y la transición de un mundo libre gracias al uso autónomo de la razón universal a un mundo administrado y controlado ya no se muestra como una trágica utopía, sino como una realidad palpable que perpetúa las condiciones que lo hacen posible, y que se ha expandido hasta imbuirse en todos los ámbitos en los que se desarrolla la vida del ser humano.

¹⁷ MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 2008. p. 8

Reyes Mate¹⁸ asevera al respecto que para finales del Siglo XX ya se podía constatar toda una gama de diagnósticos y terapias que van de la «razón teleológica» a la «razón normativa» de Weber, de la «razón instrumental» a la «razón comunicativa» de Habermas, de la «cosificación de la razón» a la «razón emancipadora» de Lukács, o de la «pérdida del ser en la metafísica occidental» a su «búsqueda en los presocráticos» de Heidegger. Cada uno ha abordado la problemática desde posturas diferentes y han aportado con sus trabajos una serie de herramientas con las cuales se puede comprender las dificultades más sobresalientes que comporta lo que hoy se percibe como el fracaso de la modernidad. La primera generación de la Escuela de Frankfurt no fue indiferente a los problemas que ya se veían venir en la primera mitad del siglo XX. Es más, fueron las experiencias históricas características de aquella época las que motivaron los trabajos de sus representantes, entre ellos Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, gracias a los cuales la filosofía dispone hoy del concepto «dialéctica de la Ilustración» como último barco salvador de la cultura europea, el cual expresa la confianza en la razón ilustrada, no tanto de alumbrar un proyecto histórico y social emancipador, sino de ser capaz de dar y darse cuenta autocriticamente de sus tropiezos, desvíos y errores¹⁹. Aunque el trabajo intelectual de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno ha sido ubicado por la mayoría de estudiosos e historiadores de la Escuela de Frankfurt en los albores de la Teoría Crítica, como escuela de pensamiento, es preciso matizar la participación de ambos autores en la investigación de *Dialéctica de la Ilustración*, con el fin de mostrar el paso de un proyecto de *Teoría Crítica* a una filosofía negativa de la historia, y el proceso que condujo finalmente a la «doble tesis» de la obra: “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”²⁰.

1.1.1 De una *Teoría Crítica* a una filosofía negativa de la historia.

Dialéctica de la Ilustración es una obra inconclusa publicada por primera vez en 1944, que marcó una ruptura, aunque no substancial, frente al proyecto original de *Teoría Crítica* esbozado por Horkheimer en el umbral de los años treinta y una intensificación en el desarrollo posterior de la filosofía Adorniana. Esta interpretación del sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración* es traída de manera pertinente por Juan José Sánchez²¹ que, además, muestra cómo Horkheimer, como buen ilustrado, ante la experiencia de la historia como historia de sufrimiento, como historia de la felicidad truncada de las víctimas y de la naturaleza, cifró en un primer momento el objetivo de su esfuerzo intelectual en «introducir la razón en el mundo». Tal propósito implicaba que la filosofía dejara de ser concebida como un asunto meramente teórico y pasara a ser comprendida como un programa teórico-práctico, esto es, que se hiciera *historia* para cumplir su sentido, para reconciliar el derecho pendiente a la felicidad de sus víctimas. Así, pues, Horkheimer se sitúa claramente en un primer momento de su trabajo intelectual en la línea abierta por la dialéctica hegeliana de la historia desde la perspectiva crítico-materialista, inversión realizada por Marx²², aunque este hecho no implicase una adjunción plena a los proyectos marxistas preponderantes de la época. En realidad, es en sintonía con el intento de Karl Korsch y Georg Lukács de rescatar el dinamismo

¹⁸ Ibid., p. 8

¹⁹ Cf. Ibid., p. 7

²⁰ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994. p. 56.

²¹ SÁNCHEZ, Juan José. Introducción: Sentido y alcance de la *Dialéctica de la Ilustración*. EN: HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994. p. 19

²² Cf. Ibid., p. 19

emancipador de la dialéctica marxiana, estancado bajo el dogmatismo de la II Internacional, que Horkheimer abre un camino propio en el cual concibe la tarea de la filosofía social como la realización de la filosofía junto a una conjunción y compenetración con las ciencias sociales. Es en esta compenetración entre filosofía y ciencias sociales que, para Horkheimer, podía emerger una *praxis** traducida en «investigación social», capaz de alumbrar a una nueva sociedad más humana.

No obstante, Sánchez²³ señala que pronto la pérdida de la confianza en la conciencia actual sería el derrotero del proyecto Horkheimeriano. En verdad, abrumado por el avance de la barbarie nazi, por la perversión del socialismo en el estalinismo y la creciente capacidad manipuladora e integradora del capitalismo en la sociedad norteamericana, Horkheimer encuentra cerrado el horizonte de esperanza en un cambio sustantivo hacia una sociedad más humana: “El decurso histórico no apuntaba ciertamente hacia el reino de la libertad, sino más bien en dirección contraria: hacia la barbarie”²⁴. Se impone ante él, entonces, la visión de la historia que ya Adorno compartía con Walter Benjamin: una historia como catástrofe, como historia natural; el progreso como retroceso. Tal experiencia dolorosa para la Ilustración marca definitivamente su interés que por 1941 se desplaza de la «teoría de la revolución fallida» a la «teoría de la fallida civilización». En verdad, antes de aunar esfuerzos con Adorno, Horkheimer publica dos textos en los que deja ver dos tesis sustanciales que dan cuenta de este cambio en su pensamiento. De un lado, en *Estado Totalitario*, Horkheimer ve en el fascismo no tanto la culminación del capitalismo monopolista, sino más bien un estado tendenciosamente nuevo, el Estado autoritario, en la medida en que en él el principio del dominio se desliga de la esfera económica y se impone directamente. Así, al asumir el primado de la política sobre la economía, Horkheimer abandona el terreno del análisis marxista y cierra todo horizonte de posibilidad histórica de salida a la barbarie²⁵. De otro lado, en *Razón y conservación* Horkheimer amplía su crítica a la razón burguesa en una crítica a la razón como tal en tanto que razón configurada desde sus orígenes por los principios de «autoconservación» y *dominio*, y que terminan por liquidar al sujeto que se pretendía conservar. Con ello, Horkheimer adelanta la tesis ya de *Dialéctica de la Ilustración*, ya de *Crítica a la razón instrumental*²⁶.

¿Qué significa este giro tan radical en la visión de la historia para el proyecto de *Teoría Crítica*? Según Juan José Sánchez²⁷, este giro que se inicia en los textos arriba comentados de Horkheimer y se consuma en *Dialéctica de la Ilustración* significa que ante la experiencia de la barbarie real, Horkheimer se ve obligado a abandonar su confianza en

* Martín Jay muestra cómo fue comprendido el término de *praxis* en los primeros trabajos de la escuela de Frankfurt: “Una de las cuestiones fundamentales que se plantearon en el análisis subsiguiente fue la relación entre teoría y práctica, o más exactamente, lo que luego se volvió un término familiar en el léxico marxista, la *praxis*. Libremente definida, *praxis* fue una palabra empleada para designar un tipo de acción que se crea así misma, distinta de la conducta motivada externamente, producida por fuerzas que escapan al control del hombre. Aunque originariamente considerable como lo contrario a la *teoría* contemplativa cuando Aristóteles la empleó por primera vez en su *Metafísica*, en el uso marxista la *praxis* fue vista en relación dialéctica con la teoría. En efecto, uno de los rasgos distintivos de la *praxis* como opuesta a la mera acción fue el estar informada por consideraciones teóricas. Se concibió el objetivo de la actividad revolucionaria como la unificación de teoría y *praxis*, que estaría en contraste directo con la situación prevaleciente bajo el capitalismo”. JAY, Martín. *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1989. p. 26.

²³ SÁNCHEZ, Op. cit., p. 21

²⁴ Ibid., p. 21

²⁵ Cf. Ibid., p. 21

²⁶ Cf. Ibid., p.p. 21-22

²⁷ Ibid., p. 23

la dialéctica positiva de la historia del materialismo marxiano y termina por aceptar, con Adorno, la lógica de la historia de signo contrario, es decir, como filosofía negativa de la historia, que Weber había trazado tiempo atrás en sus estudios sobre la modernidad como proceso de racionalización. La influencia del diagnóstico de la modernidad que sugiere Weber en los autores de *Dialéctica de la Ilustración* estriba en que Horkheimer y Adorno aceptan la tesis de que la modernidad ha sido marcada por un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, incluso de la esfera de la subjetividad, que comporta, así mismo, la progresiva funcionalización e instrumentalización de la razón, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad²⁸. Con todo, ambos autores admiten tal diagnóstico de la modernidad de Weber, pero no su valoración. Weber aceptaba «estoicamente» como un dato de la razón funcional el final al que el proceso de racionalización de la modernidad conducía, mientras que para Adorno y Horkheimer, este dato constituía la «tragedia», la calamidad de la historia que motivaba su pensamiento a la investigación de la raíz de semejante perversión²⁹. Es preciso hacer notar que los autores de *Dialéctica de la Ilustración* leen a Weber de la mano de Lukács quien a su vez había interpretado este proceso de racionalización de todas las esferas de la vida social como un proceso de *reificación**. Así, “Desde este marco categorial, Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber, pero denuncian al mismo tiempo la razón o racionalidad funcional como razón «truncada», parcial, cosificadora”³⁰.

Este concepto de cosificación de Lukács, y junto a él el de racionalización de Weber, es ampliado por Adorno y Horkheimer del modo de producción capitalista a la entera historia de la razón, de la civilización occidental. En efecto, *Dialéctica de la Ilustración* es el intento de dar razón al fiasco histórico de la Ilustración. Ya a distancia de Weber, por una parte, y de Hegel, Marx y Lukács, por otra, Adorno y Horkheimer exploran las raíces del fracaso del proyecto ilustrado y encuentran, como bien lo describe Sánchez, que “ese proceso grandioso de Ilustración ha estado viciado desde sus orígenes, en aras de la autoconservación, por una querencia al *dominio (Herrschaft)*, que ha ido comprometiendo en cada avance su propio sentido, liquidando a su paso —relegando al *olvido*— cuanto no se dejaba reducir a material de dominio, hasta terminar destruyendo a

* El concepto de «reificación» asociado al de «segunda naturaleza» que emplea Adorno y Horkheimer es tomado de Georg Lukács quien lo uso por primera vez en 1923 en su libro *Historia y conciencia de Clase*, y luego fue desarrollado por la primera generación de la escuela de Frankfurt. Axel Honneth explica el concepto de «reificación» en Lukács de la siguiente manera: “en la expansiva esfera de acción del intercambio de mercancías, los sujetos se ven forzados a comportarse ellos mismos como observadores del acontecer social en lugar de hacerlo como participantes, porque el cálculo que cada parte hace de los posibles beneficios exige una actitud puramente objetiva, desapasionada en extremo. Al mismo tiempo que se modifica la perspectiva, tiene lugar una percepción «reificante» de todos los datos situacionales relevantes, porque los objetos que se intercambian, las partes que efectúan el intercambio y, finalmente, los potenciales propios de la personalidad sólo pueden ser aprehendidos entonces en sus propiedades cuantitativas de aprovechamiento. Una actitud tal se torna una «segunda naturaleza» cuando, en virtud de los procesos de socialización pertinentes, se vuelve un hábito en grado tal que determina la conducta individual en todo el espectro de la vida cotidiana. Bajo tales condiciones, los sujetos perciben su entorno según el modelo de los datos cósicos, incluso cuando no están directamente implicados en acciones de intercambio. Por consiguiente, Lukács entiende por «reificación» el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa” HONNETH, Axel. *Reificación. Un estudio es la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007. p. 30

²⁸ La detallada exposición sobre el análisis weberiano que desarrolla Juan José Sánchez puede seguirse en HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. 1. Barcelona: Orbis, 1985. p. 258

²⁹ SÁNCHEZ, Op. cit., p. 23

³⁰ *Ibid.*, p. 24

la Ilustración misma en la actual falsa totalidad”³¹. De esta forma, el proyecto que había trazado una vez Horkheimer de una *Teoría Crítica*, esto es, de una autosuperación de la filosofía en «investigación social», deja paso a una «filosofía negativa de la historia», hecho que implicó un abandono a la empresa interdisciplinar que en sus orígenes caracterizó al Instituto de Investigación Social. Sin embargo, de esta suerte ruptura que significó la llegada de *Dialéctica de la Ilustración*, y que no contradice la intención emancipadora del proyecto original de Horkheimer, sólo podría hablarse con respecto a la *Teoría Crítica*, ya que para Adorno implicó más bien una radicalización de su filosofía.

1.1.2 La tesis central de *Dialéctica de la Ilustración*.

La conciencia de la densa complejidad de los procesos que dieron lugar a la modernidad y ahora están a punto de superarla sin llevar hacia adelante su «momento de verdad» es expresada por la «dialéctica de la Ilustración». Cuando Theodor W. Adorno y Max Horkheimer escribieron *Dialéctica de la Ilustración* querían expresar que esos procesos están marcados por una grave y fundamental ambigüedad: que así como pueden realizar la Ilustración también pueden liquidarla si se ignora u *olvida* aquella dialéctica. En efecto, “si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre su momento destructivo, firma su propia condena”³². En una palabra, como lo expresa Juan José Sánchez³³ en la introducción de *Dialéctica de la Ilustración*, no hay otro modo de salvar la Ilustración que tomando conciencia de su dialéctica, es decir, ilustrando a la Ilustración misma.

En el umbral del debate al que se asiste se avizora lo que más adelante resulta inaplazable para la filosofía. Los autores de *Dialéctica de la Ilustración* saben que está en juego la identidad y la cultura europea, y el concepto mismo de *razón o racionalidad* que se encuentra en su centro y al que en gran medida van ligados los valores predominantes de la humanidad: la libertad, la justicia, la solidaridad, la igualdad, la paz, entre otros. Justamente, son estos valores, que en palabras de Kant son de “mayor interés”³⁴ para la comunidad universal de seres racionales, los que motivaron la empresa de Horkheimer y Adorno, y su interés por «salvar la Ilustración». Tal interés comporta un compromiso especial de la filosofía que después de Auschwitz no podía ser otro que “comprender lo incomprensible, la incursión de la humanidad en inhumanidad”³⁵, expresión que resume el propósito de *Dialéctica de la Ilustración*. Junto a su compañero intelectual, Adorno escribe en los años cuarenta este libro bajo la motivación de indagar “por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, ha recaído en un nuevo tipo de barbarie”³⁶.

Comprender este *retroceso* en la cultura fue una tarea no menor en la empresa de Adorno y Horkheimer. Es más, para los autores de *Dialéctica de la Ilustración* tal investigación resultaba ser muy compleja. Por doquier surgían obstáculos que oscurecían la verdadera causa de la autodestrucción de la Ilustración. A primera vista, una mirada sobre la actividad científica, en la cual las grandes invenciones se pagan con un creciente detrimento en la cultura teórica, podría servir de explicación. No obstante, los obstáculos que se presentaban no tenían que ver solamente con la inconsciente instrumentalización

³¹ Ibid., p. 24

³² Ibid., p. 10

³³ Ibid., p. 10

³⁴ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: Taurus, 2008. p. 626

³⁵ TIEDERMAN, Op. cit., p. 17

³⁶ ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Obra completa 3. Madrid: AKAL, Op. cit., p. 11

de la ciencia. Si así fuera, “la reflexión sobre las cuestiones sociales podría unirse a las tendencias en oposición a la ciencia oficial. Pero también éstas han sido afectadas por el proceso global de producción y han cambiado no menos que la ideología a la que se debían”³⁷. En realidad, estaban presentes obstáculos de otro tipo: Adorno y Horkheimer parten de la convicción de que “la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado”³⁸. Sin embargo, en el concepto de este mismo pensamiento, al igual que las formas concretas y las instituciones en la que se halla inmerso, contiene ya la semilla de su *regresión*. En efecto, se puede constatar que concomitante al *progreso*, una de las máximas de la Ilustración, se encuentra la caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza:

El aumento de la productividad económica, que por un lado crea las condiciones para un mundo más justo, procura, por otro, al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. Al mismo tiempo, éstos elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado³⁹.

En el espíritu de estas líneas se puede dilucidar en qué consiste la «dialéctica de la Ilustración»: si bien el hombre puede someter la naturaleza a su completo dominio, reducto final de tal proceso es el sometimiento del ser humano, su cosificación, ante la naturaleza. Es la autodestrucción de la Ilustración a causa de la lógica implacable que termina volviéndose contra el sujeto dominante:

La ilustración, en efecto, se autodestruye, según Horkheimer y Adorno, porque en su origen se configura como tal bajo el signo del *dominio* sobre la naturaleza. Y se autodestruye porque éste, el dominio sobre la naturaleza, sigue, como ilustración misma, una lógica implacable que termina volviéndose contra el sujeto dominante, reduciendo su propia naturaleza interior, y finalmente su mismo yo, a mero sustrato de dominio⁴⁰.

Superficialmente podría entenderse la «dialéctica de la ilustración» como una aporía insalvable expresada en la doble tesis de su libro: “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”⁴¹. Sin embargo, según lo anuncia Juan José Sánchez⁴², leída en su profundidad, la *Dialéctica de la Ilustración* deja entrever que es posible salvar la Ilustración porque en su proceso de autodestrucción, la razón no es en sí y totalmente razón dominante, destructora, sino que en ella pervive «un momento de verdad» que aunque furtivo, aflora en determinados momentos históricos y puede rescatarse, como se explicará más adelante, mediante el recuerdo, la *memoria*. Con todo, este «momento de verdad» en el concepto de razón queda apenas evocado por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración* y, sin embargo, constituye el centro y el interés de su esfuerzo intelectual: salvar la Ilustración, llevarla hacia adelante a través de sus contradicciones.

³⁷ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, Op. cit., p. 52

³⁸ *Ibid.*, p. 53

³⁹ *Ibid.*, p. 53

⁴⁰ SÁNCHEZ, Op. cit., p. 30

⁴¹ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, Op. cit., p. 56

⁴² SÁNCHEZ, Op. cit., p. 29

1.1.3 El mito es ya Ilustración o en el principio era el *dominio*.

En el inicio de la *Dialéctica de la Ilustración* hay una experiencia histórica dolorosa, dramática para Horkheimer y Adorno: la humanidad- escriben en el prólogo de 1944- no sólo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la Ilustración, sino que más bien “retrocede y se hunde en un nuevo género de barbarie”⁴³. La perplejidad de la aparente contradicción de la humanidad motiva a estos dos autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt a indagar el por qué el proyecto ilustrado, cuyas máximas se basaban en las ideas de justicia, libertad, solidaridad, igualdad, gracias al uso autónomo de la razón, ha degenerado en una situación de barbarie. En efecto, la causa de la experiencia histórica dolorosa del proyecto ilustrado, en tanto puede concebirse como un fracaso, estriba en la «enfermedad de la razón». Pero, ¿qué quiere decir que la razón esté enferma? Sánchez da una respuesta en la introducción que prepara para la *Dialéctica de la Ilustración*: “La enfermedad de la razón- escribe Horkheimer- radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza”⁴⁴. En efecto, la Ilustración nace bajo el signo del *dominio*. Su objetivo fue, desde un principio, “liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Y su programa: «el desencantamiento del mundo para someterlo bajo su dominio»”⁴⁵. En otras palabras, la Ilustración se puede ver como un proceso de desencantamiento del mundo que, aunque quiso ser un proceso liberador, estuvo viciado desde el principio, revelándose como un proceso de progresiva racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad al sujeto bajo el signo del *dominio*, del poder⁴⁶.

Desencantar el mundo significa disolver los *mitos* * que han atemorizado por tanto tiempo al hombre y, así mismo, derrocar mediante el saber de la ciencia la imaginación que los ha producido. Adorno y Horkheimer, en el primer capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* sobre «el concepto de Ilustración», ven en Francis Bacon el modo auténtico del pensar de la ciencia moderna. Bacon, estimado por muchos como el padre de la filosofía experimental, ya había reunido los motivos para efectuar tal desencantamiento. En efecto, Bacon intentó dar una nueva orientación a la ciencia en la cual los inventos y descubrimientos, propios de su época, no hubieran de quedar a merced de la fortuna o de la magia, sino, en contraste, ser objeto de una ciencia y de un método. De este modo, Bacon proyectaba poner el saber al servicio de la utilidad técnica⁴⁷. Y si en Grecia se

⁴³ Cf. HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, Op. cit., p. 51

⁴⁴ SÁNCHEZ, Op. cit., p. 12

⁴⁵ *Ibid.*, p. 12

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 13

* En el primer capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* sobre el «concepto de Ilustración», parece no haber referencia explícita a una noción específica de mito o mitología. Con todo, puede interpretarse implícitamente que la noción de mito a la que se ajusta la argumentación de los autores y que sirve a su propósito es el mito griego. En efecto, ya en el prólogo de la obra de 1944, Horkheimer y Adorno dicen que este primer ensayo sobre el «concepto de Ilustración» podría resumirse, en su momento crítico, en dos tesis: el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología, y que ambas tesis son verificadas en los dos *excursus* que le prosiguen sobre objetos concretos específicos. El primero estudia la dialéctica de mito e Ilustración en la *Odisea* de Homero, como uno de los más tempranos documentos representativos de la civilización burguesa occidental. Para los autores, en su centro se hallan los conceptos de sacrificio y de renuncia, en los cuales se revela tanto la diferencia como la unidad de naturaleza mítica y dominio ilustrado de la naturaleza. El segundo *excursus* se ocupa de Kant, Sade y Nietzsche, inflexibles ejecutores de la Ilustración, y en él se muestra cómo el dominio de todo lo natural bajo el sujeto dueño de sí mismo culmina justamente en el dominio de la ciega objetividad, es decir, de la naturaleza. Cf. HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, Op. cit., p. 56

⁴⁷ Cf. HIRSHBERGER, Johannes. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 496

había gestado una idea de ciencia sin interés privado ni provecho público, esto es, una concepción universalista y desinteresada de ciencia, en Bacon, un saber que opte únicamente por la contemplación de la verdad y la contemplación de las virtudes va en detrimento de la verdadera tarea de la ciencia, la cual ha de ser salvaguardar la relación armónica entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas, en lugar de abastecer el saber con conceptos vanos y experimentos desordenados: «El verdadero fin y la verdadera función de la ciencia» residen «no en discursos plausibles, amenos, memorables o llenos de afecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el actuar y trabajar, y en el descubrimiento de datos antes desconocidos para una mejor provisión y ayuda en la vida»⁴⁸.

La Ilustración, al entronizar el saber científico, disuelve todo mito que pretenda atemorizar al hombre, que lo lleve a caer en la cuenta de la finitud de su razón y de su precaria autonomía. Empero, un saber tal que ya no aspire a la «felicidad del conocimiento», a la verdad, cae en el dominio de la naturaleza desencantada⁴⁹. La técnica sería, para Adorno y Horkheimer, la esencia de aquel saber que no aspira a la obtención de conceptos, imágenes, o a la «felicidad del conocimiento». Si la aspiración de la ciencia consiste en la consecución de un método que le garantice la posibilidad de la explotación del trabajo y la adquisición del capital, entonces, la técnica no podría expresar un amor por el saber en sí mismo, sino un saber que ante todo pretende dominar: “lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la manera de servirse de ella para dominarla por completo; y también a los hombres”⁵⁰. Para conseguirlo, la ciencia debe dilucidar todos los misterios que entraña la naturaleza sin caer en el deseo de la revelación. Con todo, tal propósito sucumbe ante un enorme peligro: al ir tras un conocimiento meramente útil para la técnica, la lógica interna del proceder científico, siempre interesada en el dominio de la naturaleza y viciada por las ansias de poder, reduce todo a «pura inmanencia» con lo cual renuncia a cualquier «sentido» que vaya más allá de los «hechos brutos»: “En el camino de la ciencia moderna [...] los hombres renuncian al sentido”⁵¹ y al final “El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad”⁵².

Esta reducción de la naturaleza en mera objetividad a causa del proceso de desencantamiento del mundo por parte de la Ilustración se puede expresar, según Adorno y Horkheimer⁵³, en la forma como el dictador se relaciona con los hombres. En efecto, el dictador sólo conoce a los hombres en la medida en que puede manipularlos y someterlos. Del mismo modo, la ciencia conoce las cosas sólo tanto en cuanto puede hacerlas y manipularlas. En la transformación y manipulación se revela siempre la esencia de las cosas como *lo mismo*, como materia o sustrato de dominio. Esta identidad constituye una unidad de la naturaleza que, como la del sujeto, no se presuponía en el conjuro mágico:

⁴⁸ BACON, Francis. Valerius Terminus, of the Interpretation of nature, 281, citado por ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, Max. Dialéctica de la Ilustración. Obra completa 3. Madrid: AKAL, Op. Cit., p. 21

⁴⁹ Cf. SÁNCHEZ, Op. Cit., p. 12

⁵⁰ ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, Max. Dialéctica de la Ilustración. Obra completa 3. Madrid: AKAL, Op. Cit., p. 20

⁵¹ SÁNCHEZ, Op. Cit., p. 11

⁵² HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. Dialéctica de la Ilustración. Madrid: Trotta, Op. Cit., p. 64

⁵³ Ibid., pp. 64-66

Los ritos del chamán se dirigían al viento, a la lluvia, a la serpiente en el exterior o al demonio en el enfermo, y no a elementos o ejemplares. No era uno y el mismo espíritu el que practicaba la magia; variaba de acuerdo con las máscaras del culto, que debían asemejarse a los diversos espíritus. La magia es falsedad sangrienta, pero en ella no se llega aún a la negación aparente del dominio que consiste en que éste, convertido en la pura verdad, se constituye en fundamento del mundo caído en su poder⁵⁴.

Así mismo, en la magia aún se da una sustituibilidad específica: en lugar de Dios es masacrada la víctima sacrificial. En este sacrificio, la víctima, aunque llevaba en sí la arbitrariedad del ejemplar en tanto representaba a una especie, conservaba el carácter sagrado del *hic et nunc* [aquí y ahora]*, la unicidad del elegido que lo diferenciaba radicalmente y lo hacía insustituible. La ciencia parece haber acabado con esta sustituibilidad específica pues aunque su tarea necesita de víctimas ya no hay ningún Dios que justifique un sacrificio sagrado. Adorno y Horkheimer lo expresan del siguiente modo:

La ciencia pone fin a esto. En ella no hay sustituibilidad específica: hay víctimas, pero ningún Dios. La sustituibilidad se convierte en fungibilidad universal. Un átomo no es desintegrado en sustitución, sino como espécimen de la materia; y el conejo pasa a través de la pasión del laboratorio no en sustitución, sino desconocido como puro ejemplar. Dado que en la ciencia funcional las diferencias son tan fluidas que todo desaparece en la materia única, el objeto científico se petrifica y el rígido ritual de antaño aparece como dúctil, puesto que aún sustituía lo uno por lo Otro. El mundo de la magia contenía todavía diferencias, *cuyas* huellas han desaparecido incluso en la forma lingüística. Las múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación única entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental del mismo. En el estadio de la magia, sueño e imagen no eran considerados como meros signos de la cosa, sino como unidos a ésta mediante la semejanza o el nombre. No se trata de una relación de intencionalidad sino de afinidad. La magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no en una creciente distancia frente al objeto.⁵⁵

En el proceso de transformación y manipulación de la naturaleza por parte de la ciencia, la *mimesis* ** es desplazada por el *dominio* que se convierte en el único principio de todas las relaciones. Este dominio opera según el principio de identidad, el cual no soporta lo diferente y desconocido, marcando con ello el curso de la desmitologización de la Ilustración que termina reduciendo todo a «pura immanencia». No se necesitarían de los rituales o de la ilusión de fuerzas superiores para dominar la naturaleza. Ésta podría ser dominada bajo el principio del cálculo y de la utilidad. Así, la “Ilustración sólo está dispuesta reconocer como ser y acontecer lo que puede reducirse a la unidad”⁵⁶. Todo

⁵⁴ Ibid., p. 65

* El contenido dentro de los paréntesis cuadrados, y en adelante todos los paréntesis del mismo tipo, es puesto por el autor del presente trabajo a modo de traducción, ampliación o aclaración.

⁵⁵ Ibid., p. 65-66

** La mimesis es considerada por Marta Tafalla como la categoría más difícil del pensamiento Adorniano. Ella sugiere que esta categoría ordena la filosofía adorniana desordenándola, introduciendo en ella lo irracional y lo impulsivo, y todas las tentaciones de regresión y disolución. Puede seguirse la interpretación que hace la autora en: TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. cit., p.p. 131-193

⁵⁶ ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, Max. Dialéctica de la Ilustración. Obra completa 3. Madrid: AKAL, Op. cit., p. 23

sistema tiende *per se* a la unidad. El ideal de la Ilustración sería, pues, la consecución de un sistema del cual puedan derivarse los axiomas y las cosas. Y de tal propósito no se escapan las corrientes racionalista y empirista de la modernidad. Justamente, Horkheimer y Adorno señalan que tanto el racionalismo como el empirismo coinciden en esta pretensión de una ciencia unitaria: “El postulado Baconiano de *Una scientia universalis* es, con todo el pluralismo de los campos de investigación, tan hostil a lo que escapa a esa unidad como la *mathesis universalis* leibneciana al salto”⁵⁷. La pretensión de una ciencia unitaria no deja de ser hostil contra aquello que se resiste a tal reducción. De este modo, lo que no puede ser reducido al número, lo que no podría describirse cuantitativamente, lo «no- dato», sería simple apariencia, objeto tal vez de la literatura y de la poesía, mas no de la ciencia positiva. “La unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel. La destrucción de los dioses y cualidades persiste”⁵⁸. En todo sistema, según Bacon, debe haber una conexión lógica a través de los diferentes grados de universalidad entre sus principios supremos y los enunciados observacionales. De allí, la necesidad de una lógica formal que ofrezca el esquema pertinente de la calculabilidad del mundo. Si tal lógica se establece como fundamento subrepticio de la equiparación entre el ser, el acontecer y el número, entonces, todos los componentes de la sociedad burguesa (la administración de la justicia, el intercambio de mercancías, etc.), al hacer comparable lo heterogéneo reduciéndolo a magnitudes abstractas, estarían dominados por lo equivalente, por lo *idéntico*.

Con todo, lo paradójico en el proceso ilustrado de desmitologización del mundo estriba en que en el mito hay ya un primer estadio de Ilustración, ya que en él late desde su origen una aspiración al *dominio*. Adorno y Horkheimer dicen al respecto:

Los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él [el acontecer] en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina⁵⁹.

En efecto, cuando el mito quiere relatar, narrar y señalar el origen, con ello ya está representando, fijando y explicando el acontecer: los mitos pretenden de algún modo dominar y controlar aquello que se hace furtivo al hombre. Tal pretensión de dominación se hace explícita en el paso del mito a las mitologías, de la narración a la doctrina y de la contemplación a la racionalización. En esa especie de lógica discursiva en la que el mito se transforma en mitología, está presente el cálculo científico del acontecer. Al final, al pasar de mito a mitología, el mito termina disolviéndose en Ilustración y la naturaleza en objetividad.

En una palabra, la primera parte de la tesis central de *Dialéctica de la Ilustración*, a saber, que «el mito es ya Ilustración o en el principio era el dominio», podría resumirse diciendo que el proceso de Ilustración comporta un proceso de desencantamiento del mundo que se revela como un proceso de progresiva racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad al sujeto bajo el signo del *dominio*. En cuanto tal, este

⁵⁷ Ibid., p. 23

⁵⁸ Ibid., p. 23

⁵⁹ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, Op. cit., p.63

proceso, que quiso ser un proceso liberador, estuvo viciado desde el principio y se ha desarrollado históricamente como un proceso de alienación, de cosificación⁶⁰.

1.1.4 La Ilustración recae en mitología o la venganza de la naturaleza.

En el prólogo de 1944-1947 de *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno afirman que en el momento más crítico de su investigación, aquella que pretende dilucidar las razones por las cuales la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie, pueden verse dos tesis: “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”⁶¹. En realidad, ambas tesis muestran dos caras de la misma moneda, en la cual se sustenta que tanto en el mito como en la Ilustración pervive una pretensión de dominación y sometimiento de la naturaleza, y que al final de este proceso la naturaleza se rebela y se venga por el *olvido* al que fue sometida y que hizo posible tal dominio.

La Ilustración, por su parte, ha aplicado desde sus inicios dos principios: el del dominio sobre la naturaleza y el de la reducción de la entera realidad al sujeto, esto es, una reducción *ad hominem*. Tal reducción es una consideración por parte de la Ilustración sobre lo que subyace a todo mito: la base del mito es el antropomorfismo, una proyección de lo subjetivo en la naturaleza en donde lo sobrenatural no sería más que un reflejo de los hombres temerosos de la naturaleza, y en la cual las diversas figuras míticas podrían reducirse todas al mismo común denominador: el hombre⁶².

En el proceso de civilización europea, en el camino hacia la ciencia moderna, los hombres han terminado por disolver no sólo el mito sino, además, todo sentido que trascienda el «hecho bruto», el dato y ellos mismos. Han sustituido el concepto por la fórmula, y la causa por la regla y la probabilidad. A causa de esta pérdida de sentido, la Ilustración ha caído víctima de su propia lógica reductora y ha retornado a la mitología. En lugar de ser liberados y constituidos en señores, los hombres sucumben ante la necesidad y la coacción de la cual eran objeto en la mitología. La teoría se ha transformado en ideología, y la ciencia se ha instrumentalizado en la técnica. Horkheimer y Adorno expresan este pensamiento de la siguiente manera:

La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista. El principio de la necesidad fatal por la que perecen los héroes del mito, y que se desprende como consecuencia lógica del veredicto del oráculo, domina, depurado y transformado en la coherencia de la lógica formal, no sólo en todo sistema racionalista de la filosofía occidental, sino incluso en la sucesión de los sistemas, que comienza con la jerarquía de los dioses y transmite, en permanente ocaso de los ídolos, la ira

⁶⁰ Cf. SÁNCHEZ, Op. cit., p. 12-13

⁶¹ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, Op. cit., p. 56

⁶² Cf. ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Obra completa 3. Madrid: AKAL, Op. cit., p. 22

contra la falta de honestidad* como único e idéntico contenido. Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología.⁶³

En el fondo, Horkheimer y Adorno señalan una pérdida de sentido a causa de la relación presente entre el poder y el conocimiento científico, la cual limita la capacidad de la razón de volver sobre sí misma, de ser autocrítica, de ilustrarse a sí misma. Prueba de ello puede ser la polémica abierta en la Ilustración en torno a la veracidad y autenticidad de la revelación, que aunque se dio por dirimida en el siglo XVIII y olvidada en el siglo XIX, renace gracias a una necesidad patente, en el individuo de su época, de orientación y de respaldo en lo firmemente establecido: es “la esperanza de que con esa determinación sea posible inspirar en el mundo desencantado ese sentido a causa de cuya ausencia se sufre por tanto tiempo cuanto, como mero espectador, se mantiene, absorto, la mirada en el sin sentido”⁶⁴.

En rigor, se puede afirmar que la segunda parte de la tesis central de *Dialéctica de la Ilustración*, es decir, que «la Ilustración recae en mitología», también quiere mostrar que la venganza de la naturaleza por haber sido sometida al dominio, por la explotación a la que ha sido sometida por el hombre y la represión que ha sufrido en el interior del mismo sujeto en el camino hacia la ciencia moderna, consiste en la recaída del espíritu que emergió con la Ilustración en mitología, esto es, la regresión de la antigua servidumbre a la naturaleza. Ésta, en efecto, se rebela y se venga por haber sido *olvidada* por el espíritu en el proceso de alienación y cosificación, proceso que, según Horkheimer y Adorno, en sus orígenes albergó una *pérdida del recuerdo* que lo hizo posible:

Si Flourens tuviese razón en esta carta, los oscuros caminos del gobierno divino del mundo se verían por una vez justificados. El animal sería vengado mediante el sufrimiento de sus torturadores: cada operación sería una vivisección. Podría surgir la sospecha de que nos comportamos con los otros hombres y con la criatura en general no de distinta forma a como lo hacemos con nosotros mismos una vez superada la operación: ciegos frente al dolor. El espacio que nos separa de los otros tendría el mismo significado, para el conocimiento, que el tiempo que se interpone entre nosotros y el dolor de nuestro propio pasado: el de un límite infranqueable. Pero el dominio permanente sobre la naturaleza, la técnica médica y la no médica, recibe su fuerza de esta ceguera; más aún, ella se ha hecho posible sólo merced al olvido. Pérdida del recuerdo como condición transcendental de la ciencia. Toda reificación es un olvido⁶⁵.

Al punto es preciso hacer notar dos cosas: en primer lugar, como lo señala Juan José Sánchez⁶⁶, la crítica a la Ilustración y al dominio sobre la naturaleza expresada en la tesis central de *Dialéctica de la Ilustración* debe verse más como un motivo constante del proyecto de la Teoría Crítica (como escuela) por «salvar la Ilustración», que como una

* “Alusión al reproche de falta de corrección, honestidad y buena fe que los positivistas elevan contra los filósofos metafísicos, y, en general, todo pensamiento «ilustrado» contra los sistemas filosóficos precedentes”. HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, Op. Cit., p.67

⁶³ Ibid., p. 67

⁶⁴ ADORNO, Theodor W. *Razón y revelación*. EN: *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969. p. 18-20

⁶⁵ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, Op. Cit., p. 275

⁶⁶ SÁNCHEZ, Op. Cit, p. 31

crítica demoledora contra el dominio como tal sobre la naturaleza sin el cual no existiría espíritu, y contra la Ilustración que pretenden salvar. Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* logran un proyecto común desde dos filosofías distintas con el fin de denunciar que la perversión de la Ilustración en una razón instrumental, identificadora y cosificadora, reside en el origen mismo del proceso ilustrado. Con ello, Horkheimer y Adorno desligan la perversión del modo de producción capitalista y la hacen arrancar de un olvido originario en los albores de la razón occidental: ésta *olvidó* su originaria unidad con la naturaleza y se configuró desde entonces según el principio del dominio.

En segundo lugar, el proyecto de *Dialéctica de la Ilustración* y el convencimiento de la existencia de una paradoja en su análisis expresada en la famosa doble tesis, tienen un efecto distinto en el pensamiento y en el trabajo ulterior de Adorno y Horkheimer: para éste hubo un corte en su pensamiento y una ruptura que afectó su producción filosófica en los años posteriores; mientras que para aquel sólo implicó una intensificación en su pensamiento y una radicalización de algunas de las afirmaciones más comprometedoras en *Dialéctica de la Ilustración*. En efecto, ante la cuestión pendiente de lograr un *concepto positivo de razón*, tarea que quedó inconclusa y apenas atisbada a causa de la aporiedad de su obra, Horkheimer por su parte propone más adelante en su texto *Crítica a la razón instrumental* una distinción entre «razón objetiva o autónoma» y «razón subjetiva o instrumental». Adorno, sin embargo, con una concepción diferente de razón, tiende a identificar la «enfermedad de la razón» con la *razón misma* y, en cuanto pensamiento discursivo, irremediamente identificadora. Esta divergencia según Juan José Sánchez⁶⁷, es confirmada gracias a la producción filosófica posterior de cada uno de ellos, en la cual plantean propuestas disímiles de salida a la crisis de la Ilustración. Horkheimer, situándose en la línea abierta por la tradición ilustrada de Kant a Marx, propone como salida a la aporía una «autorreflexión» o «autocrítica» de la razón⁶⁸. Adorno va más allá y radicaliza su crítica al pensamiento discursivo: como propuesta a la salida plantea una *autosuperación de la razón misma*, una superación del concepto más allá del concepto. En efecto, para Adorno existe una fuente independiente de conocimiento al margen de la razón que se ubica en la genuina experiencia estética del arte moderno, propuesta que se expresa en escritos posteriores como *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, en donde trata de lograr una conjunción de *razón* y *mimesis*: una *racionalidad estética transdiscursiva*⁶⁹. El presente trabajo dejará un poco de lado el punto de vista del trabajo intelectual de Max Horkheimer y seguirá desarrollando las tesis Adornianas con el propósito de indagar en qué consiste su filosofía moral.

1.2 IDENTIDAD Y NEGATIVIDAD

La tesis central de *Dialéctica de la Ilustración* muestra que ya en el origen del mito hay un momento de Ilustración y que ésta recae en mitología. En el origen de la Ilustración, y de forma análoga en la génesis del mito, la razón identificadora se constituye el mundo a su imagen, para que, bajo la afirmación de identidad entre lo real y lo racional, resulte imperceptible la diferencia aniquilada⁷⁰. El trasfondo de la anterior afirmación quiere manifestar que la Ilustración nace bajo el signo del *dominio* de la realidad, dominio que es ejercido gracias a la consideración del «principio lógico de identidad» como si fuera el

⁶⁷ Ibid., p.p. 33-34

⁶⁸ Cf. Ibid., p. 33

⁶⁹ Cf. Ibid., p. 34

⁷⁰ Cf. TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., 68

único principio del conocimiento, como la misma guía del conocimiento. Este apartado quiere mostrar, cómo a partir de la identidad, según Adorno, la razón ha intentado someter la entera realidad a su servicio.

Martha Tafalla⁷¹, en su libro *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, afirma que en la filosofía adorniana existe una fuerte acusación: la razón prometía ser una facultad del conocimiento que aspirara a la verdad y al deseo de conocer la realidad. Sin embargo, se ha convertido desde sus mismos orígenes en un órgano de dominio en cuyo afán se halla la pretensión de sometimiento de todo cuanto existe para ponerlo a su servicio. Esta situación ha crecido desembocando en una pretensión de totalidad que concibe lo real como aquello susceptible de orden, clasificación y sistematización. Aunque a primera vista el proceso de dominación de la naturaleza puede verse como un exceso de razón, en realidad no es más que una carencia de racionalidad, ya que se ha rendido ante una voluntad siempre interesada: tras la máscara de una objetividad en el conocimiento, la razón esconde intereses subjetivos. Pero ¿cómo a partir de la identidad, la razón ha intentado someter la realidad entera a su servicio? La manera como la razón ha intentado someter la realidad a su servicio ha sido *identificándose* con ella. Para Tafalla, el proceso de racionalización y de antropomorfización que recusa Adorno consiste en que la razón ha forzado a la realidad a encajar de uno u otro modo en sus categorías y esquemas conceptuales, y, con ello, ha recortado y delimitado a su medida todo cuanto existe. Es más, lo que Adorno rechaza con ahínco, según Tafalla, es que en el desarrollo ulterior de ese proceso de racionalización de la realidad, el principio de identidad ha dejado de ser un elemento más del conocimiento y se ha impuesto como el principio fundamental, como la misma guía del conocimiento. Si para este tipo de razón identificadora lo que encaja en sus categorías es lo evidente, aquello que tiene mérito de ser tenido en cuenta, entonces todo lo diferente, lo simplemente distinto que se resiste a aceptar un lugar en el sistema, es por ella ocultado, esto es, condenado al *olvido*. En rigor, como señala Marta Tafalla, “Emulando el principio divino creador, la razón se constituye el mundo a su imagen, para que, bajo la afirmación de identidad entre lo real y lo racional, resulte imperceptible la diferencia aniquilada”⁷².

La lectura que hace Marta Tafalla de la filosofía adorniana insiste en que hay un punto débil en la empresa de una razón identificadora: la necesidad de seguridad. Para salirle al paso a tal debilidad, la razón recurre, entonces, a la construcción de un sistema que le brinde la posibilidad de un acceso seguro a la imagen de un mundo ordenado y sometido bajo su control. «El principio de identidad» es el instrumento lógico que le promete a la razón seguridad para que desde la cima de la racionalidad pura *a priori* pueda diseñar un mapa del mundo antes de salir a explorarlo. Así, la pretensión de la razón identificadora es, según la propuesta de Adorno, conocer el mundo por anticipado. Esta pretensión se evidencia por ejemplo en las filosofías formales como la kantiana, las cuales, acaban por precipitarse en el Idealismo: “La tesis adorniana es que el principio de identidad es ya potencialmente Idealismo, y el Idealismo sólo es la conclusión última del principio de identidad”⁷³. Con todo, la seguridad que ofrece el principio de identidad es falsa. En efecto, el deseo de querer conocer el mundo por anticipado ahorrándose la experiencia, es una huida hacia el interior. Marta Tafalla agrega que “Cuando la razón cree atrapar el Todo, sólo se atrapa a sí misma en la trampa del solipsismo”⁷⁴.

⁷¹ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., 68

⁷² Ibid., p. 69

⁷³ Ibid., p. 70

⁷⁴ Ibid., p. 69

1.2.1 Nivel lógico y psicológico de la identidad.

En este punto es preciso mostrar una distinción entre el nivel *psicológico* de la identidad y el nivel *lógico* de la misma. El término «identidad», según Adorno, es polisémico y tiene paralelos históricos:

En la historia de la filosofía moderna la palabra “identidad” ha tenido varios sentidos. Primero designó la unidad de la conciencia personal: que un yo se conserva como lo mismo en todas sus experiencias. Eso es lo que significaba el kantiano “«yo pienso» que debe poder acompañar a todas mis representaciones”. Luego, de nuevo, la identidad debía ser lo legalmente igual en todo ser dotado de razón, el pensamiento en cuanto universalidad lógica; además, la igualdad consigo mismo de cada objeto del pensamiento, el simple $A=A$. Por último, epistemológicamente: que sujeto y objeto, por mediados que estén, coinciden. Los dos primeros estratos de significado no fueron de ningún modo estrictamente separados ni siquiera por Kant. Eso no es culpa de una terminología laxa. La identidad designa más bien el punto de indiferencia entre los momentos psicológico y lógico en el idealismo.⁷⁵

A propósito de esta cita de *Dialéctica Negativa*, Frederic Jameson señala que en el umbral del análisis sobre la identidad, el nivel psíquico se presenta en la cotidianidad como retorno de la mismidad una y otra vez, esto es, como «neurosis». Para Jameson, “La neurosis es simplemente el aburrido cautiverio del individuo encerrado en sí mismo, paralizado por su terror a lo nuevo y a lo inesperado, y cargado con su mismidad vaya a donde vaya, para conservar la certeza de sentir que, cuando extienda su brazo, nunca encontrará nada que no conozca de antemano”⁷⁶. Ese terror a lo desconocido abre la cuestión no menor sobre qué sería lo necesario para soportar lo nuevo y qué podría ser eso nuevo ante lo cual se podría o no estar abierto. La identidad psíquica filtra suficientemente lo radicalmente nuevo de tal forma que el reducto sea tolerable a la experiencia. Entre tanto, tal aspecto de la identidad tranquiliza al ser humano ante la angustiada preocupación de no tener una identidad imprescriptible a lo largo del tiempo, de no ser el mismo en el devenir de la vida, de que su conciencia personal no sea la misma a lo largo de las peripecias que han acaecido en su existencia, y de que tras el ocaso del día, y en cada nueva aurora, el mundo y la cantidad de objetos residentes en él, aunque sean más viejos y hayan cambiado de lugar, conservan sus nombres y permanecen familiares: “El ego constituye así, en el seno amplio de la identidad personal, un mecanismo de defensa, pero también un arma, un instrumento para la praxis y para la supervivencia”⁷⁷.

El *concepto* está más cercano al tratamiento que hace Adorno del nivel *lógico* de la identidad. Para Jameson, es en el aspecto lógico de la identidad en donde se hace más evidente el espacio central que ocupa el despliegue de la «identidad» y de la «no-identidad» en la filosofía adorniana. El *concepto* es la forma fuerte de la identidad. Éste es forjado gracias a la abstracción. Dentro de sus límites se subsumen una gran variedad de objetos diferentes realmente existentes bajo el mismo término o pensamiento⁷⁸.

⁷⁵ ADORNO, Th. W. *Dialéctica Negativa*. La jerga de la Autenticidad. Obra completa 6. Madrid: AKAL, Op. cit., p. 139

⁷⁶ JAMESON, Frederic. *Marxismo tardío*. Adorno y la persistencia de la dialéctica. Buenos Aires: F.C.E, 2010. p. 36

⁷⁷ *Ibid.*, p. 37

⁷⁸ *Ibid.*, p. 42

Adorno declara que allí en la superación del *concepto* ha habido una cierta naturaleza afirmativa que desde antiguo se ha constituido gracias al instrumento lógico que está a su servicio, es decir, «el principio de identidad». Con todo, para Adorno, “La verdad es que todos los conceptos, incluidos los filosóficos, tienen su origen en lo que no es conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad, que les obliga a formarse ante todo con el fin de dominar la naturaleza”⁷⁹. Si el concepto es captado como aquello que hace a las cosas las mismas y las inscribe en una mismidad en la psique, entonces, cabe la pregunta de si el concepto, siempre tendiente hacia la mismidad, puede ser usado como vía de acceso a lo «no-idéntico», a lo simplemente distinto. Tal vez allí estribe una parte de lo que sería el «interés de la filosofía»: “El tema de la filosofía serían las cualidades que ella misma degradó como contingentes a una *quantité négligeable* [cantidad insignificante]. Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que el mecanismo de su abstracción elimina, lo que no es de antemano un caso de concepto”⁸⁰. Mientras carezca de reflexión, de crítica, el concepto seguirá llevando consigo la sujeción a la identidad⁸¹. Por lo tanto, para Adorno, “cambiar esta dirección a lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa”⁸².

1.2.2 Gozne de la Dialéctica Negativa.

El nombre de dialéctica dice de entrada, según Adorno, que los objetos no se reducen a su concepto y que éstos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción no es una esencialidad heraclíteica sino un indicador de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido por el concepto. No obstante, “ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad. Pensar quiere decir identificar. El orden conceptual se interpone satisfecho ante lo que el pensamiento trata de comprender. Apariencia y verdad del pensamiento son inseparables”⁸³. De allí que Adorno⁸⁴, ante la acusación que se le ha hecho a la dialéctica desde los críticos aristotélicos de Hegel -que reduce todo lo que cae en su molino a la forma puramente lógica de la contradicción, dejando de lado la variedad de lo no contradictorio, de lo simplemente distinto- exprese que se le ha achacado al método lo que es culpa de la cosa y que mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo.

Entender la dialéctica como el simple proceso tricotómico (tesis, antítesis y síntesis) de la superación del concepto, no es suficiente. La dialéctica como método considera aquello que es distinto. No obstante, el instrumento lógico que le sirve, esto es, el principio de identidad, al creer en la posibilidad de la totalidad conceptual, a todo lo que no se acomode a ella y es cualitativamente distinto le imprime el sello de lo contradictorio, de lo no idéntico. Así, “lo contradictorio es lo no idéntico bajo el signo de la identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad”⁸⁵. Si la dialéctica es por definición la conciencia consecuente de la diferencia, el hecho de que reduzca todo bajo la relación de contradicción no obedece a su esencia. Éste error proviene del pensamiento que se halla hipnotizado bajo el hechizo

⁷⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. España: Taurus, 1975. p. 20

⁸⁰ *Ibid.*, p. 16

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 21

⁸² *Ibid.*, p. 21

⁸³ *Ibid.*, p. 13

⁸⁴ *Ibid.*, p. 14

⁸⁵ *Ibid.*, p. 13

del *non datum tercium* [formulación del principio de identidad bajo la forma del tercero excluido].

Aunque Adorno sea un admirador de los grandes sistemas de la modernidad, sabe que en ellos se paga el precio del *olvido* de lo diferente, lo cambiante, lo contingente, lo casual. Por tal motivo, según lo hace notar Tafalla, una filosofía que aspire a conocer la realidad debe, por un lado, asumir que «lo real no es puramente racional», y, por otro, liberarse del «principio de identidad» y arriesgarse a salir a la experiencia. Si la realidad es para Adorno aquello que la razón por más que lo intente no puede agotar, lo que se le escapa al concepto, lo imprevisible, lo que siempre puede sorprenderla; entonces, hacer filosofía significa salir al mundo y entregarse a la experiencia sin esperar la constatación de una verdad lograda *a priori*:

Decir- a pesar de Wittgenstein- lo que no se puede decir. La sencilla contradicción de este intento es la misma de la filosofía; ella convierte a ésta en dialéctica antes de que comience a enredarse en el detalle de sus contradicciones. El trabajo de la reflexión filosófica sobre sí misma consiste en desmenuzar esta paradoja [...] A la filosofía le es imprescindible [...] confiar en que el concepto puede superar al concepto, al instrumento que es su límite; esta confianza en poder alcanzar lo supraconceptual es así una parte necesaria de la ingenuidad de la que adolece.⁸⁶

1.3 MEMORIA Y CRÍTICA AL DOMINIO SOBRE EL TIEMPO

La tesis central de *Dialéctica de la Ilustración* muestra que si se pudiera situar una posible causa del fracaso del proyecto ilustrado, es decir, una explicación al por qué la humanidad ha degenerado en inhumanidad, en un nuevo estado de barbarie, ésta correspondería al *olvido* de aquella dialéctica en la cual, al nacer bajo el signo del *dominio*, la Ilustración se autodestruye. En efecto, la tesis de *Dialéctica de la Ilustración* muestra cómo la razón, que prometió ser una facultad del conocimiento que aspiraba a la verdad, al intentar identificarse con la realidad, se convirtió desde sus mismos orígenes en un órgano de dominio en cuyo afán se halla la pretensión de sometimiento de todo cuanto existe para ponerlo a su servicio. En este proceso de sometimiento de la naturaleza por parte de la razón, aquello que se muestra distinto y que se resiste a aceptar un lugar en el sistema o encajar en las categorías de la razón dominadora, es condenado al olvido. Pero en este proceso resulta importante la consideración del principio lógico de identidad como la misma guía del conocimiento. Sin él, la pretensión de dominación de la razón no podría hacer imperceptible la diferencia aniquilada. Ya que el *concepto* constituye la forma fuerte de la identidad, del cambio de dirección a lo conceptual, es decir, de su vuelta hacia lo diferente en sí mismo, depende la tarea de la *crítica* y el gozne de la *dialéctica negativa*.

Ahora bien, Martha Tafalla⁸⁷ señala a la luz de la filosofía adorniana que el proyecto de dominio de la realidad por parte de la razón puede comenzar con el dominio sobre el tiempo. En efecto, el tiempo ha sido una de las cualidades de la realidad que escapa con mayor frecuencia a la pretensión de dominación de la razón. Ante lo que no es estático pero que se presenta como la posibilidad de posibilidades - pues permite aparecer lo nuevo, lo diferente- el pensamiento se siente impotente: no puede abarcar la realidad

⁸⁶ Ibid., p. 18

⁸⁷TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 209

que se le adviene como inconmensurable a sí mismo en el concepto forjado con el principio de identidad y, por tanto, repulsa todo lo que le es distinto^{* 88}. Tafalla sugiere, a la luz de la filosofía adorniana, al menos tres grandes estrategias con las cuales la razón identificadora ha intentado ejercer a lo largo de la historia la pretensión de dominación sobre el tiempo: la atemporalidad, la consideración de la historia de la humanidad como historia del progreso de la civilización y la imposición de un presente autárquico.

Respecto a la *atemporalidad*, Tafalla afirma que “Desde los inicios de la filosofía occidental, la razón afirmó que lo más perfecto de la realidad y cuyo conocimiento proporcionaba la verdad era lo atemporal e inmutable, lo que permanece idéntico sin ser afectado por el transcurrir del tiempo”⁸⁹. Esta primera intención de dominio sobre el tiempo no necesitaba de la *memoria*, ya que el criterio de verdad estaba colocado en lo que no era afectado por el transcurrir del tiempo, lo que de alguna manera configuraba un mundo suprasensible e ideal del cual no había sospecha de corrupción o de cambio, por tanto, siempre permanecía *idéntico*. Estas condiciones las cumplían las ideas platónicas o el motor inmóvil aristotélico. En contraste, todo lo que se circunscribía a la historia por su carácter contingente e imperfecto, en tanto se adscribía a un principio definido y un fin determinado, no era objeto de conocimiento verdadero y por consiguiente merecía ser desatendido y olvidado. Así, junto al carácter cambiante y contingente de los seres en el tiempo, “se olvidaba el tiempo propio de los seres humanos en nombre de una ausencia del tiempo que no existe más que como abstracciones mentales”⁹⁰.

La segunda gran estrategia con la cual la razón ha intentado imponer la *identidad* en el tiempo para impedir la aparición de lo diferente puede observarse en la filosofía hegeliana y, en el fondo, en todas las interpretaciones de la historia como *progreso*. Fue Hegel quien enterró el viejo paradigma de lo atemporal e inmutable y llevó a su madurez la tesis de que el objeto de la filosofía es la *historia*, pues en ella se desarrolla el espíritu a través de los individuos que nacen y mueren en su sometimiento al tiempo, al igual que los pueblos y las civilizaciones se suceden unos por otros⁹¹; y en ella, también se da el despliegue racional de la verdad, la realización progresiva de la libertad. Para Adorno, es Hegel quien, al concebir la inmanencia como historia, impone la identidad en el tiempo y concibe la historia como progreso.

Por último, sin que la concepción hegeliana de la historia haya sido completamente destronada, Adorno descubre en los años de la posguerra una nueva forma de dominio del tiempo. Ante el cúmulo de ruinas que ha dejado la Segunda Guerra Mundial y la ardua tarea de la reconstrucción de sus comunidades, la razón identificadora ha optado por no mirar hacia atrás ya que el pasado le produce estupor. De allí que lo que vale la pena para la filosofía es el ahora, el tiempo actual, y por tanto, debe liberar al presente de las ataduras del pasado. Es pretender dar vuelta a la página de la historia para comenzar de nuevo. Marta Tafalla señala que “La imposición de un presente autárquico es otra

* En la tercera parte de *Dialéctica negativa*, justo al final, Adorno considera que “como totalidad del Espíritu, el Absoluto sigue encadenado a su modelo finitamente humano” ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. España: Taurus, Op. Cit., p. 403. El trasfondo de esta afirmación muestra una aporía en la cual puede haber la conciencia de lo otro simplemente inconmensurable consigo mismo [Absoluto] y, con todo, pensárselo. Tal pretensión encuentra acogida en la tradición metafísica, de tal suerte que un pensamiento así se encontrará arrojado en la idea de la doble verdad, incompatible con lo verdadero. La metafísica depende de si es posible superar honradamente esta aporía.

⁸⁸TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p 210

⁸⁹Ibid., p. 210

⁹¹ Cf. Ibid., p. 210

forma de dominar el tiempo propio de los seres humanos, sus historias personales tanto como sus esperanzas de futuro, y es sobre todo una férrea represión de la memoria”⁹²

Este apartado desarrolla en su gran mayoría la crítica que Walter Benjamin y Theodor W. Adorno comparten hacia la consideración de la historia de la humanidad como historia del progreso y la crítica a la idea de una imposición del presente autárquico, como férrea represión de la memoria.

1.3.1 Crítica al concepto hegeliano de historia como progreso.

La historia le interesa a Hegel porque es una demostración de la Idea, que sale de sí en la Naturaleza y vuelve a sí en el Espíritu. En las *Lecciones sobre filosofía de la historia* Hegel muestra que la historia es la historia de los Estados, encarnaciones reales y existentes del *Volkgeist* [espíritu del pueblo] de cada nación. Por consiguiente, su estudio ha de suceder a la filosofía del derecho que a su vez es un desarrollo de la filosofía del Espíritu. También, en las mismas lecciones, Hegel señala tres maneras de hacer historia: la simple historia, la historia reflexiva y la historia filosófica. La primera forma de hacer historia se caracteriza por una narración de modo exterior y mecánico de los sucesos y acciones por parte de testigos vivos que intentan comprender lo que está sucediendo, es decir, pasarlo por el concepto. Este modo de hacer historia es el que ofrece Heródoto. La segunda forma de hacer historia - la historia reflexiva- es aquella que intenta ir más allá del presente, no tanto respecto del tiempo sino del espíritu. Se desea, por tanto, hacer la historia general de un pueblo, en donde intervienen en gran medida los principios que dirigen el pensamiento del autor. Para Hegel, en este tipo de historia el historiador pone en boca de personajes pasados lo que le interesa y resulta así “un abogado de su propio tiempo”. Por último, en contraposición a los dos modos anteriores de hacer historia en donde se almacenan datos o se pone el pasado en los intereses del presente, la historia filosófica busca la comprensión del todo, el conocimiento de lo que pasó y de por qué pasó. Su objeto será, pues, la historia universal, ya que conocer la totalidad de lo ocurrido es conocer lo verdadero, lo absoluto de la historia⁹³.

En esta última forma de hacer historia los individuos sólo cuentan como momentos del Espíritu absoluto, son los medios de los que se vale la Razón para sus fines universales. Una vez utilizados, los individuos son abandonados por el Espíritu. No obstante, la anterior afirmación no se debe interpretar como que los individuos se ven sujetos a una voluntad general que los coarta en el sentido de una predestinación, como si el futuro definido, el deber ser, fuera, en efecto, lo único cierto. Por el contrario, para Hegel los sucesos en la historia valen en tanto son la realización de lo que debe ser, ya que lo verdadero es el ser y no el puro deber ser. De allí que los hechos que cuenta la historia universal, cuyo concepto interno es la libertad, reflejan no un deber ser sino un ser. Los individuos sirven al propósito de la historia universal en tanto sus actos movidos por sus pasiones y su voluntad coinciden con la realización de lo universal. Hegel lo expresa del siguiente modo:

El interés particular de la pasión es, por lo tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno

⁹² TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 211

⁹³ Cf. SEGURA NAYA, Armando. Historia Universal del pensamiento filosófico. España: Liber, 2007. pp. 311-312

a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la rutina de lo particular se produce lo universal. Éste no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ileso, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *el ardid de la razón* [astucia de la razón]; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces arto mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos.⁹⁴

La realización del deber ser, es decir, el presente real, es la superación de los momentos anteriores en donde lo singular no es otra cosa que un momento de lo universal. Con todo, el hecho de que todas las existencias individuales queden unificadas en la historia universal es bastante problemático para Adorno ya que, si así fuera, esas breves existencias sólo tendrían sentido en tanto sirvieran a la finalidad de la historia, en todo caso, una historia del progreso: “El supuesto progreso histórico justifica los sacrificios y justifica también su olvido”⁹⁵. También resulta problemática la afirmación de que en la historia se da el despliegue racional de la verdad. Para Adorno, si desde Hegel sabemos que la verdad era relativa a la historia, no podía pretenderse que la idea de historia (en sí misma un descubrimiento de la modernidad y un concepto cognitivo no demasiado diferente a las ideas regulativas de Kant) proporcionara la verdad segura y absoluta que había sustraído de los fenómenos. Con esta afirmación, según Susan Buck-Morss, Adorno quería significar simplemente que, “aunque toda verdad era histórica, aunque no existiera una verdad por encima del tiempo, el proceso real de la historia no era idéntico a la verdad en ningún sentido metafísico u ontológico”⁹⁶.

Se puede interpretar la crítica de Adorno a la teoría de la identidad de Hegel en el sentido de que la historia no es un “todo estructural”. Por el contrario, la historia es discontinua y se despliega a través de un ininterrumpido proceso dialéctico en una multiplicidad de expresiones de la praxis humana, de tal suerte que no hay garantía de una identidad entre razón y realidad. Así como lo expresa Susan Burck-Morss: para Adorno “la historia se desplegaba en los espacios *entre* sujetos y objetos, hombres y naturaleza, cuya no identidad era precisamente la fuerza motora de la historia”⁹⁷. Este rechazo total del concepto hegeliano de historia como identidad de sujeto y objeto, de lo racional y real, es en realidad un cierto escepticismo a todas las interpretaciones de la historia como progreso. Tanto para Adorno como para sus colegas más cercanos, no se podía admitir que una razón justificadora pudiera redescubrirse a sí misma en una realidad cuyo orden y forma rechaza cualquier pretensión de razón⁹⁸. La realidad de su presente, fuertemente marcada por la barbarie de los campos de concentración y de exterminio, no podía comprenderse como la superación racional de los momentos pasados vividos. Puede notarse este rechazo enfático a la explicación hegeliana de que el ser-ahí temporal, gracias a la aniquilación inherente a su concepto, sirve a lo eterno que se representa en la eternidad de la aniquilación, en las primeras líneas de la tercera parte de *Dialéctica Negativa*:

⁹⁴ HEGEL, G. W. F. *Filosofía de la historia universal*. Buenos Aires: Losada, 2010. pp. 103-104

⁹⁵ TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Op. Cit., p. 211

⁹⁶ BUCK- MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, y el Instituto de Frankfurt. México: Siglo Veintiuno, 1981. p. 105-107

⁹⁷ *Ibid.*, p. 109

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 109

Según Hegel, la existencia temporal encierra en su mismo concepto la aniquilación y así sirve a lo eterno, cuyo despliegue es la eternidad de la destrucción. Pero ni siquiera esta tesis puede seguir manteniéndose: que lo inmutable es verdad y lo móvil apariencia pasajera, que lo temporal y las ideas eternas son mutuamente indiferentes. Uno de los impulsos místicos secularizados en la dialéctica fue la doctrina de la importancia de lo intramundano e histórico para lo que la metafísica tradicional separó como trascendencia, o al menos – sin tanto gnosticismo y radicalidad- para la actitud de la conciencia con respecto a las cuestiones que el canon de la filosofía asignó a la metafísica. Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino. [...]⁹⁹

Varias implicaciones se desprenden del tratamiento filosófico que hace Adorno y sus colegas más cercanos como Walter Benjamin y Max Horkheimer, a la crítica del concepto de historia como progreso. Entre ellas, la conciencia del peligro que entraña la racionalización del sufrimiento inherente al concepto hegeliano de historia y en el fondo todas las teorías de la historia como progreso. En efecto, estos autores tenían en mente que la glorificación de la historia como verdad suprema funcionaba para justificar los sufrimientos que su curso había impuesto a los individuos, la violencia y la dominación ejercida sobre los hombres en tanto seres naturales, y que esta justificación tenía como propósito el *olvido* de las *víctimas* y la disolución de su sufrimiento en la historia universal. Como Horkheimer lo escribió pensando lo que tiempo atrás había anunciado Nietzsche sobre la situación de la filosofía alemana: “Que la historia ha creado una sociedad mejor a partir de una peor, que puede crear en su curso una mejor aún, es un hecho; pero es otro hecho que el camino de la historia pasa sobre el sufrimiento y la miseria de individuos. Entre estos dos hechos hay conexiones explicativas, pero no significado justificador”¹⁰⁰. Y como más tarde Walter Benjamin en las *Tesis sobre el concepto de historia* también argumentaba diciendo que el pináculo de la historia era conducido por los conquistadores, su proceso era un “cortejo triunfal”, en el cual los dominadores saltaban por encima de “los que también hoy yacen en tierra”¹⁰¹.

Una de las tesis que mejor recoge la crítica de Benjamin al concepto de historia como progreso es la tesis IX:

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecersele. Tiene el rostro puesto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la

⁹⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. España: Taurus, Op. Cit., p. 361

¹⁰⁰ BUCK- MORSS, Op. Cit., p. 111

¹⁰¹ Cf. BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre el concepto de historia*, citado por MATE, Reyes M. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006. p. 129

espalada, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán¹⁰².

Benjamin asocia la cadena de acontecimientos de la historia con una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas. Con ello, el autor de las *Tesis sobre el concepto de historia* sugiere dos formas de interpretar la historia de los vencedores o dominadores. La primera, es la mirada siempre hacia adelante del hombre progresista que aunque reconozca los destrozos de la historia, los entiende como acontecimientos inevitables de un proyecto que en conjunto está bien. Es el “Convencimiento de que el progreso de la historia conlleva desgraciadamente un costo humano y social, costo que Hegel expresaba gráficamente al decir que todo avance supone «aplastar muchas flores inocentes»”¹⁰³. La segunda, es la mirada horrorizada del ángel de la historia quien ve en los acontecimientos de la historia un entramado catastrófico de víctimas y de ruinas. Benjamín, confía en la bondadosa intención del ángel de “detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos”¹⁰⁴. No obstante, su intención se ve truncada ante una poderosa fuerza de huracán que lo empuja siempre y en contra de su voluntad hacia adelante. Esta fuerza es el progreso.

Reyes Mate, en su libro *Medianoche en la historia*, afirma al respecto de la tesis IX sobre el concepto de historia lo siguiente:

Si de este umbral pasamos al interior del texto observamos el cuidado con el que el autor distingue la mirada del ángel de la nuestra. El ángel, aunque vuela hacia adelante tiene el rostro vuelto y la mira hacia atrás. Lo que ve le produce espanto. Descubre efectivamente que su marcha imparable hacia adelante está empedrada de ruinas y cadáveres que constituyen una “catástrofe única”, dando a entender que los escombros que se amontonan a su paso y el paso mismo, obedecen a una misma lógica¹⁰⁵.

Efectivamente, con su mirada puesta en el pasado y aunque su voluntad le sugiere detenerse a reparar los daños causados, el ángel no puede resistirse ante la fuerza avasalladora y envolvente del progreso. Si a la luz de la figura del ángel de la historia que presenta Benjamin se reflexionara en la mirada del hombre moderno, del hombre progresista, podría cuestionarse si en verdad este tipo de hombre marcha hacia adelante cuando, como lo señalan Adorno y Horkheimer, no sólo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la ilustración, hacia una sociedad mejor, sino que más bien se experimenta un retroceso y se hunde en un nuevo género de barbarie oculto hoy en día tras la fachada del consumo y el desarrollo desenfrenado de la técnica. Una consideración crítica del progreso conduciría a aceptar que aunque evidentemente hay un progreso técnico y científico, de ello no se puede afirmar un progreso moral.

Según Reyes Mate, el progreso es para el hombre moderno la palanca de la movilización general. Se acostumbra asociar moral con progreso ya que éste aleja al hombre de la animalidad, y barbarie con primario puesto que la barbarie no es otra cosa que una expresión fehaciente de la animalidad. En su libro *Tratado de la injusticia*, Reyes Mate¹⁰⁶ señala otra asociación que involucra las anteriores y es expuesta en el pensamiento de

¹⁰² Ibid., p. 111

¹⁰³ MATE, Reyes M. Justicia de las víctimas. Barcelona: Anthropos, Op. Cit., p. 19

¹⁰⁴ MATE, Reyes M. Medianoche en la historia. Madrid: Trotta, 2006. p. 155

¹⁰⁵ Ibid., p. 160

¹⁰⁶ MATE, Reyes M. Tratado de la injusticia. Barcelona: Anthropos, 2011. p. 196

Víctor Cousin: se puede colocar en una relación de identidad la noción de «éxito» y «moralidad». Cousin afirma que el éxito del ser humano consiste en constituirse como tal, lo cual es logrado únicamente derrotando la barbarie, esto es, su estado primario. En tal empresa de humanización, el proceso civilizatorio cobra sin igual importancia, pues es gracias a él que la especie humana se ha conformado a lo largo de los siglos. Si se acepta la afirmación de que ser exitoso es ser moral, entonces, el vencedor, por ser quién ha tenido mayor éxito en la historia del progreso, es más moral que el vencido. En contraste, Walter Benjamin deja oír su voz contra tal afirmación cuando recusa la asociación entre progreso, moralidad y éxito, y muestra que el “fascismo y el progreso van de la mano”¹⁰⁷. ¿Qué tienen de común el progreso y la barbarie personificada en el fascismo? El desprecio de las víctimas. El progreso acepta como un hecho inevitable la producción de algunos desperfectos si se quieren conseguir grandes objetivos. Al fascismo tampoco le tiembla el pulso a la hora de sacrificar a un pueblo en virtud de una idea: Auschwitz fue una verdadera fábrica de la muerte en donde, en nombre del progreso, comulgaron la ciencia, la técnica y el poder político de un régimen fascista.

Por su parte, Adorno afirma en *Dialéctica Negativa* lo siguiente: “La necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad”¹⁰⁸. En efecto, se ha admitido que la verdad está dada de acuerdo a la objetividad y la realidad. No obstante, ahora resulta que el sufrimiento, más bien imparcial y subjetivo, es la condición de la verdad. Ya que toda verdad es histórica, la nueva forma de la comprensión de la verdad ligada al sufrimiento de las víctimas por parte de Adorno puede ser explicada a la luz de su relación con la filosofía de la historia. Junto a Benjamin, Adorno muestra cómo el historiador moderno da cuenta de las cosas a partir de lo que aparentemente son, remitiendo todo aquello que no ha llegado a ser, los desechos de la historia, al cajón de las ruinas: en el camino de la síntesis positiva de la historia moderna, las víctimas han pagado el precio del olvido. Esta explicación de los fenómenos presentes a partir de lo que ha tenido éxito en la historia en cuanto forjan el presente, no es más que una relativización del presente que se da como resultado de situar los fenómenos cotidianos dentro de un desarrollo histórico general, desarrollo que, en todo caso, resulta ser una historia oficial profundamente marcada por lo que ha triunfado en la historia, por la consideración de la historia de la humanidad como progreso. La parte triunfal de la historia se expone al presente como algo natural, como una «segunda naturaleza»* que, en realidad, es fruto de la voluntad de los vencedores. Si se tiene en cuenta que los grandes éxitos de la historia se han logrado concomitantemente al trabajo oprimente y la miseria** , esa expresión de la historia en las cosas no es más que la expresión misma del sufrimiento pasado, esto es, una *historia passionis* de la humanidad. Así, la historia termina siendo pensada como la expresión de un cortejo triunfal de vencedores que se suceden unos a otros y que determinan el presente, en cuyo espacio no caben ni las ruinas del pasado ni el sufrimiento de las víctimas.

¹⁰⁷ MATE, Reyes M. Medianoche en la historia, Op. Cit., p.143

¹⁰⁸ ADORNO, Theodor W. Dialéctica Negativa. Madrid: Akal, Op, Cit., p. 28.

* Término empleado por George Lukács en *Historia y conciencia de clase* para explicar la habilidad que tiene el ser humano en mostrar como natural lo que es fruto de la voluntad. Ver: HONNETH, Op. Cit., p. 30

** Horkheimer afirma lo siguiente: “[...]a la simetría y la bella naturalidad de las estatuas griegas que representan adolescentes les pertenece tanto la libertad para llevar una vida heroica como la otra libertad: la de estar a salvo del trabajo oprimente y la miseria”. HORKHEIMER, Max. Teoría crítica. Buenos Aires: Amorrurtua, 2003. p

Para Adorno, esas ruinas no son materias inertes sino historia viva. De allí que el enfoque de la historia deba ser pensado en otro sentido, esto es, de una forma inversa: el presente ha de relativizar el pasado. Susan Buck-Morss¹⁰⁹ afirma que el énfasis con el cual Adorno entiende la historia consiste en admitir que si bien el presente es un punto de vista inevitable, entonces es en el presente donde el concepto de verdad halla su significado concreto. En efecto, el presente no obtiene su significado de la historia, sino la historia es la que recibe su significado del presente. Por tanto, la historia ha de construirse hacia atrás, como las memorias de Proust, o los recuerdos encubridores freudianos. “Como escribió Benjamin: La revolución copernicana en el enfoque histórico consiste en esto: solía considerarse el “pasado” como punto fijo, y se miraba el presente como intentando conducir a tientas al conocimiento hacia esta tierra firme. Ahora la relación se invierte, y el pasado se transforma en el ángulo dialéctico, en la alborada de la conciencia despierta”¹¹⁰.

1.3.2 Crítica a la imposición de un presente autárquico.

Adorno descubre en los años de la posguerra una nueva forma de dominio sobre el tiempo por parte de la razón identificadora, la cual, en nombre del «progreso», reclamaba a la sociedad que todas las fuerzas y esfuerzos se entregaran a la reconstrucción y no al recuerdo. En efecto, ante el cúmulo de ruinas que ha dejado la Segunda Guerra Mundial y la ardua tarea de la reconstrucción de sus comunidades, la razón identificadora ha optado por no mirar hacia atrás, ya que el pasado le produce demasiado estupor. De allí que lo que vale la pena para la filosofía es el ahora, el tiempo actual, y por tanto, debe liberar al presente de las ataduras del pasado, pues no habrá otra forma de «reconstruir» la cultura que vivir «normalmente» como si no hubiera sucedido nada en el pasado. En una palabra, es pretender dar vuelta a la página de la historia sin reflexionar suficientemente sobre la barbarie acaecida en el seno de la cultura. Marta Tafalla¹¹¹ señala que la imposición de un presente que pretende autofundamentarse y sostenerse autárquicamente en la vana pretensión de liberarse de un pasado que no quiere afrontar, es una férrea represión de la memoria.

En el umbral de la obra de Nietzsche *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, sigilosa pero altiva hace su entrada triunfante la cuestión ética por excelencia que se plantea desde antiguo como una de las pretensiones más altas del individuo y se relaciona directamente con la necesidad del olvido para vivir. Dice Nietzsche:

Contempla el rebaño que pasta delante de ti: ignora lo que es el ayer y el hoy, brinca de aquí para allá, come, descansa, digiere, vuelve a brincar, y así desde la mañana a la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente y, por esta razón sin atisbo alguno, de melancolía y hastío. Ver esto se le hace al hombre duro, porque él precisamente se vanagloria de su humanidad frente a la bestia y, sin embargo, fija celosamente su mirada en su felicidad [...] Así, el hombre pregunta al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y únicamente me miras? El animal quiere responderle y decirle: “esto pasa

¹⁰⁹ BUCK-MORSS, Op. Cit., p. 115

¹¹⁰ Ibid., p. 118- 119

¹¹¹ Cf. TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 226

porque siempre olvido lo que quisiera decir”. Entonces también se olvidó de esa respuesta y calló, de modo que el hombre se quedó asombrado¹¹².

Emulando el pensamiento nietzscheano sobre la utilidad del olvido para la vida, la sociedad de la posguerra, influenciada por el trabajo de los historiadores conservadores alemanes*, creía que era prácticamente imposible *vivir sin olvidar*, pues la causa de la infelicidad del hombre estribaba en el recuerdo de su pasado que llevaba como un fardo destructor de la vida en sus espaldas. Justamente, habiendo estado al borde de la destrucción, la sociedad alemana de la posguerra creía que tenía que cortar las cuerdas que ligaban el presente al pasado bajo el temor de que «los muertos arrastraran a los vivos al fondo del abismo». De esta forma, en la exaltación del presente vivida en aquellos años, y que continuó y continúa existiendo tras la muerte de Adorno, quien se ponía a excavar los escombros en vez de apuntalar los nuevos edificios, era menospreciado como un resentido que intentaba obstaculizar la reconstrucción y el progreso¹¹³.

Adorno afirma al respecto que si bien liberarse del pasado, tal como lo afirma Nietzsche, es una pretensión justa del hombre ya que bajo su sombra no se podría vivir, también señala que este olvido esconde una terrible injusticia a consecuencia de que el pasado guarda aún hoy mucha vida y las condiciones que llevaron a la decadencia de la cultura alemana perviven en el presente:

Uno quiere liberarse del pasado, y con justicia, porque bajo su sombra no sería posible vivir, y porque el terror nunca tendría término si siempre continuara retribuyéndose la culpa con la fuerza, y la fuerza con la culpa; pero también con injusticia, en cuanto el pasado que quisiéramos ver transcurrir, guarda aún hoy mucha vida. El nacional socialismo subsiste, y hasta hoy no sabemos si sólo como un espectro de la monstruosidad pasada, que no ha conseguido morir de su propia muerte o que no llegó a desaparecer del todo; o si permanece en los hombres como una indisposición a lo indecible¹¹⁴.

A la luz de la lucha que libró Adorno a finales de los años cincuenta contra la negación del recuerdo, se podría decir con Tafalla¹¹⁵ que una de las conclusiones más relevantes de Adorno sobre la época de la posguerra y la reconstrucción de la Europa occidental consistía en que Auschwitz no sólo había representado la forma extrema del horror y la barbarie, sino que las fuerzas invertidas por la sociedad posterior en reprimir su recuerdo dieron lugar a la forma extrema del olvido y negación del recuerdo. Así, “la mayor catástrofe fue sepultada por el mayor de los olvidos”¹¹⁶. Esta afirmación no sólo expresa el peligro que entraña la pretensión de la reconstrucción de una sociedad sin haber llevado una profunda reflexión crítica sobre las causas y condiciones reales que promovieron la decadencia de la humanidad en inhumanidad, el hundimiento de la sociedad en un nuevo género de barbarie. Puesto que para Adorno¹¹⁷ la actitud de olvidar y perdonar

¹¹² NIETZSCHE, Friederich. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]. Madrid: Biblioteca nueva, 1999.p. 40

* Esta referencia es analizada por Reyes Mate en el debate que expone sobre la singularidad de Auschwitz. Ver: MATE, Reyes M. Por lo campos del exterminio. Barcelona: Anthropos, 2003. p. 66

¹¹³ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. cit., p. 226

¹¹⁴ ADORNO, Theodor W. Intervenciones. p. 117- 118, citado por TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 228.

¹¹⁵ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria. Op. Cit., p. 226

¹¹⁶ Ibid., p. 226

¹¹⁷ ADORNO, Theodor W. Intervenciones. p. 117, citado por TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 227.

todo corresponde únicamente a los que han sufrido la injusticia y no a los que la practicaron, tal afirmación también muestra la desilusión y la injusticia frente a las víctimas mortales con respecto de lo único que la impotencia del presente puede aún tributarles, el *recuerdo*. En rigor, la justificación del *olvido* en nombre de la reconciliación, la paz y el progreso no deja de ser una trampa que oculta un peligro: en la ausencia de la *memoria* halla refugio lo peor del pasado mientras espera el momento en que reaparecer.

Adorno afirma al respecto que,

Pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar «normalmente» y aunque la cultura podrá ser «restaurada» - como si la restauración de la cultura no fuera ya su negación-, es idiota. Millones de judíos han sido exterminados, y esto es sólo un interludio, no la verdadera catástrofe. ¿Qué espera aún esa cultura? Y aunque para muchos el tiempo lo dirá, ¿cabe imaginar que lo sucedido en Europa no tenga consecuencias, que la cantidad de los sacrificios no se transforme en una nueva cualidad de la sociedad entera, en barbarie? Si la situación continúa imparabile, la catástrofe será perpetua¹¹⁸.

En el trasfondo de estas líneas pervive aún el problema que suscitó la investigación de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. En efecto, no se puede pretender continuar viviendo «normalmente» sin comprender por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, ha recaído en un nuevo tipo de barbarie. Esta barbarie podría perpetuarse y transformarse en una nueva cualidad de la sociedad entera si perviven las condiciones que la produjeron. Así, el sólo hecho de imaginar que los sobrevivientes podrían cobrar venganza coadyuvaría a la formación de un ciclo de violencia que terminaría definitivamente con la cultura y en última instancia con la humanidad. De allí la cuestión sobre la posibilidad de seguir viviendo después de Auschwitz. Este interrogante se vincula en Adorno a la imposibilidad de la filosofía desde entonces. Justamente, Rolf Tiedemann¹¹⁹ señala que desde hacía mucho tiempo la filosofía había sido considerada como algo idéntico a la reflexión sobre el sujeto, y de ello pretendía sacar la fuerza para «comprender su época en pensamientos», según rezaba la definición de filosofía de Hegel. No obstante, las catástrofes del siglo XX demostraban de una vez por todas lo obsoleto de este tipo de filosofía ya que el origen de la perversión se situaba en la razón misma como órgano de dominio. En efecto, la falacia de la subjetividad constitutiva demuestra que “desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente a vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones”¹²⁰. Asumir la *Dialéctica negativa* invoca, por tanto, una autorreflexión de pensamiento que implica «pensar contra sí mismo», tarea que corresponde respecto del pasado a una *memoria crítica*.

Por último, habría que señalar que del peligro que entraña para la memoria de las víctimas la imposición de un presente que se cree autárquico no se sale con la manera como comúnmente se ha entendido la lucha contra la negación del recuerdo. Si bien se hace clara la necesidad de la memoria, muchas veces este *deber de memoria* se ha traducido en lo que hoy se denomina «cultura de las conmemoraciones» y «política del recuerdo», que lejos de cumplir la tarea de una *memoria crítica* ha degenerado en un revisionismo que, debido a cualquier brizna de verdad en el reparto de

¹¹⁸ ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. España: Taurus, 2001. p. 53

¹¹⁹ TIEDERMAN, Op. Cit., p. 17

¹²⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. España: Taurus, Op. Cit., p. 11

responsabilidades, persigue diluir la diferencia entre víctimas y verdugos hasta hacerla irreconocible. Sin duda, toda suerte de medida contra el olvido que diluya la barbarie imprimida a las víctimas en cifras estadísticas y que reduzca el horror de los hechos a mero «acontecimiento mediático», no sólo comporta una ausencia de interpelación tanto en la conciencia colectiva como la conciencia individual de los hombres frente al sufrimiento de las víctimas, sino que elude la pregunta angustiante que circunscribe y motiva el pensamiento moral adorniano de si en verdad después de Auschwitz, se puede seguir viviendo, sobretodo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haber asesinado¹²¹.

1.3.3 Progreso en la desmitificación y memoria.

Adorno sugiere que si se pudiera hablar de progreso en la actualidad, tal presunción debería hacerse en el sentido de un «progreso en la desmitificación». Es tal vez lo que en contraposición al historicismo Walter Benjamin quería destacar en otras palabras como la tarea y el cometido del materialista histórico de “pasarle el cepillo a contrapelo al pelaje demasiado brillante de la historia”¹²². Si bien es cierto que jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie, también lo es que el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro se encuentra impregnado de la misma. En la empatía que existe entre los vencedores de la historia se encuentra la marca de la barbarie oculta tras el punto de vista del historiador que reconoce únicamente el triunfo del ayer como el referente de autoridad del conocimiento histórico y que se resiste al esfuerzo que supone reconocer el sufrimiento de los «sin nombre», los «no- sujetos de la historia». Reyes Mate afirma al respecto que,

El historiador camina sobre un supuesto social sólidamente instalado en la mentalidad contemporánea: que el poder del dominador actual le viene de ser el heredero del triunfador de ayer y el vencedor de ayer busca unos herederos que reciban e incrementen su patrimonio. La empatía refuerza, en el orden del conocimiento, la misma lógica que funciona en el orden económico. El sentido del presente está en esa tradición que une a los vencedores de ayer y de hoy.¹²³

Si en el sentido del presente se encuentra una suerte de invisibilización de las víctimas que surge como resultado, en palabras de Benjamin, de una estrategia del vencedor, entonces, «cepillar la historia a contrapelo» significa luchar contra el espíritu de la época antes que unirse a él. Adorno buscaba conservar el presente como punto de referencia desde el cual pudiera enfocar la historia hacia atrás intentando traer a la *memoria* el recuerdo del sufrimiento de las víctimas más que hacia adelante, hacia el futuro promisorio de una sociedad progresista que intentaba diluir el sufrimiento de las víctimas en el *olvido* de la historia. Éste era el programa que Adorno compartía con Horkheimer y Benjamin cuyo punto de partida era el rechazo de la historia como progreso y cuyo propósito se transformó en un tema dominante de sus escritos a partir del estallido de la Segunda Guerra Mundial, asumiendo características únicas dentro de la tradición del pensamiento radical¹²⁴.

¹²¹ Cf. ADORNO, Th. W. Dialéctica Negativa. La jerga de la Autenticidad. Obra completa 6. Madrid: AKAL, Op. Cit., p. 332

¹²² BUCK- MORSS, Op. Cit., p. 111

¹²³ MATE, Reyes M. Medianoche en la historia, Op. Cit., p.133

¹²⁴ Cf. BUCK- MORSS, Op. Cit., p. 112

En efecto, si para Adorno no había «ley» dialéctica alguna de la historia o de la naturaleza que funcionara independientemente de las acciones humanas y garantizara el progreso hacia una sociedad racional sin clases, ya que la historia emergía de la dialéctica de la praxis humana, proceso entre los hombres y la realidad material; entonces, dependía tanto de la realidad material como de la conciencia crítica de los hombres que este proceso fuese la reproducción de las condiciones sociales dadas o bien la producción de algo cualitativamente nuevo¹²⁵. El concepto de progreso no podría aplicarse a la realidad presente si la conciencia humana decidiera someterse a lo existente reproduciendo las mismas relaciones sociales irracionales. La validez de la aplicación del concepto de progreso para designar una realidad presente sólo tendría sentido como «progreso en la desmitificación», en la lucha por liberar a la conciencia de su subordinación a lo dado. El progreso en la desmitificación estaría dado en la medida en que la conciencia no pase absorta ante la aceptación sumisa de un orden presente establecido y de que se manifieste aterrada ante los sucesos de los campos de concentración y de exterminio, ante la voz de los comandos judíos y soldados alemanes que trasgredían con su canto el silencio sagrado de los condenados a muerte en el campo de Treblinka:

Con el paso decidido, la mirada sobre el mundo, recta y lejos, siempre valientes y alegres; los comandos marchan al trabajo. Para nosotros hoy sólo existe Treblinka que es nuestro destino. Hemos asimilado Treblinka en un abrir y cerrar de ojos...

Sólo conocemos la palabra del comandante y solamente obediencia y deber. Queremos servir, servir más, hasta que la dicha, algún día, nos roce. ¡Hurra!¹²⁶

Asimismo, por mucho que un presente que se cree autárquico experimente el olvido como una liberación, la verdadera libertad de la sociedad, según Adorno, sólo es posible como libertad negativa, como resistencia, condición que debe aunarse a la tarea de la memoria, propia de un pensamiento ilustrado que se ilustra a sí mismo, esto es, como *memoria crítica*. Si para Adorno “Toda reificación es un olvido”¹²⁷, entonces el rechazo de la memoria por un presente que se cree autárquico configura lo que Lukács había anunciado un poco antes como una «segunda naturaleza» en la sociedad, gracias a la cual ésta se afirma como necesaria, como «ser- así» (el ser de tal índole y no de otra), y se protege del poder del pasado: al considerarse como un dato inalterable, la sociedad desconoce el proceso que la ha llevado a ser lo que es y se niega a recordar de dónde proviene o a preguntarse si podría haber sido distinta. Si eso que puede llevar a ser distinta a una sociedad comporta todo aquello que caracteriza lo «humano» (sobre todo su alteridad), y si esa cualidad de humanidad es considerada como una «cosa» en virtud de un proceso cognitivo de la razón identificadora, entonces la relación de personas de una comunidad, y paulatinamente las de la sociedad en general, adquiere un carácter de cosidad. En efecto, habiendo eliminado lo diferente en su mera posibilidad, una sociedad cosificada se hace idéntica y se convierte en la repetición continua de sí misma, en la ciega repetición del mito¹²⁸. Poco a poco la conciencia de los seres humanos pertenecientes a una sociedad cosificada puede también cosificarse si se resiste a comprender que son un

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 113

¹²⁶ Letra y melodía de la canción alemana presentes en la entrevista que hace Claude Lanzmann a un comandante del SS del campo de Treblinka bajo la promesa (incumplida) de no ser revelada la identidad del entrevistado, en el documental “*Shoah*”. LANZMANN, Claude. *Shoah*. Documental. 1985. <http://www.youtube.com/watch?v=RyrlNdPxERg>

¹²⁷ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, Op. Cit., p. 275

¹²⁸ Cf. TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 228

proceso, una historia, y que es su memoria la que sostiene una identidad forjada de diferencias. Gradualmente la conciencia cosificada cae en el engaño de creer que también posee una esencia permanente y necesaria, una segunda naturaleza, que en realidad les arrebató la libertad y con ello la posibilidad para distanciarse y diferenciarse de sí mismos, para ser espontáneos, entregarse a la experiencia y ejercer la crítica.

Por último, Reyes Mate¹²⁹ muestra cómo el trabajo de una *memoria crítica* desde el pensamiento adorniano implica hacer valer la *historia passionis* subyacente a la construcción de la realidad que sólo puede proporcionar la *mirada de las víctimas* *. Esta aportación que ofrecen las víctimas es una mirada distinta sobre la realidad a la del hombre progresista que cree en la imposición de un presente autárquico como condición para reconstruir la sociedad y la cultura. Tal distinción estriba en que las experiencias de sufrimiento de las víctimas demuestran una ausencia de libertad positiva, una de las máximas de la Ilustración, que se manifiesta como una negación de su individualidad y una justificación de su sufrimiento en la historia. Con todo, como lo señala Tafalla, “del hacerse consciente de esta ausencia de libertad positiva, nace una mínima libertad negativa, la única que Adorno cree posible en la sociedad contemporánea: surge como dolor y se erige como conocimiento. El individuo se la gana a pulso con su resistencia, su no participar, se la gana mediante la negación que es distancia y es crítica”¹³⁰. En rigor, tal como lo afirma Tulia Almanza¹³¹, aunque tal postura crítica no pueda traducirse en *praxis* ya que terminaría siendo atrapada por la sociedad dominadora * *, una libertad negativa puede ser lograda en la medida en que el individuo tome distancia de las condiciones de cosificación y opresión propias de la sociedad actual, esto es, como resistencia, tarea que frente a las víctimas puede competirle a la *memoria crítica*, y que se presenta como una postura ética frente a las víctimas. Profundizar sobre una postura ética frente a las víctimas que surge del recuerdo crítico de los vencidos de la historia será el propósito del siguiente capítulo.

¹²⁹ MATE, Reyes M. Por lo campos del exterminio, Op. Cit., p. 72

* Este elemento de la reflexión será desarrollado más ampliamente en el siguiente capítulo.

¹³⁰ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 133

¹³¹ ALMANZA LOAIZA, Tulia. Una respuesta ética frente a las víctimas. EN: Congreso Colombiano de Filosofía (4: 24-28, septiembre: Manizales, Caldas), 2012. p. 9

* * La acción libre apenas es factible más que como resistencia, conocimiento o creación artística. Tesis que acarreó a Adorno críticas feroces y que fue en parte responsable de las tensiones con sus estudiantes en los años sesenta. Cf. TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 133

2. ÉTICA Y MEMORIA

El capítulo anterior reflexionó sobre la relación entre memoria y dominio sobre el tiempo. Tal reflexión parte del problema que suscitó la investigación de *Dialéctica de la Ilustración* de comprender por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado más humano, se hunde en un nuevo tipo de barbarie. La razón de este retroceso de la Ilustración estriba en que la Ilustración, aunque quiso ser un proceso liberador, desde sus mismos orígenes estuvo viciado, revelándose como un proceso de progresiva racionalización, abstracción y reducción - relegación al olvido- de la entera realidad al sujeto bajo el signo del *dominio*. Este afán del hombre por someter la naturaleza revela el carácter dominante de la razón que mediante el principio lógico de identidad ha pretendido ejercer el dominio sobre la realidad. Tres grandes momentos en la historia de la filosofía pueden destacarse en los que la razón identificadora ha ejercido dominio sobre el tiempo (una de las cualidades de la realidad) para impedir la aparición de lo diferente, de lo plural. Estos momentos se dan, en primer lugar, en la antigüedad griega, que ante lo cambiante entroniza como única verdad aquello que permanece inmutable y fijo en el tiempo, aquello que no perece. Tales son las condiciones de las Ideas platónicas y del motor inmóvil aristotélico. En segundo lugar, con la filosofía hegeliana y en el fondo con todas las interpretaciones de la historia como progreso. Fue Hegel el que enterró el viejo paradigma de lo atemporal e inmutable y llevó a su madurez la tesis de que el objeto de la filosofía es la *historia*, pues en ella se desarrolla el espíritu y en ella también se da el despliegue racional de la verdad, la realización progresiva de la libertad. Y, en tercer lugar, sin que haya sido destronada la concepción hegeliana de la historia, en la posguerra se descubre una nueva forma de dominación sobre el tiempo por parte de la razón identificadora. Ante el cúmulo de ruinas que dejó la Segunda Guerra Mundial y un pasado que se presenta como un fardo difícil de llevar, la sociedad de la posguerra, animada por las ansias de reconstrucción y de progreso, ha querido pasar la página de la historia, olvidar el pasado y vivir «normalmente» como si nada hubiera sucedido, esto es, imponer un presente autárquico que corte los vínculos con un pasado catastrófico.

Entre las implicaciones que se desprenden del tratamiento filosófico que hace Theodor W. Adorno y sus colegas más cercanos como Walter Benjamin y Max Horkheimer a la crítica del concepto de historia como progreso y a la imposición de un presente autárquico, se encuentra la conciencia del peligro que entraña la racionalización del sufrimiento. Estos autores cuestionan la glorificación de la historia como verdad suprema que funciona para justificar los sufrimientos que su curso impone a los individuos, esto es, la violencia y la dominación ejercida sobre los hombres en tanto seres naturales. Si bien es cierto que la historia como progreso ha creado una sociedad mejor a partir de una peor y que incluso en su curso puede crear una aún mejor, también lo es que el camino de la historia pasa sobre el sufrimiento y la miseria de las *víctimas* que son sacrificadas en nombre del progreso. Entre estos dos hechos hay conexiones, pero no una justificación. En realidad, el peligro de la justificación del sufrimiento de las *víctimas* estriba en la disolución de su sufrimiento en la historia universal, proceso que comporta un *olvido* de una parte importante de la historia: una *historia passionis* de la humanidad. Contra el *olvido* de esta *historia passionis* es que se levanta una *memoria crítica* establecida como resistencia en virtud de una mínima libertad negativa que surge de la conciencia de la ausencia de libertad positiva de las víctimas y, al hacerlo, ofrece al individuo una forma distinta de ver la historia y le conmina a asumir una postura crítica frente al presente. Esta

tarea que frente al recuerdo de las víctimas compete a la *memoria crítica* se presenta como una postura ética frente a las víctimas, en la que ahora conviene profundizar.

2.1 DISTINCIÓN ENTRE VÍCTIMA Y VERDUGO

2.1.1 La significación de las víctimas.

Siendo consecuentes con la filosofía adorniana no podría definirse un concepto de víctima en el cual la síntesis positiva no peca de injusticia frente a las mismas víctimas, es decir, no se podría atender a una pregunta que invoque un concepto identitario cuando la víctima es precisamente una diferencia que ha sido negada. No obstante, esta dificultad de conceptualizar a la víctima no elude la necesidad de ser pensada como algo significativo en sí mismo, significación que radica en su existencia, la cual ha sido negada y viene a nosotros gracias al trabajo de la memoria. ¿Qué quiere decir que la víctima sea significativa en sí misma? Para Reyes Mate esto quiere decir que el sentido de la significación de las víctimas no hay que buscarlo fuera de ellas (en el grupo del que pudieran formar parte; en las ideologías que defiende o en el futuro que preparan), sino en ellas mismas: “Lo que se quiere decir es que su anonadamiento es en sí mismo significativo. No hay ideologías que jerarquicen la victimización como si fuera menos innoble asesinar en nombre de la república o del fascismo”¹³². Esta afirmación también es válida para los familiares de las víctimas, que aunque son víctimas también en el sentido de que sobre ellas recae una buena parte del daño que causa el verdugo, no pueden sustituir la elocuencia inagotable e insondable de las víctimas inocentes que una vez fueron reducidas violentamente al silencio: las víctimas tienen una voz propia que no debe ser sustituida u olvidada. Esta voz no está dada en los discursos que desde fuera pueden acompañarla y definirla, sino en el hecho de su propia existencia.

Según Reyes Mate¹³³, la existencia de las víctimas es un elemento nuevo en la reflexión política y ética que altera los planteamientos políticos relacionados directamente e indirectamente, no sólo con los verdugos, sino también con los afines, y aparece con mayor fuerza entre las víctimas anónimas carentes de todo discurso propio. Este elemento político y ético novedoso puede ser expresado metafóricamente hablando de la *mirada de las víctimas*: es la mirada propia del que sufre sobre la realidad, sin la que ésta no se hace completamente visible. En efecto, al introducir un elemento nuevo, la existencia de las víctimas complica el análisis político y ético cuando obliga a cuestionar todas las seguridades anteriores. Su existencia no sólo muestra un problema que resolver sino el paso obligado de cualquier solución, pues en su mirada, las víctimas tienen la clave de la posible integración de la parte violenta en la futura comunidad política reconciliada. Para Reyes Mate¹³⁴, esta mirada propia de quien ha experimentado el horror o el terror no es incomunicable. Se ofrece a los demás como testimonio de algo que ellos no han vivido, pero de lo que se les da noticia. Incluso con su silencio - y sobre todo con su silencio- las víctimas son testigos y su testimonio hay que tenerlo en cuenta a la hora de comprender la hondura de sus problemas. De ahí su autoridad moral.

Además, la mirada de las víctimas ilumina con luz propia un acontecimiento o una época cuando altera la visión habitual que pudiéramos tener de lo mismo. Entender que la mirada de la víctima es necesaria para descubrir la verdad, es la condición insoslayable de

¹³² MATE, Reyes M. Tratado de la injusticia, Op. Cit., p. 211

¹³³ MATE, Reyes M. Por lo campos del exterminio, Op. Cit., p. 97

¹³⁴ MATE, Reyes M. Justicia de las víctimas, Op. Cit., p. 37

todo proyecto de reconciliación de una sociedad afectada por la violencia. Con todo, no se trata solamente de la verdad de lo que le ocurrió a ella, sino de la verdad relativa a la realidad social en la que se encuentra cada ser humano. En efecto, la víctima puede ver algo que se escapa a los demás y por tanto, toda captación de la realidad que ignore esta mirada es insuficiente. Pero ¿qué es aquello que la mirada de la víctima puede aportar al conocimiento de la verdad y qué la hace distinta de la mirada de cualquier otro hombre? Lo que la víctima añade al conocimiento de la realidad es la visión del lado oculto, silenciado, olvidado y, por consiguiente, privado de significación. Lo que la víctima hace patente es la realidad de una *historia passionis*, esto es, una experiencia de sufrimiento. La aportación que puede hacer la mirada de la víctima a la realidad es condición de la verdad y sin ella ésta queda mutilada. Tal como lo afirma Adorno, “Donde el pensamiento va más allá de aquello a lo que se vincula, resistiéndose a ello, está su libertad. Ésta obedece al impulso expresivo del sujeto. La necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad. Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está objetivamente mediado”¹³⁵

Aunque la objetivación de la intencionalidad del asesino (el asesinato) en el fondo no persiga más que la negación del otro y la reducción de la víctima a no- sujeto; no logra con ello impedir que la víctima hable mediante esa forma de existencia que es su reducción a víctima. Quien recurre, por ejemplo, al terror como arma política, busca en la violencia del arma el instrumento más eficaz para que se le deje el campo libre. No obstante, quien ha sido reducido a víctima puede hablar con su silencio y lo que dice es que el modelo político del que es víctima, es muerte, es decir, negación de lo que la vida tiene de plural, de diferente, incluso de conflictivo¹³⁶.

Se pueden distinguir dos miradas diferentes sobre la misma realidad. En efecto, las víctimas y los espectadores pueden mirar lo mismo y, con todo, ver cosas diferentes: el sobreviviente es capaz de leer lo que no está escrito, mientras que el espectador, aquel a quien le resulta difícil creer en los niveles de barbarie a los que puede llegar el hombre, tiende a identificar la realidad con la facticidad. Al igual que el Ángel de la Historia de Benjamin, las víctimas pueden dar noticia de los cadáveres y escombros que ven allí donde los demás ven progreso. La muerte o el daño que se le hace a la víctima, según Reyes Mate¹³⁷, arroja una luz nueva sobre el discurso de quién les hace daño. Ese discurso, puede parecer una variante política de las muchas posibles; pero si se tiene en cuenta a las víctimas que causa, queda desautorizado. Ya no se puede leer ese proyecto político al margen de las víctimas que ha causado. Ya no se puede seguir en la lógica incuestionable del progreso que mantiene la política. Empero, la crítica a la idea de progreso que surge de la mirada de las víctimas no invita a algo como un retroceso a la edad de piedra, sino a la exigencia de un cambio que puede ser expresado en las palabras de Reyes Mate de la siguiente forma:

Una cosa es colocar al progreso como objetivo de la humanidad y otra, muy distinta, situar a la humanidad como objetivo del progreso. En el primer caso - que es el propio de la mentalidad moderna- el hombre es un puro medio al servicio del desarrollo, de la evolución, de la investigación o como se quiera

¹³⁵ ADORNO, Th. W. Dialéctica Negativa. Obra completa 6. Madrid: AKAL, Op. Cit., p. 28

¹³⁶ Cf. MATE, Reyes M. Justicia de las víctimas, Op. Cit., p. 36.

¹³⁷ Ibid., p. 36

decir; y, en el segundo, la investigación, el dinero, la técnica o el desarrollo están al servicio de la humanidad.¹³⁸

Ahora bien, para Reyes Mate¹³⁹ no se puede pensar en la víctima sin el correlato de verdugo. No puede haber simetría entre los que matan y no matan, pues de la asimetría entre ambos depende la distinción entre bien y mal, condición que si desaparece se establecería como la imposibilidad de la ética. Primo Levi dice a propósito de los opresores que ellos “fueron castigados, pero estos sufrimientos suyos no son suficientes para incluirlos entre las víctimas. De la misma manera, no son suficientes los errores o las caídas de los prisioneros para asimilarlos a sus guardianes”¹⁴⁰. Esto significa dos cosas: por un lado, que «no todo el que sufre es víctima» puesto que la víctima es inocente, y por otro, que «no sólo sufren las víctimas», hecho que no puede dejar indiferente a los demás. Entre esos dos extremos - el sufrimiento de la víctima y el verdugo- hay infinitas variantes que, sin embargo, no deben diluir estos dos principios.

Primo Levi en su texto *Los hundidos y los salvados* nos muestra cuán tendenciosa puede llegar a ser la palabra de quien se atreve a narrar la experiencia del Holocausto y de quién presume comprender este suceso. En efecto, lo que se entiende comúnmente por «comprender» coincide en mucho con «simplificar»: “Sin una profunda simplificación el mundo que nos rodea sería un embrollo infinito e indefinido que desafiaría nuestra capacidad de orientación y de decidir nuestras acciones. Estamos obligados a reducir a un esquema lo cognoscible”¹⁴¹. Un esquema típico de la simplificación es el esquema de la bipartición amigo-enemigo, ellos-nosotros. Frente a la historia, este esquema además muestra una suerte de balance que al contarse los hechos resulta privilegiando a unos y recusando a otros. Así, al final de cada narración habrá unos vencedores y otros vencidos. El empate suele parecer reacio al espectador, ya que de la distinción entre ganadores y perdedores depende en gran parte el criterio de identificación entre éxito y fracaso, entre los buenos y los malos. Este esquema se rompió en el campo de concentración*.

Justamente, Levi dice al respecto,

La maraña de los contactos humanos en el interior del *Lager* no era nada sencilla; no podía reducirse a los bloques de víctimas y verdugos. En quien lee (o escribe) hoy la historia de los *Lager* es evidente la tendencia, y hasta la necesidad, de separar bien el bien y el mal, de poder tomar partido, de repetir el gesto de Cristo en el Juicio Final: el de este lado los justos y del otro los pecadores. Y, sobre todo, a los jóvenes les gusta la claridad (los cortes definidos) como su experiencia del mundo es escasa, rechazan la ambigüedad. Sus expectativas, por otra parte, reproducen con exactitud las de los recién llegados al *Lager*, jóvenes o no. Todos, con excepción de quienes hubiesen pasado ya por una experiencia semejante, esperaban encontrarse con un mundo terrible pero descifrado, de acuerdo con el modelo simple que atávicamente llevamos dentro: «nosotros» dentro y el enemigo fuera [...] El ingreso en el Lager era, por el contrario, un choque por la sorpresa que

¹³⁸ Ibid., p. 31

¹³⁹ MATE, Reyes M. Justicia de las víctimas, Op. Cit., p. 37

¹⁴⁰ LEVI, Primo, citado por MATE, Reyes M. Tratado de la injusticia, Op. Cit, p. 210-211

* Es menester aclarar que aunque la argumentación que siguen Reyes Mate, Adorno y Levi esté vinculada a Auschwitz no significa que sólo afecte a las víctimas del Holocausto. Debido a la singularidad de la barbarie, Auschwitz es como un laboratorio donde aparece en estado puro la lógica letal que se puede encontrar en todos los episodios de violencia.

¹⁴¹ LEVI, Primo. Los hundidos y los salvados. Barcelona: Muchnik, 1989. p 32

suponía. El mundo en el que uno se veía precipitado era efectivamente terrible pero además, indescifrable: no se ajustaba a ningún modelo, el enemigo estaba alrededor, pero dentro también, el «nosotros» perdía sus límites, los contendientes no eran dos, no se distinguía una frontera sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada uno y el otro¹⁴².

Primo Levi se refiere a la «zona gris», una zona oscura en la que parecen desvanecerse las diferencias entre víctimas y verdugos; se refería a la participación de los judíos miembros de los *Sonderkomandos* que tenían a su cargo las labores más terribles, como preparar sus congéneres para la muerte y llevarlos a las cámaras de gas. Estos prisioneros considerados como «privilegiados» eran empujados por motivos como el terror, la seducción ideológica, la imitación servil al vencedor, miope deseo de poder (aunque se trate de un poder ridículamente limitado en el espacio y en el tiempo), vileza, e incluso, un cálculo lúcido dirigido a esquivar las órdenes y las reglas establecidas. Con todo, precipitarse a emitir un juicio moral condenatorio sobre ellos es imprudente. Para Levi, “Debe quedar claro que la culpa máxima recae sobre el sistema, sobre la estructura del Estado totalitario; la participación en la culpa de los colaboradores individuales, grandes o pequeños (¡y nunca simpáticos, nunca transparentes!) es siempre difícil de determinar”¹⁴³. Precisamente, diluir la diferencia entre víctimas y verdugos era uno de los propósitos del Estado totalitario, estrategia que era lograda en la medida en que se hiciera cómplice a la víctima. Así, confundir a la víctima con el verdugo, disolvería la diferencia entre bien y mal, lo cual sería una «enfermedad moral».

¿Por qué el sufrimiento de la víctima es injusto mientras que el del verdugo no lo es? La asimetría entre el sufrimiento de la víctima y el sufrimiento del verdugo estriba en que mientras la víctima es inocente, el verdugo es culpable de una injusticia, condición que no perderá jamás aunque acabe pagando las consecuencias legales de sus actos. En efecto, víctima es quien sufre violencia, causada por el hombre, sin razón alguna y por eso es «inocente». Así, en este sentido ni se es víctima por sufrir de violencia natural como en el caso de las catástrofes causadas por la naturaleza (no hay verdugos), ni se es víctima solamente por el hecho de sufrir. Los nazis condenados sufrían, por ejemplo, pero no eran víctimas, como tampoco lo es quien muere intentando matar¹⁴⁴.

Resumiendo, se podría decir que Reyes Mate atribuye tres características a la reflexión sobre la víctima. En primer lugar, hay víctimas y verdugos, diferencia que no debe desaparecer pues de ella depende la distinción entre el bien y el mal, la posibilidad de la ética. Cuando se habla de víctima en sentido moral se está señalando el sufrimiento de un inocente voluntariamente infligido, por eso, en segundo lugar, no todo el que sufre es víctima, pero ningún sufrimiento puede aparcarse en la indiferencia. Y, en tercer lugar, la víctima posee una significación propia que radica en su existencia. Esta existencia comporta un elemento nuevo que complica la discusión ética y política actual que, además, se plantea como condición de verdad sobre la realidad. Metafóricamente, la significación propia de las víctimas puede llamarse *mirada de las víctimas*, la cual, al distanciarse de la mirada común del espectador, e incluso de superviviente, aporta al conocimiento de la realidad aquello que ha sido olvidado y excluido en la síntesis positiva, en todo caso, una *historia passionis* de la humanidad.

¹⁴² Ibid., p. 33

¹⁴³ Ibid., p. 38

¹⁴⁴ MATE, Reyes M. Tratado de la injusticia, Op. Cit., p. 211

2.1.2 ¿Quién es susceptible de victimización?

A la luz de la crítica adorniana a la ética formal kantiana, Marta Tafalla¹⁴⁵ da un paso más allá en la reflexión de Reyes Mate cuando sostiene que aunque la víctima tiene una significación en sí misma, significación que junto a su correlato, el verdugo, establecen una distinción sin la cual no cabría la posibilidad de la ética; su existencia también sugiere que cualquiera es susceptible de victimización, esto es, la posibilidad de universalidad de la ética. En efecto, Kant decía que comportarse moralmente consistía en alzarse a un punto de vista universal, superando el egoísmo de una mirada particular e interesada: es la exigencia de que el individuo no debía querer ser como excepción. Así, cuando se formulaba una norma moral, no se formulaba para un individuo o una comunidad específica, sino para toda la comunidad moral de seres racionales, y dado que todos los hombres tienen igualmente esa racionalidad de la cual surgen las normas morales, entonces, todos son capaces gracias a su autonomía de formular las mismas normas en situaciones equivalentes. Según Tafalla, para Adorno esa formulación ya no se sostiene después de Auschwitz. Toda vida salvada es en ella una excepción, porque lo normal sería haber perecido. Justamente, los sobrevivientes del Holocausto no sólo han conocido la excepcionalidad de seguir con vida, sino también la de situaciones de tal horror e irracionalidad a las que una moral racional e ilustrada ya no es capaz de responder: los testimonios de los sobrevivientes son una muestra de las acciones poco racionales que tuvieron que cometer motivadas por decisiones morales en situaciones inhumanas. Allí donde las voces del miedo, el dolor, el odio, el agotamiento, la desesperanza, apenas dejaban oír criterios racionales, el imperativo Categórico kantiano no tenía sentido¹⁴⁶. Pero si la universalidad no es el esfuerzo de elevarse sobre sí mismo, si no está garantizada en tanto que cada hombre se sienta parte de la comunidad moral de seres racionales, entonces, ¿cómo es posible que la ética sea universal? Para Adorno, si hay algo que puede unir a la humanidad es que todos los seres humanos son víctimas potenciales de la violencia: “Todos somos, antes de cualquier otra cosa, un cuerpo frágil, alguien que puede perder su autonomía y su racionalidad bajo la violencia ajena. La fragilidad de nuestro cuerpo es la fragilidad de nuestra identidad y nuestro sentido de la moralidad”¹⁴⁷.

Ahora bien, aunque la posibilidad de ser víctimas abraza a todos los hombres y por ello es una permanente amenaza universal, hay algo que los distingue, esto es, la realidad. Ésta demuestra que si bien todos son susceptibles de ser reducidos a víctimas, sólo unos, muchas veces de forma tan azarosa que se cuestiona si la historia tiene sentido alguno, son afectados mientras que otros no, que unos mueren y otros sobreviven. Así, pues, la humanidad está unida y a la vez quebrada por un miedo que es compartido, por una suerte de solidaridad con los hundidos y, a la vez, por un deseo de supervivencia que es aliviado cuando son otros los que mueren. Aunque el miedo puede unir a la humanidad, el dolor es un padecimiento que se sufre solo. Al considerar que no existe ninguna razón loable que justifique la salvación del sobreviviente cuando lo normal era que hubiera perecido, este dolor que sufrió la víctima mortal hace de la pregunta ¿por qué unos viven y otros no? un fardo muy pesado de llevar que no sólo repulsa el alivio de saberse con vida, sino que se coloca como condición para la vida. Por lo tanto, conviene pensar, en

¹⁴⁵ TAFALLA, Marta. Recordar para no repetir: el nuevo imperativo categórico de T. W. Adorno. EN: MATE, Reyes M. y MARDONES, José M. La ética ante las víctimas. Barcelona: Anthropos, 2003. P. 147-149

¹⁴⁶ Cf. Ibid., p. 132

¹⁴⁷ Ibid., p. 147

virtud de aquello que puede hacer universal a la ética según Adorno y que, por consiguiente, comporta la participación de todos y cada uno de los seres humanos, ¿cómo puede darse la relación del sobreviviente con la ética?

2.2 UNA ÉTICA PARA SOBREVIVIENTES

Los sobrevivientes comprenden que su vida ha dejado de ser un punto originario de partida que pueden configurar libremente y al cual pueden darle forma, pues esas cualidades de gratuidad e inocencia otrora asignadas a la vida, son para ellos fardos pesados de llevar: la experiencia más inmediata de la propia existencia es que unos se han salvado de una forma tan azarosa y contingente que el sentimiento repulsa cualquier privilegio frente a los otros que han perecido injustamente. La sensación de gratitud que inspira la vida como don se permuta por una sensación de culpabilidad: ¡Qué gran culpa la del que se salvó! Así, la pregunta de ¿por qué unos viven y otros no?, es para el sobreviviente simplemente insoportable. Para Tafalla¹⁴⁸, la pregunta anterior parte de la convicción de que los mejores perecieron y los que quedan deben arrastrar con la culpa de vivir. Su formulación es pertinente y se plantea en contraposición a otra cuestión que se hacía por la misma época y de manera artificiosa un Heidegger en su laboratorio metafísico, mientras pretendía escapar de la historia desde su cabaña en la Selva Negra: ¿Por qué existe algo y no la nada? La angustiante pregunta que se hace el sobreviviente reclama una respuesta que, lejos de ser positiva en cuanto afirmación de un sentido de la existencia, recae en cada cual y muestra la imposibilidad de hablar llanamente de vivir. A lo sumo habrá que hablar de supervivencia.

Justamente, Theodor W. Adorno afirma que “no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobretodo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haber matado”¹⁴⁹. En este argumento Adorno coloca el punto de inflexión de la reflexión sobre la actitud de los sobrevivientes frente a las víctimas, en la *indiferencia* que condujo al Holocausto y que continuó después de la Segunda Guerra Mundial, esto es, una *indiferencia* por la vida individual a que tiende la historia como progreso. Al respecto Tulia Almanza¹⁵⁰ señala que Adorno reúne en un solo argumento a la cultura burguesa y a la subjetividad como generadoras y portadoras de la *indiferencia* ante la barbarie que puede desatar un régimen totalitario y, además, anuncia cómo una vez consumado el asesinato en masa, la *indiferencia* prevalece no sólo en la sociedad aún regida por el principio fundamental de la subjetividad burguesa, sino en los supervivientes que deben cargar fríamente con la culpa tan radical de seguir viviendo al margen de quienes fueron pasados por las cámaras de gas y que en cada caso representan a toda una especie: “El que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida”¹⁵¹.

En efecto, Adorno¹⁵² afirma que cuando el individuo vive en una sociedad cuya ley es el provecho individual universal, y por tanto, no posee más que un «yo» convertido en *indiferente*, no le queda otro lugar mejor en que poder darse cuenta sin angustia de la nulidad de la existencia que en un cierto distanciamiento y elevación que lo coloca como

¹⁴⁸ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 51

¹⁴⁹ ADORNO, Th. W. Dialéctica Negativa. Obra completa 6. Madrid: AKAL, Op. Cit., p. 332

¹⁵⁰ ALMANZA, Op. Cit., p. 6

¹⁵¹ ADORNO, Theodor W. Dialéctica Negativa. España: Taurus, Op. Cit., p. 362

¹⁵² Ibid., p. 362

espectador, actitud que se ve reflejada en la expresión «no es para tanto». Artistas y hombres de reflexión han optado por esta actitud, dejando una sensación de cierta ausencia, de «no querer entrar en el juego», de ser meros espectadores. Para Almanza¹⁵³, la *indiferencia* de la que habla Adorno y que afecta tanto a los espectadores como a los sobrevivientes, se plantea como una necesidad para la supervivencia que se presenta como una manera de *evitar* el compromiso con los hechos, de examinar hasta dónde el hombre común con sus opiniones y acciones contribuye al dominio sin oposición y, consecuentemente, al olvido y al progreso que tras su paso deja muerte y ruinas. Una vida que se lleva a cabo bajo esta presunción no es más que una «falsa vida»:

A los hombres no les queda bajo el hechizo otra alternativa que la ataraxia impuesta, es decir, el esteticismo por debilidad, o la animalidad de lo absorbido. En todo caso, la falsa vida, si bien un poco de ambas soluciones se contiene en toda desenvoltura y simpatía auténticas. El ansia culpable de pervivir ha aguantado e incluso tal vez se ha robustecido bajo la incesante amenaza actual. Sólo que el instinto de conservación se ve obligado a sospechar que la vida, a la que se aferra, se está convirtiendo en lo que él más teme: un espectro, un pedazo de mundo fantasmal, inexistente en realidad para una conciencia alerta. La culpa de vivir se ha llegado a ser irreconciliable con la vida; es un mero hecho el que los seres vivos se quiten ya mutuamente el aliento; así lo indica la estadística que completa un número aplastante de asesinados con la cifra mínima de salvados, igual que si se hallara previsto por el cálculo de probabilidades¹⁵⁴.

Si se tiene en cuenta que Adorno, a la luz la sensibilidad frente a los acontecimientos de Auschwitz, condena al ridículo la construcción de un sentido de la inmanencia que irradie de una trascendencia afirmativamente establecida, y que esta crítica contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino de las víctimas no puede ver más en toda afirmación de la positividad de la existencia una mera charlatanería, entonces la pregunta de si ¿es posible continuar viendo?, se torna sumamente angustiante para los sobrevivientes. Según esto, después de Auschwitz la muerte ya no puede entrar en la experiencia de los hombres como algo concordante con la misma vida. Se creía que el sentido de la muerte era lo último que se le podía despojar al ser humano. Con el asesinato administrativo de millones de personas cualquier sentido de la muerte como parte integrada a un ciclo vital se perdió. Justamente, la conciencia sobre la muerte es aquello que descubre al otro como una pérdida irrecuperable y, por tanto, como extremadamente valioso. Marta Tafalla¹⁵⁵ afirma al respecto que aquella conciencia de la muerte queda anulada bajo la extensión total del principio de sustitución en el cual la muerte es imperceptible, reducida a un instantáneo cambio de nombre en el puesto de trabajo. Si todos son sustituibles, entonces, no es susceptible de percepción ni el vacío que deja la muerte, ni la ausencia cuando alguien se va. Eso fue lo que se llevó al extremo en la guerra y el exterminio, lo que se sistematizó en los campos de concentración: “El tema dialéctico de la conversión de calidad en cantidad vuelve a triunfar de forma indescriptible”¹⁵⁶.

La sociedad de la posguerra se preocupó por reconstruir rápidamente las ruinas de la catástrofe mundial sin advertir que había eludido la cuestión por su misma posibilidad.

¹⁵³ ALMANZA, Op. Cit., p. 6

¹⁵⁴ ADORNO, Theodor W. Dialéctica Negativa. España: Taurus, Op. Cit., p. 363

¹⁵⁵ TAFALLA, Marta. Recordar para no repetir: el nuevo imperativo categórico de T.W. Adorno, Op. Cit., p. 129

¹⁵⁶ ADORNO, Theodor W. Dialéctica Negativa. España: Taurus, Op. Cit., p. 362

De allí el interrogante sobre ¿cómo es posible vivir después de Auschwitz?, que se traduce a la pregunta ¿cómo pensar en una ética para los sobrevivientes sin caer en la frialdad y la indiferencia propias de la subjetividad burguesa, las cuales han proveído al hombre de la actitud distante característica de quien mira como espectador una historia profundamente marcada por la barbarie? Aunque la vida es irreal (una falsa vida) y la vida justa es imposible, Adorno confía en la posibilidad y necesidad de la filosofía, la literatura y el arte. Allí donde se duda de la misma vida es dónde más urge el pensamiento y dónde encuentra el sufrimiento todo derecho a expresarse. Pero la filosofía no puede pensarse atada a la violencia y al dominio que la convierte en cómplice de la catástrofe. Justamente, Adorno reclama a los sobrevivientes y a los espectadores asumir la dialéctica negativa como una autorreflexión del pensamiento que «implica pensar contra sí mismo». Almanza¹⁵⁷ interpreta esta tarea como la obligación del pensamiento a no dejar pasar los hechos violentos que no sólo competen a los actores implicados, a los verdugos y a las víctimas, sino a toda la humanidad, a todos los que conocen y saben que estos hechos pasaron y toman con *indiferencia* la noticia.

Si bien es cierto que la negatividad constituye uno de los conceptos más importantes que vinculan los elementos que permiten señalar una filosofía moral en el pensamiento de Adorno, también lo es que no es fácil identificar en el proyecto adorniano algo así como un tratado de ética, afirmación de la cual son conscientes la mayoría de estudiosos de la escuela de Frankfurt. En este sentido, es más preciso señalar que el propósito de Adorno no consiste en proponer un tratado de ética, incluso de filosofía de la historia, sino en llevar a cabo un análisis crítico de las mismas que permitiera reivindicar al individuo disuelto en el olvido en el que cae toda concepción de historia como progreso, y, al mismo tiempo, interpelar al hombre sobre su pasado desde su presente real, liberar su conciencia de la subordinación a lo dado. Tal como lo señala Almanza¹⁵⁸, este análisis se da en gran parte a través del arte y la música donde, según Adorno, el individuo puede contemplar y criticar el presente, su imagen del futuro y la memoria del pasado. Es en el arte y la música donde se concentran las fuerzas emancipadoras del individuo y la sociedad en tanto lugares propios de expresión, y por tanto, de acuerdo a la interpretación de Tullia Almanza, es a través del arte donde mejor puede surgir una teoría ética en el pensamiento de Adorno. Gerhard Schweppenhäuser y Mirko Wischke, son dos pioneros de los estudios sobre la filosofía moral adorniana. Ellos destacan el concepto de «negatividad» y el de «mimesis» respectivamente, como los hilos que permiten ligar los elementos clave de la filosofía moral adorniana. Aunque sus propuestas son iluminadoras y siguen siendo fundamentales para cualquier estudio posterior, no obstante, la coincidencia de sus estudios parece revelar una cierta dualidad de los conceptos clave que reúnen en torno a sí dos conjuntos de elementos de ética. Marta Tafalla defiende esta postura para intentar mostrar la existencia de un tercer elemento que supera la aparente dualidad de «negatividad» y «mimesis», y a la vez las deficiencias de cada uno de ellos para explicar algunos elementos de su filosofía que no caben ni en uno ni en otro. Este tercer concepto es la «memoria». Al punto, es pertinente traer a colación la aclaración de Tafalla sobre el concepto de memoria en la cual advierte que lejos de constituir una síntesis al modo de la dialéctica hegeliana, la memoria propone una reconciliación que no paga el precio del olvido. Considerar a la memoria como la síntesis de los conceptos de «negatividad» y «mimesis», va en contraposición con la concepción de filosofía que poseía Adorno, esto es, una dialéctica negativa carente de tercer momento de la síntesis porque toda síntesis significa siempre superación y olvido.

¹⁵⁷ ALMANZA, Op. Cit., p. 7

¹⁵⁸ Ibid., p. 8

Así, “Colocar la memoria como el movimiento final de un movimiento dialéctico entre negatividad y mimesis, es decir, entre razón y naturaleza, significa justamente una reconciliación de ambas que no paga el precio de ningún olvido, y es por tanto lo contrario de la síntesis hegeliana”¹⁵⁹.

A continuación, se profundizará en los estudios que han hecho Marta Tafalla y Gerhard Schweppenhäuser sobre la filosofía moral adorniana, colocando como centro de la reflexión el nuevo Imperativo Categórico Adorniano.

2.3 EL IMPERATIVO CATEGÓRICO ADORNIANO

En la última parte de *Dialéctica Negativa* Adorno ofrece a sus lectores el corazón de su propuesta moral, esto es, la formulación de un nuevo Imperativo Categórico:

Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no- libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido. Este imperativo es tan reacio a su fundamentación como otrora el dato del kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él puede sentirse corporalmente el momento de lo adicional en lo ético. Corporalmente porque es el aborrecimiento, hecho práctico, del inaguantable dolor físico al que están expuestos los individuos incluso después de que la individualidad, en cuanto forma espiritual de la reflexión, está a punto de desaparecer. Sólo en el motivo materialista sin tapujos sobrevive lo moral.¹⁶⁰

Teniendo presente la pregunta de si es posible vivir después de Auschwitz, este imperativo se presenta como una de las condiciones insoslayables para reconstruir la cultura y la vida. Para Tafalla, es importante el lugar donde Adorno formula tal imperativo en su obra, ya que debe leerse a partir de las anteriores críticas a Kant y Hegel. Ya que en el primer capítulo del presente trabajo se abordó la crítica al concepto de historia como progreso de Hegel, es pertinente ahora desarrollar la crítica que hace Adorno a la ética kantiana para visualizar la consistencia de su Imperativo Categórico y las características que lo describen.

La ética kantiana no es solamente uno de los trabajos más importantes dentro del saber filosófico en el campo de la filosofía práctica, sino la representación fehaciente de la madurez a la que creía haber llegado el proyecto ilustrado, de una época de confianza en la razón y la libertad, y de esperanza en el progreso. De los tres textos sobre ética de Kant, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785)* fue el primero en publicarse y desde entonces ha sido uno de los textos de ética más impactantes de toda la historia del pensamiento occidental. En virtud de la excelencia de los valores más sobresalientes de la Ilustración, la teoría ética desarrollada por Kant pretendía discernir la esencia de la moral, y a la vez proponer al individuo libre y racional un criterio de actuación que expresara la confianza tanto en la autonomía del sujeto racional como en la comprensión de las implicaciones que sugiere la pertenencia a una comunidad moral que reúne a la humanidad bajo leyes morales universales. Tal criterio es el corazón de la ética kantiana y se expresa en un imperativo fundamental e incondicional, absolutamente necesario y no limitado por ninguna condición, del cual deben deducirse todas las

¹⁵⁹ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 48

¹⁶⁰ ADORNO, Th. W. Dialéctica Negativa. Obra completa 6. Madrid: AKAL, Op. Cit., pp. 334-335

normas que han de guiar la acción moral de los individuos. Así, según Kant, “Una metafísica de las costumbres es, pues, indispensable, necesaria, y lo es, no sólo por razones de orden especulativo para descubrir el origen de los principios prácticos que están *a priori* en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas están expuestas a toda suerte de corrupciones, mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su exacto enjuiciamiento”¹⁶¹.

Efectivamente, según Kant, ya que la metafísica de las costumbres debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura, y no las acciones y condiciones del querer humano en general, el Imperativo Categórico y el fundamento de su obligatoriedad sólo puede descubrirse en la *razón pura* de manera apriorística, es decir, en una razón anterior a la experiencia. La necesidad de esta investigación *a priori* estriba en que nunca se encontraría una la ley moral, en su pureza y legítima esencia, en la experiencia misma, ni se los llegaría a formular como consecuencia de las experiencias vividas en un proceso de aprendizaje. Tal como lo señala Marta Tafalla, “el IC [Imperativo Categórico] se halla desde que nacemos en nuestra racionalidad, y sólo en ella. La ley moral está presente en nosotros desde el principio, desde antes de que la vida nos plantee los conflictos morales que podremos resolver con ella”¹⁶². El hecho de que el Imperativo Categórico y las leyes morales que de él se derivan sólo puedan deducirse de la racionalidad en sí misma, esto es, de una razón pura liberada de la experiencia, hace que su validez se extienda a todo ser racional que exista. De esta forma, el orden moral que permite fundar no es exclusivamente humano, sino puramente racional.

En el capítulo segundo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant propone su Imperativo Categórico mediante tres formulaciones:

- “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”¹⁶³
- “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”¹⁶⁴
- “Obra como si la máxima de tu acción debiera tomarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”¹⁶⁵

La primera es una formulación *formal* que no describe nada de su contenido. Su pretensión radica en enseñar que las normas morales deben cumplir la condición de universalizables porque las normas deben ser las mismas para todos y la inmoralidad consiste en quererse como excepción, es decir, de permitir la actuación de un modo en el que no se desearía que actuaran los demás. La segunda, es una formulación *material* que otorga como clave del contenido de las normas el respeto al ser humano como fin en sí. Y, la tercera, es una aclaración final en cuyo propósito está establecer la *autonomía* del ser humano en tanto que agente moral: cada ser humano es para Kant autónomo porque posee una voluntad capaz de generar las normas morales y de legislar por sí misma sin necesidad de someterse a una ley ajena, y, por consiguiente, “La *autonomía* es, pues, el fundamento racional de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza

¹⁶¹ KANT, M. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. 5 ed. Madrid: Espasa- Calpe, 1977. p. 19

¹⁶² TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 56

¹⁶³ KANT, M. Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Op. Cit., p. 72

¹⁶⁴ Ibid., p. 84

¹⁶⁵ Ibid., p. 73

racional¹⁶⁶. Las tres citadas maneras de representar el Imperativo Categórico no son más que otras tantas fórmulas de una y la misma ley, cada una de las cuales contiene en sí a las otras dos.

Marta Tafalla¹⁶⁷ señala que dentro de las implicaciones de la formulación del principio de la ley moral en Kant en sus tres formas, se encuentra la de que la razón compartida por todos los hombres es condición de igualdad para la humanidad. En efecto, la razón que conlleva a la autonomía permite a cada ser humano formular las mismas normas de validez universal por las cuales debe regirse toda la comunidad moral. Debido a que la universalidad está dentro de la racionalidad de cada ser humano, las normas formuladas autónomamente no obligan de forma externa al hombre. Estas normas ponen como exigencia el respeto a esa misma autonomía de cada cual como legislador moral. Para Tafalla, “Kant levanta de este modo una elegante construcción cristalina y coherente en la que universalidad, racionalidad, autonomía y humanidad armonizan completamente unas con otras generando una ética que expresa con gran fuerza los ideales ilustrados”¹⁶⁸.

Sin duda, las intuiciones kantianas hoy en día se siguen mostrando capaces de iluminar a la sociedad occidental con la claridad que pocas filosofías morales poseen. Las mismas estructuras sociales han sido tan impregnadas del espíritu ilustrado que aún perviven los valores característicos de la Ilustración como metas a perseguir por ejemplo en los ámbitos de la educación, la ética y la política. Con todo, dos siglos después, aquello que fue una vez gloria y orgullo del pensamiento ilustrado, hoy es motivo también de decepciones. Para Adorno, la construcción kantiana se ha derrumbado después y a consecuencia del Holocausto. Si bien es cierto que Adorno es un heredero de la filosofía moral kantiana, hecho corroborado no sólo *ad intra* de *Dialéctica negativa* sino a la luz de una serie de lecturas que él dio en la Universidad de Frankfurt entre los años 1950s y 1960s, tituladas *Problemas de filosofía moral*¹⁶⁹, también lo es la conciencia de no poder emplear tan valiosa herencia para pensar la ética después del Holocausto judío. En efecto, el Imperativo Categórico kantiano se sostiene en una constelación de conceptos como los de libertad, igualdad, progreso y justicia que se han forjado y se han trasladado al presente escondiendo sus opuestos. Gerhard Schweppenhäuser explica este hecho de la siguiente manera:

El proyecto moderno de la filosofía moral ilustrada consiste, pues, en salvaguardar los principios morales y en establecer normas de obligado cumplimiento para el discurso normativo. Desde la perspectiva de la filosofía moral negativa de Adorno, sin embargo, surge la pregunta de si nosotros podemos permitirnos prescindir, al hablar de esta posición, de una dialéctica crítica de los mismos principios. Un supuesto fundamental de *Dialéctica de la*

¹⁶⁶ Ibid., p. 94

¹⁶⁷ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 56

¹⁶⁸ Ibid., p.p. 57-58

¹⁶⁹ Gerhard Schweppenhäuser señala que la notable influencia de la filosofía moral kantiana en el pensamiento de Adorno es evidente en numerosos comentarios y en la interpretación de Kant en sus lecturas impartidas en la universidad de Frankfurt tituladas “*Problemas de filosofía moral*”: “In the writings publishing during Adorno’s lifetime, the normative foundations of his critical theory are not always obvious. More recently, it has become possible to study these foundations in the light of a series of lectures he gave at the University of Frankfurt entitled “Problems of Moral Philosophy”. He gave these lectures for the first time in the 1950s and then again at beginning of the 1960s. One feature of these lectures is striking: Although Adorno was engaged in reflections about *moral philosophy*, he explicitly denied that work on a new *ethics* was needed”. SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. Adorno’s Negative Moral Philosophy. EN: HUHNS, Thomas. The Cambridge Companion to Adorno. 2004., p. 331

Ilustración es que la realización universal del pensamiento ilustrado se ve frustrada cuando éste falla en reflexionar sobre su propio lado oscuro. Si se acepta acríticamente conceptos como la libertad, la imparcialidad, la justicia y el respeto, podríamos pasar por alto algo crucial. El índice histórico de estos conceptos, que los ata a sus propios lados opuestos, de ninguna manera es una cuestión superficial. Como conceptos, están estrechamente vinculados a la historia de la dominación de la sociedad burguesa. De este modo, llevan dentro de sí mismos, como una moderna *oppositorum coincidentiae* [llamada por Heráclito dialéctica de los opuestos], lo contrario de lo que explícitamente representan. La libertad es fusionada con la falta de libertad de tal manera que esta sólo se hace concreta, para los individuos, en la libre venta de su fuerza de trabajo como mercancía. Imparcialidad puede significar, en una sociedad sesgada, parcialidad: la parcialidad para el estado de cosas existente. El respeto por el otro y el reconocimiento del otro nunca son separables de las pautas del pensamiento comportamental que nosotros aprendemos de ellos: a través de la obediencia y el temor. Si la justicia se entiende como "a cada uno según lo suyo", esto siempre significa: a cada uno únicamente lo que, en las condiciones sociales existentes, él o ella tiene derecho.¹⁷⁰

El hecho de que el Imperativo Categórico kantiano ya no pueda ser la base de la constelación de valores que el proyecto Ilustrado defiende, es susceptible de ser explicado si se considera que el Imperativo Categórico, por más que su pretensión sea la universalidad y atemporalidad, es hijo de su época y testimonio de una filosofía irrecuperable para siempre. La ética necesita de un nuevo Imperativo Categórico que responda a una nueva situación distinta e inesperada, que se ajuste al tiempo de la posguerra y a una ética para sobrevivientes. Por lo tanto, Adorno construye desde y contra el Imperativo Categórico kantiano, un nuevo Imperativo Categórico que sea más pertinente con la realidad. ¿En qué consiste esa respuesta ética a la realidad?

Tafalla¹⁷¹ piensa que comprobar cómo Adorno formula su Imperativo Categórico a diferencia del Imperativo Categórico Kantiano, permitirá comprender también las claves de su teoría ética y su respuesta a la realidad. Estas claves son *negatividad, mimesis y memoria*, tres categorías que permiten explicar la formulación del nuevo Imperativo Categórico de Adorno y reconstruir su ética y su filosofía. A continuación se presentará la propuesta de Tafalla en donde mostrarán las diferencias entre el Imperativo Categórico de la ética formal de Kant y el nuevo Imperativo Categórico de Adorno. Estas diferencias no sólo permitirán lograr una mejor comprensión de la teoría ética adorniana, sino

¹⁷⁰ Modernity's project of moral philosophical enlightenment consists, then, in safeguarding moral principles and establishing binding rules for normative discourse. From the perspective of Adorno's negative moral philosophy, however, the question arises whether we can afford, in talking up this position, to dispense with a dialectical critique of the principles themselves. One fundamental assumption of *Dialectic of Enlightenment* is that the universal realization of enlightenment thought is thwarted when the latter fails to reflect upon its own dark side. If we uncritically accept such concepts as freedom, impartiality, justice, and respect, we would overlook something crucially important. The historical index of these concepts, which binds them to their own reverse sides, is by no means a surface matter. As concepts, they are firmly linked to bourgeois society's history of domination. They thus carry within themselves, as modern *coincidentiae oppositorum*, the opposite of what they explicitly stand for. Freedom is fused with unfreedom as long as it only becomes concrete, for individuals, in the free sale of their labor power as commodity. Impartiality can mean, in a biased society, partisanship: partisanship for the existing state of things. Respect for the other and recognition of the other are never quite separable from the guidelines of behaving thought which we learn them: through obedience and fear. If justice is to be understood as "each according to his or her own," this always means: to each only what, under the existing social conditions, he or she is entitled to. *Ibid.*, p.p. 329-330

¹⁷¹ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 58

posibilitarán ver en qué sentido la memoria es una condición indispensable para realizar una reflexión ética sobre las víctimas.

La primera diferencia que Tafalla indica sobre los dos imperativos consiste en que el Imperativo Categórico adorniano es «negativo». Esto significa tres cosas. En primer lugar, el nuevo Imperativo Categórico no es dictado por el conocimiento del bien sino por la voz del mal. Según Tafalla¹⁷², Adorno asume que el hombre en realidad poco sabe del bien y que por tanto una ética basada en conceptos luminosos no puede guiarnos correctamente. Lo que sí sabe de sobremana el hombre es que ha tenido una experiencia rica y plural de lo que significa el mal y sus muchas formas, y es a partir de ese conocimiento por experiencia que el hombre puede guiarse para no reproducirlo. En rigor, lo que debe mover al ser humano no es la persecución de ideales de bien, sino la «resistencia» contra el mal. En segundo lugar, el nuevo Imperativo Categórico no surge de una ética autofundamentada y autosuficiente como en el caso de la ética formal kantiana, sino que nace como respuesta a una experiencia. En efecto, este imperativo no surge de una razón plenamente autónoma, sino como una respuesta a la experiencia, como una reacción a los hechos, y por eso sugiere una ética heterónoma: su ética no comienza con un ideal de humanidad, sino con el descubrimiento de un genocidio. Y en tercer lugar, el nuevo Imperativo Categórico consiste en «decir no», en rechazar lo que ha sucedido y la posibilidad de su repetición. Justamente, para Adorno la ética no nace de sentimientos positivos o de la admiración de ideales, sino del dolor y del rechazo ante el sufrimiento existente y de una firme voluntad capaz de negar y oponerse a cuánto va en detrimento de la humanidad.

La segunda diferencia estriba en que mientras el Imperativo Categórico kantiano es puramente racional, el nuevo Imperativo Categórico contiene también un momento de *mimesis* expresado, Según Marta Tafalla¹⁷³, en un contenido materialista, esto es, «un impulso somático de solidaridad con el dolor de los cuerpos». La teoría del *impulso* moral de Adorno, señalada también por Gerhard Schweppenhäuser¹⁷⁴, intenta determinar en el individuo los motivos reflexivos y somático- miméticos para actuar frente a desafíos morales concretos. Este impulso consiste en una reacción de afinidad y solidaridad ante el dolor ajeno que parte del cuerpo. Por tanto, el nuevo Imperativo Categórico, al ser materialista en el sentido de que el mal que recusa no es de ningún modo una idea abstracta, es la expresión ante el dolor y la muerte que tantos individuos sufrieron y padecieron durante todo el tiempo que duró el régimen de terror. Asimismo, la validez de las normas éticas se da tanto en cuanto surgen de un impulso mimético, una reacción de nuestro cuerpo ante el dolor ajeno y un rechazo al mal expresado en ese dolor. En *Dialéctica negativa* Adorno muestra el corazón del impulso moral y recoge la necesidad de pensar una ética materialista, mimética y negativa, cuando dice:

Las preguntas morales se plantean sin rodeos, no en su repugnante parodia, la represión sexual, sino en frases como: no torturarás; no habrá campos de concentración, mientras todo esto sigue ocurriendo en África y Asia y no se hace más que reprimirlo porque el humanismo civilizador es como siempre inhumano con los por él desvergonzadamente estigmatizados como incivilizados. Pero si un filósofo moral se apropiase de estas frases y se

¹⁷² Ibid., p.p. 58- 60

¹⁷³ Ibid., p. 61

¹⁷⁴ “Adorno’s theory of moral impulse attempted to determinate, in the individual, the reflexive and somatic- mimetic motives for acting in the face of concrete moral challenges” SCHWEPPENHÄUSER, Op. Cit., p. 334

alegrase de haber pillado a los críticos de la moral – también ellos citaban los valores con gusto predicados por los filósofos de la moral-, la contundente conclusión sería falsa. Las frases son verdaderas como impulso cuando se anuncia que en algún lugar se ha torturado. Lo que no pueden es racionalizarse; en cuanto principio abstracto, incurrirían en seguida en la mala infinitud de su deducción y validez. La crítica de la moral va dirigida contra la trasposición de la lógica de la consecuencia a la conducta de los hombres; la astringente lógica de la consecuencia se convierte ahí en órgano de la no-libertad. El impulso, el desnudo miedo físico y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos, como lo decía Brech, torturables, que es immanente a la conducta moral, lo negaría la aspiración a una racionalización sin contemplaciones; lo más urgente se convertía de nuevo en contemplativo, burla de la propia urgencia¹⁷⁵

Por último, la tercera diferencia señalada por Tafalla consiste en que el nuevo Imperativo Categórico está hecho de *memoria*. En realidad, las características que se desprenden de esta tercera distinción hacen parte de la propuesta de Marta Tafalla en la cual sostiene que la memoria concomitante a las categorías de *negatividad* y *mimesis* circunscriben los elementos del pensamiento moral adorniano. Para Tafalla¹⁷⁶, el nuevo Imperativo Categórico, en contraposición al principio de la ley moral kantiana que pretendía describir la forma que toda norma moral debe tener al margen del momento histórico en que se la formule, se presenta justamente como un producto de un momento histórico, de un tiempo y un lugar determinados. La razón de esta formulación concreta estriba en que las formulaciones abstractas disuelven el dolor y el sufrimiento. Precisamente, contra el temor a la abstracción de conceptos generales, el propósito de los nombres propios en el nuevo Imperativo Categórico (Hitler y Auschwitz) consiste en despertar el recuerdo de otros hechos particulares. Así, si el nuevo Imperativo Categórico llama por su propio nombre a un mal determinado, no lo hace tanto para dar un trato especial al genocidio, sino en virtud de ver el mal siempre en una forma concreta, y con ello impedir que se pierda en la abstracción, el dolor y el sufrimiento que ha producido el mal.

El nombre concreto que Adorno le otorga al mal y la exigencia primordial de la ética de universalización, desarrollan una relación compleja en la filosofía moral adorniana. En efecto, una de las preguntas más importantes que se le hacen a la teoría ética adorniana es, como lo señala Gerhard Schweppenhäuser, si Adorno quería rechazar la universalización junto con la demanda de fundamentos racionales. Tafalla¹⁷⁷, por su parte, sostiene que la formulación del nuevo Imperativo Categórico adorniano no elude esta condición de universalización aunque sea dada evidentemente de una forma totalmente distinta a la formulación del Imperativo Categórico kantiano. En realidad, la clave de la universalidad de este nuevo Imperativo Categórico que surge de un mal concreto se halla en la *repetición*. En efecto, el nuevo Imperativo no sólo exige negar el horror de Auschwitz, sino cualquier repetición de una barbarie similar. Su rechazo es a la vez una advertencia que sugiere por un lado que el mal concreto, el mal particular, puede reaparecer hasta imponerse de un modo general, de un modo total y absoluto, es decir, podría universalizarse. De allí la necesidad de universalización de la ética. Por otro, tal rechazo implica a todos y cada uno de los seres humanos en tanto podrían ser víctimas futuras de un mal concreto semejante a Auschwitz. Es así como el Imperativo Categórico adorniano vincula a toda la humanidad.

¹⁷⁵ ADORNO, Th. W. Dialéctica Negativa. Obra completa 6. Madrid: AKAL, Op. Cit., p. 263

¹⁷⁶ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., pp. 63- 65

¹⁷⁷ TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Op. Cit., p. 64

Impedir que el mal se adueñe del futuro es reconocer la implicación de la sociedad del presente con un pasado que no puede olvidar. El nuevo Imperativo Categórico adorniano no sólo expresa el horror ante el mal, sino un pánico a que la historia que ha conducido hasta él se estanque en el sentido de que siga reproduciendo las condiciones que hicieron posible la barbarie, que se convierta en naturaleza, en la prisión de lo idéntico, en el retorno sin fin de lo siempre igual. Rechazar la memoria es desaprovechar la oportunidad que ofrece el tiempo de ser condición de lo nuevo. Por lo tanto, el nuevo Imperativo Categórico de Adorno también quiere ser apertura de futuro y una interrupción de lo idéntico¹⁷⁸.

Una mirada más minuciosa sobre la respuesta ética de Adorno a la realidad puede encontrarse en los estudios de Gerhard Schweppenhäuser. Para este autor, Adorno se aparta de la discusión actual de la ética entorno al universalismo moral y se preocupa más por estudiar las aporías de la «buena vida» y la «praxis racional», aportes que se encuentran en *Minima Moralia*, donde el autor apunta a la conexión interna entre moralidad y represión¹⁷⁹. En efecto, en opinión de Schweppenhäuser, la contribución a la discusión actual de la filosofía moral puede ser reconstruida como sigue:

Todos tenemos un interés en hacerse con el control racional y moral sobre nuestras interacciones sociales con el fin de ser y seguir siendo conscientes de la ambivalencia constitutiva que subyace a las intuiciones éticas, porque podemos cambiar sólo lo que sabemos. En particular, cuando se reflexiona sobre la ambivalencia de las categorías morales podemos utilizar su poder liberador para dar forma a nuestras vidas de manera autónoma y así evitar ser dominado por su lado opresivo. Podemos aprender mucho de Adorno acerca de las razones por las que también el potencial emancipatorio de una normatividad regida por los principios puestos en peligro, por su dialéctica interna. Para que este potencial sea real, necesitamos una visión semejante.¹⁸⁰

Según Schweppenhäuser, en las lecciones que impartió en la Universidad de Frankfurt entre los años 1950s y 1960s, tituladas *Problemas de filosofía moral*, Adorno muestra un entusiasmo por las reflexiones sobre la filosofía moral y sostiene como innecesario formular una nueva ética. La distinción entre los términos de ética y filosofía moral muestran justamente una diferencia en su contenido. En efecto, el uso de «ética» o «moralidad» se refiere a las acciones en el mundo de la vida donde «ética y filosofía moral» refieren reflexiones sistemáticas cuyo objeto principal consiste en estas acciones¹⁸¹. El pensamiento adorniano frente a la distinción entre ética y moral toma otra dirección. Para Adorno, cuando se usa el concepto de moralidad se asume que la moralidad pública e individual, coinciden casi siempre. En contraste, cuando se habla de ética no se piensa

¹⁷⁸ Cf. Ibid., p. 65

¹⁷⁹ John Rawls, Jürgen Habermas y otros defienden un tipo de universalismo moral, mientras Charles Taylor, Richard Rorty y Zygmunt Bauman lo rebaten. Cf. SCHWEPPENHÄUSER, Op. Cit., p. 328

¹⁸⁰ Adorno's contribution to the current discussion within moral philosophy can, in my view, be reconstructed as follows: We all have an interest in gaining rational and moral control over our social interactions so as to become and remain aware of constitutive ambivalence underlying ethical intuitions, for we can change only what we know. In particular, only when we reflect on the ambivalence of moral categories can we utilize their liberating power to shape our lives in autonomous way and thus prevent being dominated by their oppressive side. We can learn from Adorno much about the reasons why the emancipatory potential of a normativity governed by principles is also jeopardized by its own inner dialectic. To make this potential actual, we need such insight. Ibid., pp. 330-331

¹⁸¹ Cf. Ibid., pp. 330-331

en el recurso de una persona para asumir acciones preestablecidas acordes a la moral, sino aquello que se espera del carácter propio del actor, de su manera específica de ser. Ya que la ética parece no tener la suficiente fuerza para sostener el carácter propio del actor, entonces el actor termina sujetado por la moral.

Arriba se señalaba que una de las preguntas más importantes que se le hacen a la teoría ética adorniana es si Adorno quería rechazar la universalización junto con la demanda de fundamentos racionales. Schweppenhäuser responde que si se priva a las proposiciones morales de sus bases teóricas propias, difícilmente podría Adorno mantener que éstas son normativamente obligatorias para todos, en todas partes y en todo momento:

Tal afirmación entraría, sin embargo, en conflicto con la intención de Adorno: perseguir una crítica de la filosofía moral en aras de la buena y correcta vida. Incluso si Adorno no proporciona ninguna respuesta real a la cuestión de los fundamentos, no obstante, es posible tratar de construir una respuesta que tenga en consideración sus objetivos normativos. En primer lugar, nosotros debemos ver que ya que la filosofía moral negativa no está basada en una intuición moral no discursiva, ésta puede ser desasociada de los argumentos irracionalistas de la moralidad. Y en segundo lugar, de acuerdo con Gunzelin Schmind Noerr, el imperativo categórico de Adorno no es un principio "que podría fundamentar la moral en conjunto"; quizás, éste fundamenta sólo un "*mínimo moral* de respeto por una vida sin aflicciones"¹⁸²

Adorno caracterizó el problema de la filosofía moral como una relación entre el comportamiento del ser humano particular y el universal que se opone generalmente a él. Esta relación implicaba la pregunta sobre cómo traer los intereses individuales y reclamos de felicidad en armonía con alguna clase de normas objetivas, uniendo a la humanidad como totalidad. Dado que en las realidades sociales la presunción de hacer coincidir el interés particular con el universal en muchos casos puede encontrarse con una situación aporética de contradicción, la cuestión sobre la buena vida solamente puede ser respondida por el camino de una determinada negación. En otras palabras, se puede conducir una vida de manera decente, aún si la sociedad en su conjunto trabaja contra el individuo, en virtud de la resistencia a formas de una socialización heterónoma y también a formas de una moral represiva¹⁸³. De acuerdo al pensamiento adorniano, esta ética sólo puede ser reconstruida dentro de una filosofía moral crítica o una filosofía moral negativa que se despliega en un conjunto de aspectos que tienen que ver con el impulso moral, las aporías y determinadas negativas de moralidad, la comprensión adorniana de lo moderno, y el nuevo Imperativo Categórico después de Auschwitz.

Este nuevo Imperativo Categórico, que en Kant había sido formulado de manera atemporal y que era expresión de la libertad y la autonomía, es formulado atado a una situación histórica y social única [Auschwitz], en la cual el hombre se encuentra en un estado de ausencia de libertad y por tanto es dictado de manera heterónoma [Hitler ha

¹⁸² This, however, would conflict with Adorno's intention: to pursue a critique of moral philosophy for the sake of the good and the right life. Even if Adorno provides no actual answer to the question of grounds, it is nevertheless possible to try to construct such an answer that takes into account his normative objectives. First, we must see that because negative moral philosophy is not based in nondiscursive moral intuition, it can be disassociated from irrationalistic arguments for morality. And second, according to Gunzelin Schmind Noerr, Adorno's categorical imperative is not a principle "which could ground morality altogether"; rather, it grounds only a "*minimal morality* of respect for unafflicted life" Ibid., p.p. 346-347

¹⁸³ Ibid., p. 333

impuesto a los hombre en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico]¹⁸⁴. Algunos críticos han considerado que Adorno cae en una contradicción y en el error de perder el punto central. No obstante, hay que tener cuidado con el sentido en el que debe comprenderse el carácter heterónomo del Imperativo Categórico Adorniano. Una interpretación imprecisa sugeriría que el nuevo Imperativo Categórico al ser heterónomo mandaría al individuo hacerse dependiente de mandatos, de normas que no se justifican ante la propia razón del individuo. Si así fuera, el Imperativo Categórico justificaría el hecho de que la conciencia moral fuera reemplazada por todas las «ataduras» propias de una autoridad exterior, facultativa y mudable, como se ha podido ver, por ejemplo, en la misma Alemania tras el derrumbe del Tercer Reich. Adorno reflexiona sobre este hecho en un ensayo titulado *La educación después de Auschwitz*. Allí, afirma que algunas personas bien intencionadas, opuestas a la repetición de Auschwitz, creen que la responsabilidad del Holocausto obedece a la carencia de «ataduras», es decir, a la desaparición de la autoridad. Por consiguiente, “Al sano sentido común le parece posible invocar obligaciones que contrarresten, mediante un enérgico «tú no debes», lo sádico, lo destructivo, desintegrador”¹⁸⁵. No obstante, es un poco ingenuo creer que esta apelación a las «ataduras», a las normas impuestas heterónomamente, sirva en realidad para mejorar el mundo y los hombres. En verdad, las llamadas «ataduras» con facilidad suelen convertirse o bien en un salvoconducto de buenos sentimientos (se las acepta para legitimarse como un honrado ciudadano en la medida en que se cumple ciegamente todo lo que se le ordena a un individuo: incluso asesinar en nombre de un gobernante o un régimen), o bien, producen odiosos rencores que representan justamente lo contrario de lo que buscaban. Para Adorno, las «ataduras» son en el fondo una disposición a ponerse de parte del poder y a inclinarse exteriormente, como norma, ante el más fuerte. Esta actitud constituye la idiosincrasia típica de los torturadores, la cual ya no debe permitirse. Al final, los hombres cuando aceptan dichas «ataduras», quedan reducidos a un estado de permanente necesidad de órdenes.

En contraste, según lo destaca Schweppenhäuser¹⁸⁶, podría verse en la crítica que se le hace al nuevo Imperativo Categórico la pérdida de una consideración importante y capital: “En el caso de Adorno, la pretensión de validez del imperativo categórico se da en conjunción con la experiencia histórica y nuestro interés en abolir el sufrimiento. Como éste es heterónomo en éste- y sólo en éste- respecto, el imperativo de Adorno no conlleva al absurdo”¹⁸⁷. En efecto, una interpretación más acorde a la intención del nuevo Imperativo Categórico sugiere que aquella confianza en la autonomía, justificada en Kant como el principio de socialización de los individuos libres, en Adorno ha dado paso a la conciencia de que lo único que importa es luchar tanto como sea posible contra la heteronomía de la humanidad establecida en sus relaciones sociales antagónicas.

Exponer un principio moral afirmativo y la fundación de una filosofía moral sobre el carácter vinculante de este principio es, precisamente, lo que Adorno no quería hacer. En el centro de su filosofía moral es un imperativo categórico formulado negativamente el que dice lo que nunca debe suceder, lo que no

¹⁸⁴ Cf. ADORNO, Th. W. *Dialéctica Negativa*. Obra completa 6. Madrid: AKAL, Op. cit., p. 334-335

¹⁸⁵ ADORNO, Theodor W. *La educación después de Auschwitz*. EN: Consignas. Buenos Aires: Amorrortu, 1969. p. 84

¹⁸⁶ Cf. SCHWEPPENHÄUSER, Op. Cit., p. 344

¹⁸⁷ In Adorno's case, the categorical imperative's claim to validity is brought to bear in conjunction with historical experience and our interest in abolishing suffering. As it is heteronomous in this - and only in this-respect, Adorno's imperative does not result in absurdity. SCHWEPPENHÄUSER, Op. Cit., pp. 344-345

debe ser. No dice, de una manera positiva, ¿cómo vamos a evitar que es "lo que no debe ser"? El imperativo extrae su evidencia a partir de la experiencia histórica. Desde un punto de vista sistemático, éste ha recurrido a ninguna otra cosa que el impulso moral. Adorno lo hace explícito en términos de una teoría materialista de la experiencia del sufrimiento que se va reflejando espontáneamente sobre sí mismo¹⁸⁸.

Si bien es cierto que la ética para Adorno no surge de la autonomía del sujeto como en el caso de Kant, también lo es que la ética surge cuando esa autonomía se ve sacudida por la violencia. Así, Adorno confía en la autonomía del sujeto ya no para decir lo que «debe ser» sino para expresar y *resistirse* ante lo que «no debe ser»: “La única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, si se me permite emplear la expresión kantiana: la fuerza de la reflexión, de la autodeterminación, de no entrar en el juego del otro”¹⁸⁹.

¹⁸⁸ To set out an affirmative moral principle and to ground a moral philosophy on the binding nature of such a principle is precisely what Adorno did not want to do. At the heart of his moral philosophy is a negatively formulated categorical imperative that says what must never happen, what must not be. It does not say, in a positive way, how we are to prevent “what must not be.” The imperative draws its evidence from historical experience. From a systematic standpoint, it has recourse to nothing other than the moral impulse. Adorno makes this explicit in terms of a materialist theory of the experience of suffering as it spontaneously reflects upon itself. SCHWEPPENHÄUSER, Op. Cit., p. 346

¹⁸⁹ ADORNO, Theodor W. La educación después de Auschwitz, Op. Cit., p. 84

CONCLUSIONES

Ante la preocupación que ha surgido en las últimas décadas en los distintos sectores y ámbitos de la sociedad sobre cómo lograr procesos de paz y de reconstrucción que incluyan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las *víctimas*, la presente investigación se planteó como problemática central la necesidad de indagar las causas que han hecho emerger a la *memoria* como una categoría fundamental en la discusión ética y política contemporánea, y a cuestionar en qué medida y en qué sentido podía constituir una postura ética frente a las víctimas que atendiera verdaderamente a la necesidad de reconstrucción de las comunidades afectadas por la barbarie.

En un ambiente espiritual entorno al pensamiento de Theodor Adorno, esta investigación se propuso en primera instancia reflexionar sobre la constitución de la categoría de memoria como postura ética que al plantear la necesidad de recordar el sufrimiento de las víctimas olvidadas en la historia oficial, se establece desde Theodor W. Adorno como un nuevo Imperativo Categórico: «recordar para no repetir». Resultaba también importante para tal propósito mostrar en qué sentido la memoria complementa a la historia oficial, analizar cómo la memoria, desde el pensamiento adorniano, constituye una postura ética en cuyo corazón se encuentra la formulación de un nuevo Imperativo Categórico, y aproximar una descripción sobre la categoría de víctima y su estatuto ético presentando algunas discusiones sobre lo problemático de su conceptualización.

Así, preguntas como las siguientes orientaron la investigación:

- ¿De qué manera la memoria complementa a la historia oficial que aparece como resultado de la consideración de la historia como progreso?
- ¿Por qué el recuerdo de los vencidos de la historia constituye una postura ética frente a las víctimas?
- ¿Cuál es la significación de las víctimas y su importancia en la actual discusión ética y política?
- ¿Qué importancia tiene la distinción entre víctimas y verdugos para la ética y quién es susceptible de victimización?

Como respuesta a estos interrogantes puede afirmarse que una de las implicaciones más importantes que se desprenden del tratamiento filosófico que hace Theodor W. Adorno, y sus colegas más cercanos como Walter Benjamin y Max Horkheimer, a la crítica del concepto de historia como progreso es la conciencia del peligro que entraña la racionalización del sufrimiento de las víctimas. Este peligro consiste en que la glorificación de la historia como verdad suprema, como historia oficial, que ha sido concebida como progreso de la humanidad, justifica los sufrimientos que su curso ha impuesto a los individuos, es decir, la violencia y la dominación ejercida sobre los hombres en tanto seres naturales. Estos autores quieren señalar que el camino de la historia pasa sobre el sufrimiento y la miseria de las *víctimas* que son sacrificadas en nombre del progreso. Este sufrimiento al ser disuelto en la historia oficial, relega a las víctimas al *olvido* que implica también la no aceptación de una parte importante de la historia: *historia passionis* de la humanidad. Con todo, profundizar en las causas de este *olvido* conlleva a indagar que su origen reside en el afán del hombre por someter la naturaleza. Este afán revela el carácter dominante y cosificador de la razón, que mediante

el principio lógico de identidad ha pretendido ejercer el dominio sobre la realidad y sobre el tiempo. Contra el *olvido* de esta *historia passionis* es que se levanta una *memoria crítica* y, al hacerlo, ofrece a la humanidad una forma distinta de ver la historia. Ésta ya no es un «todo estructural» que determina al presente, sino el despliegue discontinuo de un ininterrumpido proceso dialéctico en una multiplicidad de expresiones de la praxis humana cuyo punto de referencia es el presente. En rigor, la *memoria* complementa en mucho a la historia al hacer valer la *historia passionis* de la humanidad olvidada en toda concepción de historia como progreso, hecho que obliga a cambiar el enfoque de la historia respecto del presente: el presente ya no es determinado por el pasado que se había considerado como un punto fijo, sino, en contraste, el pasado es relativizado por el presente.

Una memoria consciente y crítica del pasado también enseña que si se pudiera hablar de progreso, éste tendría que ser como «progreso en la desmitificación», como lucha por liberar a la conciencia de la subordinación a lo dado. Ya que es para Adorno tal lucha sólo puede darse como resistencia, como conocimiento o experiencia estética, el progreso en la desmitificación estaría dado en la medida en que la conciencia no pase absorta, es decir, *indiferente*, ante la aceptación sumisa de un orden presente establecido y de que se manifieste aterrada ante los sucesos violentos como los de los campos de concentración y exterminio: en la mínima libertad negativa que surge de la conciencia de la ausencia de libertad positiva de las víctimas, cada individuo encuentra una forma distinta de ver la historia que le conmina a asumir una postura crítica frente al presente que, aunque no pueda traducirse en *praxis* ya que terminaría siendo atrapada por la sociedad dominadora, podría ser lograda en la medida en que cada sujeto tome distancia de las condiciones de cosificación y opresión propias de la sociedad actual.

Pensar en una *memoria crítica* como postura ética frente a la víctimas hace de la pregunta por la significación sobre las víctimas un paso importante. Aunque no se puede dar una definición de víctima en un concepto en el cual la síntesis positiva no peque de injusticia frente a las mismas víctimas, es preciso reconocer la significación que comporta su existencia. Esta existencia que ha sido negada y relegada al olvido, viene a nosotros gracias a la memoria. Metafóricamente puede hablarse de ella como una *mirada de las víctimas*, la cual, al distanciarse de la mirada común del espectador, e incluso del superviviente, aporta al conocimiento de la realidad aquello que ha sido olvidado y excluido en la síntesis positiva, en todo caso, una *historia passionis* de la humanidad. Asimismo, no se puede pensar en la significación de las víctimas sin su correlato de verdugo ya que de la asimetría entre ambos depende la distinción entre bien y mal, condición que si desaparece se establecería como imposibilidad para la ética. Con todo, aunque significativas en sí mismas, la existencia de las víctimas también sugiere que cualquiera es susceptible de victimización, justificación que se presenta como posibilidad de universalidad de la ética. En efecto, si hay algo que puede unir a la humanidad es que todos los seres humanos son víctimas potenciales de la violencia.

Ahora bien, aunque la posibilidad de ser víctimas abraza a todos los hombres como amenaza universal, la realidad demuestra que mientras unos viven, otros han padecido y a veces de la forma más inesperada y azarosa posible, de donde resulta la pregunta de ¿por qué unos viven y otros no? Al considerar que no existe ninguna razón aceptable que justifique la salvación del sobreviviente cuando lo normal era que hubiera perecido, este dolor que sufrió la víctima mortal hace de tal interrogante un fardo muy pesado de llevar que no sólo repulsa el alivio de saberse con vida, sino que descubre, desvela, una «vida falsa». En el trasfondo de este argumento Adorno coloca el punto de inflexión de la

reflexión sobre la actitud de los sobrevivientes frente a las víctimas en la *indiferencia* que condujo al Holocausto y que continuó después de la Segunda Guerra Mundial, esto es, una *indiferencia* por la vida individual a que tiende la historia como progreso. Tal indiferencia no es más que una actitud propia de una sociedad regida por la ley del provecho individual llevada a principio universal que le provee de cierto distanciamiento y elevación a cada «yo» para darse cuenta sin angustia de la nulidad de la existencia. Esta distancia y elevación que toma el espectador en realidad se presenta como una manera de *evitar* el compromiso con los hechos, de examinar hasta dónde cada individuo con sus opiniones y acciones contribuye al dominio sin oposición y, consecuentemente, al *olvido* y al progreso que tras su paso deja muerte y ruinas. De allí que el trabajo de una memoria crítica, implica un recuerdo consciente y crítico que permita instaurar un orden más justo; el recuerdo de las víctimas, de los ausentes, nos enseña a construir una comunidad más libre¹⁹⁰.

Adorno enseña que vivir después de Auschwitz significa tener presente que no se puede continuar viviendo «normalmente» como si nada hubiera pasado sin comprender por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, ha recaído en un nuevo tipo de barbarie. Salirle al paso a este interrogante podría traer consecuencias nefastas para la humanidad. En efecto, si no se logra tal comprensión, la barbarie podría perpetuarse y transformarse en una nueva cualidad de la sociedad entera. Con todo, la pregunta no es fácil de abordar debido a que las condiciones que condujeron al Holocausto perviven en la sociedad. De allí que vivir después de Auschwitz implica también atreverse a comprender qué mecanismos pueden hacer aflorar la barbarie en la civilización, y, en tanto sujetos proclives al barbarismo, cómo resistirse a ellos.

El recuerdo consciente y crítico de las víctimas se plantea como una postura ética, como *deber*, que exige orientar el pensamiento y la acción de cada individuo de tal modo que la barbarie que han padecido las víctimas no se reproduzca ni se repita. Tal deber de memoria, en tanto crítica, implica también una actitud de resistencia a los mecanismos que han llevado a la decadencia de la humanidad en inhumanidad. De allí que en el corazón del pensamiento moral adorniano se instaure un nuevo Imperativo Categórico cuya formulación, en contraste al Imperativo de la ética formal kantiana, no expone un principio moral afirmativo ni la fundamentación de una filosofía moral sobre el carácter vinculante de un principio logrado *a priori*. En el centro de su filosofía moral es un Imperativo Categórico formulado negativamente el que dice lo que nunca debe suceder, lo que no debe ser. Tal imperativo extrae su evidencia a partir de una experiencia histórica que sacude la autonomía de los individuos. Se hace explícito en términos de una teoría materialista de la experiencia del sufrimiento que se va reflejando espontáneamente sobre sí mismo, y que recurre a la teoría de un impulso moral que intenta determinar, en el individuo, los motivos reflexivos y somático- miméticos para actuar frente a desafíos morales concretos.

De acuerdo a lo dicho se puede afirmar que la memoria, enmarcada en la filosofía moral adorniana, es decir, como memoria crítica, no sólo complementa a la historia al recordar el sufrimiento de las individualidades que han sido olvidadas y excluidas, esto es *una historia passionis* de la humanidad, sino que además este recuerdo constituye una postura ética relevante frente a las víctimas que exige a todos y cada uno de los seres humanos

¹⁹⁰ TAFALLA, Marta. Recordar para no repetir: el nuevo imperativo categórico de T.W. Adorno, Op. cit., p. 137

orientar su pensamiento y acción de modo que la barbarie de Auschwitz o algo semejante no se repita.

Es importante también señalar algunos asuntos que surgieron en la investigación y que se presentan ahora como perspectivas a resolver. El primero de ellos tiene que ver con las formas como debe traducirse este deber de memoria que implica una postura ética frente a las víctimas. Si bien es cierto que para Adorno, la crítica sólo puede darse como resistencia, conocimiento o experiencia estética, cabe preguntarnos por una memoria asumida miméticamente que pueda pensarse en ámbitos como la educación y el arte. Ya que es a través del arte donde el individuo puede contemplar y criticar el presente, su imagen del futuro y su olvido o memoria del pasado, se sugiere, por tanto, orientar una investigación sobre cómo el arte podría concentrar las fuerzas emancipadoras del individuo y también de la sociedad. Otro asunto que cabe resaltar como perspectiva de investigación es la definición de la categoría *víctima* y cómo podría ajustarse una definición de tal categoría asumida desde la *Dialéctica negativa*. Quedan enunciadas las preguntas de si la víctima es una condición total o circunstancial. Además, ya que la categoría de *mimesis* constituye otra de las formas de aunar los elementos que permiten pensar en una filosofía moral en el pensamiento de Adorno, y que no es abordada suficientemente en el presente trabajo, se sugiere abrir una investigación que pueda acercarse a su tratamiento.

Por último, luego de haber abordado este tema ético de la memoria, el presente trabajo quiere sugerir algún comentario sobre el tratamiento de la memoria en el caso del conflicto armado colombiano. En efecto, en Colombia se ha sancionado recientemente la Ley 1448 de 2011 con miras a la reparación integral de las víctimas y a la restitución de tierras. En ella se hace visible la necesidad de memoria como condición de reconstrucción de la sociedad en el marco de una justicia transicional. A la luz de esta investigación, podría advertirse que si la importancia y relevancia que se le ha dado a la memoria no está acompañada de un componente ético frente a las víctimas, en lugar de contribuir a cerrar ciclos de violencia, la construcción social del recuerdo podría degenerar en ideología y con ello, reproducir la barbarie del conflicto en la dinámica agravio- venganza. Asimismo, la significación de las víctimas rescatada por la memoria crítica, debería cuestionar la lógica del sistema político y económico que ha coadyuvado en la reproducción de la injusticia social y del conflicto armado. Esta cuestión debe atravesar todos los ámbitos de la sociedad, luchar contra la indiferencia y establecerse como una de las tareas más importantes en la educación. Con todo, tal comentario que arriesga el autor, sólo es muestra de otra perspectiva que motiva la presente investigación.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Th. W. Dialéctica Negativa. La jerga de la Autenticidad. Obra completa 6. Madrid: AKAL, 2005. 505 p.

_____. Dialéctica Negativa. España: Taurus, 1975. 410 p.

_____. La educación después de Auschwitz. EN: Consignas. Buenos Aires: Amorrortu, 1969. 180 p.

_____. Minima moralia. España: Taurus, 2001. 255 p.

_____. Razón y revelación. EN: Consignas. Buenos Aires: Amorrortu, 1969. 180 p.

ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, Max. Dialéctica de la Ilustración. Obra completa 3. Madrid: AKAL, 2007. 316 p.

ALMANZA LOAIZA, Tulia. Una respuesta ética frente a las víctimas. EN: Congreso Colombiano de Filosofía (4: 24-28, septiembre: Manizales, Caldas), 2012. 12 p.

BENJAMIN, Walter. Tesis sobre el concepto de historia. EN: MATE, Reyes M. Medianoche en la historia. Madrid: Trotta, 2006. p. 129

BUCK- MORSS, Susan. Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, y el Instituto de Frankfurt. México: Siglo Veintiuno, 1981. 383p

CUESTA, Josefina. La odisea de la memoria. Historia de la memoria en España, Siglo XX. Madrid: Alianza, 2008.

HEGEL, G. W. F. Filosofía de la historia universal. Buenos Aires: Losada, 2010. 398 p

HIRSHBERGER, Johannes. Historia de la filosofía. Barcelona: Herder, 2000.

HONNETH, Axel. Reificación. Un estudio es la teoría del reconocimiento. Buenos Aires: Katz, 2007.

HORKHEIMER, Max. Teoría crítica. Buenos Aires: Amorrortua, 2003. 291p

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. Dialéctica de la Ilustración. Madrid: Trotta, 1994. 303 p.

JAY, Martin. La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt. Madrid: Taurus, 1989. 511 p.

JAMESON, Frederic. Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica. Buenos Aires: F.C.E, 2010.

KANT, Immanuel. Crítica de la razón pura. México: Taurus, 2008.

_____. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. 5 ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1977. 138 p.

LANZMANN, Claude. Shoah. Documental. 1985.
<http://www.youtube.com/watch?v=RYr1NdPxERg>.

LEVI, Primo. Los hundidos y los salvados. Barcelona: Muchnik, 1989. 173 p.

MATE, Reyes M. Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación. Barcelona: Anthropos, 2008. 191 p.

_____. La razón de los vencidos. Barcelona: Anthropos, 2008.

_____. Medianoche en la historia. Madrid: Trotta, 2006.

_____. Por lo campos del exterminio. Barcelona: Anthropos, 2003.

_____. Tratado de la injusticia. Barcelona: Anthropos, 2011. 317 p.

NIETZSCHE, Friederich. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]. Madrid: Biblioteca nueva, 1999.

SÁNCHEZ, Juan José. Introducción: Sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración. EN: HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. Dialéctica de la Ilustración. Madrid: Trotta, 1994.

SEGURA NAYA, Armando. Historia Universal del pensamiento filosófico. España: Liber, 2007. 750 p.

SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. "Adorno's Negative Moral Philosophy". EN: HUHN, Thomas. *The Cambridge Companion to Adorno*. 2004.

ROCOEUR, Paul. Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II. México: F.C.E, 2002. En: PRADA, Manuel. Lectura y subjetividad. Una mirada desde la hermenéutica de Paul Ricoeur. Bogotá: Uniediciones, 2010. 156 p.

TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria. España: Heder, 2003. 196 p.

_____. Recordar para no repetir: el nuevo imperativo categórico de T. W. Adorno. EN: MATE, Reyes M. y MARDONES, José M. La ética ante las víctimas. Barcelona: Anthropos, 2003. 271 p.

TIEDEMANN, Rolf. ¿Sabes lo que pasará? Sobre la actualidad de la teoría de la sociedad de Adorno. EN: El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas. España: UIB, 2007. 235 p.

NOTA DE ACEPTACIÓN

FIRMA DIRECTOR

FIRMA COORDINADOR

FIRMA CALIFICADOR

BOGOTÁ, D. C. 22 DE MARZO DE 2013