



# La memoria de la experiencia como respuesta ética ante las víctimas

Tulia Almanza Loaiza\*

## Resumen

Este artículo se refiere a la importancia de las experiencias vividas por aquellas naciones y personas que han sufrido la barbarie y que requieren pensar sobre ella. La memoria de las vidas particulares revela contradicciones que no corresponden con la historia oficial, pero que tiene un significado que permite pensar los contextos que producen la guerra y las catástrofes. La historia entendida como memoria de esas vidas particulares se abre a las vidas de las víctimas, de los sobrevivientes de la guerra, quienes por lo general no tienen un lugar en esa historia. De alguna manera, todos los humanos hemos sido afectados, no podemos escapar a los hechos violentos y seguir viviendo con indiferencia. Adorno reclama a los sobrevivientes, a los espectadores, asumir la *dialéctica negativa*, como la autorreflexión del pensamiento que «implica pensar contra sí mismo», que interpretó como la obligación de no dejar pasar los hechos violentos que afectan a la humanidad toda y que no solo competen a los actores implicados directamente: los verdugos y sus víctimas. En este artículo se presenta la propuesta de relación entre ética y memoria guiada por la reflexión adorniana ¿Cómo es posible una propuesta ética que surja del encuentro con la memoria?

\* Antropóloga de la Universidad de los Andes, con Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional. Actualmente es profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, en la Licenciatura en Filosofía y en la Maestría en Filosofía contemporánea. Fue investigadora en el proyecto «Víctimas y reconocimiento: Teoría crítica y filosofía política» (2012) y actualmente dirige el proyecto «Memoria como respuesta ética ante las víctimas» (2013). Hace parte del grupo de investigación Devenir de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. Contacto: TAlmanza@usbog.edu.co.

**Palabras clave**

Memoria, experiencia, víctima, dialéctica negativa, ética.

## Memory of experience as an ethical answer to the victims

---

**Abstract**

---

The departure point of this paper is the experience done by those nations who suffered barbarian catastrophes that still require to be thought. In fact, memory of particular individuals who suffered brings often in contradiction the official history, so their stories should be taken into account in order to understand the contexts that produce war and such disasters. This is the reason why History has recently tried to make room to the experience of victims, the war survivors, and has defined itself more as an exercise of memory. Somehow, all humans have been affected by such violence and cannot escape from it by living in indifference. Adorno asks the survivors to assume what he calls the *negative dialectics*, that is the self-reflection of thought which «means thinking against himself». He interpreted the expression as the obligation to attend to the violence that was inflicted to all humanity in the particular individuals directly involved: the executioners and their victims. This paper reflects on the relation between ethics and reflection guided by Adorno's philosophy and tries to answer the following question: How can an ethical proposal be derived from the encounter with the memory?

**Key words**

Memory, victim, barbarism, negative dialectics, ethics.

**Introducción**

---

Los países que han vivido procesos violentos pocas veces involucran a las víctimas o reflexionan acerca de los sobrevivientes. Reyes Mate ha indicado que al recuerdo de quienes han sufrido y perdido

en estos acontecimientos debe otorgársele un sentido político<sup>1</sup>. La víctima descubre su propia perspectiva de la injusticia, la misma que Theodor Adorno refiere como la revisión obligada de las seguridades anteriores. Adorno se refiere a esta problemática del olvido desde un punto de vista insólito, pues no es suficiente con descubrir a los culpables de asesinatos, robos y demás vejámenes. El problema radica en que aquellos que recuperan su vida rodeada de ausencias, ya no pueden recibirla como un regalo<sup>2</sup>. Así la sentencia que afirma, «No hay una vida justa en una vida falsa»<sup>3</sup> abre la reflexión en torno a la sociedad que puede acumular tantas injusticias sin aprender a sobrellevar su propia culpa. En *Dialéctica negativa*<sup>4</sup>, Adorno se pregunta cómo es posible la filosofía después de Auschwitz e intentará pensar una filosofía liberada de violencia que pueda recordar esas catástrofes sin ser cómplice de ellas.

Siguiendo la propuesta de Adorno, el presente artículo abordará cuatro momentos: primero, exponer cómo la idea de progreso en la filosofía de la historia ha señalado un camino que impide a las sociedades actuales entender la diversidad, la anormalidad o simplemente el fracaso. En segundo lugar, la distinción entre víctima y verdugo, como una apertura hacia la formulación de una ética que no deje atrás el horror y la deshumanización. En tercer lugar, ética y memoria como comprensión del holocausto, opuesto al olvido. Por último, en cuarto lugar, se trata el tema del reconocimiento y cómo las víctimas del conflicto colombiano pueden encontrar un apoyo legal e institucional que muestre una posible salida a su situación.

## 1. Idea de progreso

---

Horkheimer y Adorno denunciaron en *Dialéctica de la ilustración*<sup>5</sup>, el fracaso del proyecto ilustrado, cuando se encontraban exiliados observando el ascenso del totalitarismo; si el progreso de la historia occidental terminaba con el nazismo, sería innegable que la razón

1 Manuel Reyes Mate, *Por los campos del exterminio* (Barcelona: Antrophos, 2003), 96.

2 Theodor Adorno, *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada* (Madrid: Akal, 2007), 43.

3 Ídem.

4 Theodor Adorno, *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus, 1975).

5 Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid: Trotta, 1998).

y la libertad culminaron en una catástrofe. La barbarie del nazismo, los extremos perversos que alcanzó el estalinismo y la capacidad de manipulación de la cultura capitalista norteamericana, mostraron el declive de la sociedad ilustrada e incluso las posibilidades emancipadoras de una sociedad que, pocas décadas antes, había buscado en la revolución la máxima expresión de la razón. La búsqueda de estos autores por comprender la autodestrucción de la Ilustración, les lleva a encontrar una paradoja en esta experiencia de la barbarie<sup>6</sup>.

Adorno se refiere al progreso ligado a la historia, por ejemplo, a una historia universal de tipo kantiano y no una historia de vidas particulares. La historia cuando se refiere a la totalidad de la humanidad se vuelve contra el progreso. De hecho, en la *Ciudad de Dios* Agustiniense la representación de la historia de la humanidad coincide con la salvación, que se mantuvo hasta cuando Hegel y Marx propusieron una idea distinta. En Agustín la representación del progreso es el logro de la relevación de Cristo: la humanidad redimida por Cristo marcha hacia el reino celestial. Sin embargo, su contraparte se constituye en la ciudad terrenal de aquellos hombres que no son tocados por la gracia. La dualidad se mantiene hasta Kant:

Esta ha de progresar, todavía en el dualista Kant, según su principio, su «naturaleza». Pero en semejante Ilustración, que empieza por poner en manos de la humanidad su propio progreso y concreta de ese modo su Idea como llamada a realizarse, acecha la ratificación conformista de lo que realmente existe. Lo existente recibe el aura de la redención después que esta no vino y el mal perduró sin mengua<sup>7</sup>.

Así, el progreso ligado a la redención se contraponía e impugnaba la redención con la historia posterior a Cristo y la secularización se convirtió en un motivo irresistible. La lucha entre lo terreno y lo celestial en San Agustín fue la estructura de su movimiento histórico y este antagonismo se convirtió en la representación que luego se perfilaría en la filosofía de la historia de Kant. El antagonismo podría superarse a partir del progreso que fuera eliminando el sufrimiento terrenal<sup>8</sup>.

6 *Ibid.*, 56.

7 Theodor Adorno, *Consignas* (Buenos Aires: Amorrortu, 1973), 31.

8 *Ídem.*

Adorno se pregunta si en la actualidad, signada por la catástrofe de dos guerras mundiales y la guerra fría, se podía seguir albergando la idea de progreso y si este ha eliminado el sufrimiento. Adorno afirma que no se puede separar la idea de progreso de la sociedad y su movimiento, pero el progreso mismo es a veces su contrario, que se patentiza en el dominio sobre la naturaleza. «Modelo de progreso, por más que se trasponga en la divinidad es el control de la naturaleza interior y exterior del hombre. La represión ejercitada mediante tal control, que tiene su suprema forma de reflexión espiritual en el principio de identidad impone el espíritu dominador, tanta mayor injusticia padece lo no idéntico»<sup>9</sup>.

Según el programa de Bacon, el espíritu sometió a la naturaleza al identificarse con ella en todos sus grados. En Kant, el espíritu se proyecta a sí mismo en la naturaleza, buscando que esta sea absoluta y no meramente constituida, dejando como legado una posibilidad en la que el sujeto y la naturaleza, finalmente, se armonizaran. El resultado de esta proyección ha sido el sometimiento de la naturaleza, generando productos siempre idénticos<sup>10</sup>. El autor resalta que el progreso en la cultura está en el dominio de la naturaleza que se expresa en la innovación tecnológica; pero la visión dialéctica necesita de corrección según Hegel y Marx ya lo habían dicho. Si la fuente de la riqueza social no reside en el trabajo, termina limitando su alcance al desarrollo técnico y a la producción de mercancías. El progreso termina fetichizando sus límites aunque pretende adueñarse de la totalidad. Así su regresión a la barbarie es escondida tras la fachada del consumo y la normalidad<sup>11</sup>.

Por otra parte, Reyes Mate defiende que la dialéctica de la Ilustración consiste en la voluntad de actualizar el proyecto histórico y político, que ha legado la herencia europea y de la cual es necesario hacerse responsable; para ello propone diferenciar la Ilustración de lo ilustrado, con el fin de ampliar las referencias. La Ilustración representa el uso crítico de la razón en el momento histórico reconocido, mientras lo ilustrado hace referencia al mismo proceso histórico, pero

9 *Ibid.*, 33.

10 *Ibid.*, 35.

11 *Ibid.*, 47.

no termina allí<sup>12</sup>. Si la Ilustración ha fracasado es necesario volver a los orígenes de la cultura, a sus contradicciones y a sus experiencias. El autor retoma el término como lo usa W. Benjamin, quien lo enriquece a partir del sentido que pueda tener la experiencia al diferenciarse de la experimentación científica.

Benjamin reflexiona en torno a las sociedades que viven grandes acontecimientos pero no los asimilan, no los convierten en experiencia como, por ejemplo, el acontecimiento de una guerra mundial que no fue asimilada por los protagonistas y luego los llevó de nuevo a los mismos campos de batalla, sin ninguna riqueza que hubiera dejado la reflexión de esta experiencia. Así, la cultura requiere de un complemento que lleve a la reflexión de los acontecimientos históricos, sin la cual no se produce experiencia sino barbarie.

La experiencia comunicable supone la toma de conciencia de la limitación de la experiencia burguesa; experiencia mecánica, la llamaba Benjamin, esto es, el reconocimiento de una situación de pobreza actual desde la cual poder «abarcar regiones cuya sistematización efectiva Kant (prototipo de la experiencia mecánica) no logró. Entre esas regiones supremas cabe mencionar la religión»<sup>13</sup>.

Para Reyes Mate ese tipo de experiencias no se reduce a la religión, sino que se amplía a la política y a la historia.

Reyes Mate<sup>14</sup> se arriesga a sugerir que este texto propone un orden epistémico que se concreta en una propuesta de teoría del conocimiento y un orden político, desarrollados en medio del materialismo histórico. En la carpeta donde Benjamin guardaba el material de las Tesis, decía que el título sería «Conocimiento teórico. Teoría del progreso», donde se enfatiza en la relación entre tiempo y conocimiento; al respecto afirma Reyes Mate:

Si tomamos en cuenta que la crítica que hace al progreso es en nombre de un «tiempo pleno» –en oposición al «tiempo continuo»– que es «ple-

12 Manuel Reyes Mate, *La razón de los vencidos* (Barcelona: Anthropos, 2008), 10.

13 *Ibid.*, 12.

14 Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»* (Madrid: Trotta, 2009).

no» porque toma en serio las ausencias, entenderemos que eso afecte al modo y contenido del conocimiento, sobre todo al que se define en relación exclusiva con los hechos o presencias<sup>15</sup>.

La propuesta de teoría del conocimiento de Benjamin no se atiene a los hechos, ni a las cuestiones metafísicas, ni a las ciencias. Su orientación requiere precisar el sujeto que conoce, la realidad que quiere conocer y la relación entre sujeto y realidad; todo esto como «armazón teórica» para pensar políticamente el tiempo que le tocó vivir. Benjamin piensa un sujeto que no está anestesiado, sino alguien que asume su experiencia de sufrimiento y lucha contra sus causas. Este sujeto no pertenece al proletariado, que para Marx era el centro del modo de producción capitalista y se fascinaba con su poder. «Pero el sujeto benjaminiano es central por su debilidad. Es el lumpen, el que sufre, el oprimido, el que está en peligro pero que lucha y protesta, se indigna. Ese es el sujeto que puede conocer lo que los demás (el que oprime o manda o pasa de largo) no pueden conocer»<sup>16</sup>. Benjamin se detiene en el margen para hablar con esa persona que no ocupa ninguna posición preponderante, ni es protagonista, es más bien el marginado, el oprimido. Para él no son personas que merezcan el desprecio y, por el contrario, tiene la capacidad de conocer desde sus experiencias que se proyectan sobre nuestra realidad.

Desde este enfoque teórico se puede afirmar que, dentro de un Estado social de Derecho, los oprimidos viven en un permanente Estado de excepción; también puede afirmar que el progreso, para la mayoría, en el fondo «es un proceso en ruinas y cadáveres», como dice el ángel de la historia de la tesis IX<sup>17</sup>. Reyes Mate resalta que la capacidad de conocer de los oprimidos se desmarca de la posición original del sujeto objetivo, para mostrar al mundo lo que produce el progreso, la otra cara de miseria y ruina. «Es una mirada que conmueve las seguridades establecidas que sirven de fundamento a la vida en común, incluso en democracia»<sup>18</sup>.

15 *Ibid.*, 19.

16 *Ibid.*, 20.

17 *Ibid.*, 20-21.

18 *Ibid.*, 21.

La Tesis X de Benjamin sostiene que «nada ha favorecido tanto al fascismo como considerarlo opuesto al progreso. Es un diagnóstico fatal porque si denuncia el progreso por ser caldo de cultivo del fascismo, coloca a los progresistas en compañía de unos indeseables que nunca hubiera imaginado»<sup>19</sup>. De esa manera la denuncia de Benjamin en relación entre fascismo y progreso conduce a un problema contundente, pues habría que preguntarse: ¿Qué tienen en común? Reyes Mate afirma que es el costo humano y social que ambos producen.

El triunfo no es señal de ser el más fuerte, sino el mejor y esto por la sencilla razón de que decir progreso es decir avance del proceso civilizatorio, superación de la animalidad, activación de potencialidades latentes en el hombre y en la humanidad. Pero ¿cómo se llevan a cabo estos avances? Gracias a los triunfos de los triunfadores. (...) tenemos que el que triunfa es portador de más humanidad porque el triunfo supone un grado mayor de desarrollo civilizatorio en lo tocante a instrumentos para la lucha o en inteligencia bélica. De ahí se sigue que civilización y moralidad van de consuno: el mejor es el que más puede<sup>20</sup>.

Lo más grave de la visión de la historia del progreso es que, además de producir víctimas, justifica estos actos en el avance que logra y, por tanto, está autorizado a seguir adelante, a reproducir sus estrategias. Benjamin resalta que los beneficios que deja el progreso son el resultado de una consideración lógica de un tiempo continuo y homogéneo que mira hacia el futuro sin detenerse a examinar el pasado. Esa es la misma lógica que ha usado el fascismo que quiere alcanzar una meta sin ninguna consideración; esa meta nunca se alcanza porque el mismo fascismo termina devorado por su propia lógica del tiempo continuo<sup>21</sup>. Benjamin es un moderno que le exige a la modernidad ponerse límites; critica al progreso no porque añore el pasado de manera romántica, sino que las metas que alcancen esos avances tecnológicos deben servir a todos; el progreso debe entenderse como un medio para que todos los miembros de la humanidad disfruten de sus beneficios<sup>22</sup>.

19 *Ibid.*, 41.

20 *Ídem.*

21 *Ibid.*, 42.

22 *Ídem.*



En la tesis VIII «Complicidad entre progreso y fascismo» Benjamin habla del Estado de excepción en el que han vivido los oprimidos<sup>23</sup>. Esta afirmación no concuerda con el concepto de historia, pues Benjamin pretende mejorar una posición que permita luchar adecuadamente contra el fascismo, si este es tomado como ley histórica. Reyes Mate explica lo siguiente: las tesis anteriores han presentado dos maneras de ver el pasado y, en ese caso, dos tipos de historia. El primer tipo identifica la historia con «lo que ha tenido lugar». En la tesis VII se ampliaba este concepto con una lectura de los vencedores que reducía la experiencia de los vencidos como si fuera un botín que arrastran los vencedores. Benjamin se dirige entonces a los vencidos, a los oprimidos; su mirada se resume en una frase, como afirma Reyes Mate: «su forma de vida habitual ha sido y es excepcional, es decir, viven en un Estado de excepción permanente»<sup>24</sup>.

Así Benjamin invita a pensar el Estado de excepción de una manera distinta, no como suspensión de los derechos, así también habría que pensar la política, pues para algunos políticos la regla es lo excepcional. La historia debe entonces denunciar la regularidad que adquiere el Estado de excepción que normaliza la injusticia e incluso la esclavitud que puede estar presente en países desarrollados. Benjamin pretende encontrar la relación profunda que logra mantener el Estado de excepción y la opresión; esa relación la encuentra entre la historia del progreso y el Estado de excepción.

Cuando Reyes Mate comenta la actualidad y el sentido de esta tesis se detiene en la primera afirmación, la cual considera inaudita, pues es demasiado exagerado aceptar que la experiencia de los oprimidos haya pasado siempre desapercibida por la historia. Se hace inevitable formular la siguiente pregunta: ¿a qué precio, con qué fin se han sacrificado a pueblos enteros a nombre de la historia?

23 «La tradición de los oprimidos nos enseña que “el Estado de excepción” en el que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación. Nuestra tarea histórica consistirá entonces en suscitar la venida del verdadero estado de excepción, mejorando así nuestra posición en lucha contra el fascismo. El que sus adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomado este por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo (...)» Walter Benjamin, «Complicidad entre progreso y fascismo», Tesis VIII, Sobre el concepto de historia, en Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, op. cit., 143.

24 *Ibid.*, 144.

Pareciera que unos cuantos rasgos oscuros cargados de violencia o de corrupción que acompañan los actos humanos, puedan ser opacados, mientras relumbra el éxito de la batalla, de la revolución. Dice Reyes Mate:

Ese sentido de la acción del hombre sobre la tierra, a primera vista tan destructora, tiene un *happy end* sea porque se nos dice que unos pocos rasgos tenebrosos contribuyen a la belleza del conjunto del cuadro, sea porque se define esos males sobrevenidos a las víctimas como desgracias inevitables y pasajeras que al final acabarán redundando en el bien de la mayoría<sup>25</sup>.

Benjamin propone una «lectura de la historia desde la perspectiva de los oprimidos»; por eso invita a los investigadores a arriesgarse ante la ceguera que producen las interpretaciones iniciales de muchos de los expertos intelectuales, por ejemplo, ante el desparpajo suicida de Hitler en sus decisiones audaces; o ante la reaparición del fascismo como una figura arcaica que podía prosperar en la moderna sociedad europea del momento. Lo más grave es que los intelectuales, en su momento e incluso actualmente, no caen en la cuenta en que el caldo de cultivo del fascismo era y es la confianza en el progreso.

Lo que subyace a este interés benjaminiano por el estado de excepción es la superación del problema de la violencia. En un escrito de años atrás había hablado de la complicidad entre derecho y violencia: «si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora de derecho, la segunda es la que conservada». (GS II/1, 186-187). La violencia crea el derecho y lo mantiene violentamente. Esta naturaleza del derecho contamina la política ya que el derecho es la institucionalización de la política. El problema entonces es este ¿es posible una visión no violenta de la política? Si la violencia le viene a la política del derecho, lo que procedería entonces sería la suspensión del derecho para acabar con la violencia. Al retirarse el derecho la vida queda liberada<sup>26</sup>.

Si el derecho se suspende se abren al menos dos posibilidades, una gran fiesta de carnaval o bien un estado de guerra de todos contra

25 *Ibid.*, 145.

26 *Ibid.*, 147.

todos a la manera de Hobbes. Así se entiende que el derecho somete a una parte de la vida humana, cuando no a todos los aspectos de la vida. Pero se puede presentar otra posibilidad cuando el derecho se suspende, si se aplica otra lógica a la política que avanza con unas leyes para alcanzar sus fines, pero suspende toda ley a quienes se ven afectados por este proceso. Este es el Estado de excepción. Benjamin no está pensando en el nazismo cuando denuncia este tipo de Estado. Si este fuera el sujeto de la excepcionalidad, sería sencillo derrotar al fascismo, incluso ya habría terminado para siempre dado que sus protagonistas fueron vencidos. «El problema adquiere toda su gravedad cuando Benjamin señala que hasta las figuras políticas que cabalgan a lomos de planteamientos progresistas son el lugar del Estado de excepción para los oprimidos, pues eso significa que hasta los que formalmente están contra el hitlerismo propician este estado de cosas»<sup>27</sup>.

## 2. Distinción entre víctima y verdugo

En *Dialéctica negativa*<sup>28</sup>, Adorno toma una postura radical frente a la afirmación de la positividad que ha entronizado la verdad de lo inmutable y, en contraposición, considera que lo efímero es apariencia que no es superación de la contingencia. Toda afirmación del ser-ahí ayuda a mantener la injusticia contra las víctimas siguiendo esta tesis de Adorno: que después de Auschwitz no es posible mantener un «sentido de la inmanencia que irradia de una trascendencia afirmativamente establecida»<sup>29</sup>.

Las decisiones políticas que se encaminan hacia el totalitarismo despojan a las personas de su condición, hasta de lo más insignificante, y por ello ya no tiene sentido discurrir en torno a las condiciones de los seres humanos; así, asesinar a un individuo o a una multitud parece no tener ninguna diferencia. Por el contrario, Adorno señala que en este genocidio no es la eliminación de un número alto de personas sino al «ejemplar» de la especie. De alguna manera, todos los

27 *Ibid.*, 149.

28 Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit. La última edición en español Theodor Adorno. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Rolf Tiedemann (ed.). (Madrid: Akal Editores, 2011).

29 Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., 331.

humanos hemos muerto o al menos hemos sido afectados, no podemos escapar a los hechos violentos y seguir fungiendo con indiferencia como simples espectadores. «El genocidio es la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son nivelados, pulidos como se decía en el ejército, hasta que, desviaciones del concepto de su perfecta nulidad, literalmente se los extermina»<sup>30</sup>.

El genocidio afecta a los directamente implicados. Adorno aguijonea a todos ellos, a los espectadores, a los asesinos, a los sobrevivientes, pues si la indiferencia permitió que el genocidio se llevara a cabo, también permite que se aniquile lo «no idéntico», lo diferente en todos los ámbitos, desde las formas artísticas, el pensamiento crítico, la política que se aparta de la masificación. Quizá con esta postura Marta Tafalla afirma que Adorno propone una crítica renovada de la razón, después de la feroz crítica a la razón instrumental<sup>31</sup>. Propone una razón negativa que debe respetar aquello que no es y, por tanto, ser capaz de respetarse a sí misma. El sujeto que se hace presente en esa razón renovada es el sujeto que echa mano de lo mimético, es decir, de lo corporal, lo impulsivo, incluso la misma naturaleza exterior. Los sobrevivientes terminan en la oscuridad, pues no se opusieron a la opresión ni evitaron el genocidio. Adorno se preocupa por ellos, por los sobrevivientes del campo de concentración, del sufrimiento o la indiferencia que los cobija, que evidencia la falsedad de la vida que llega después. Así expresa el autor este desgarramiento:

Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haber matado. Su supervivencia ha ya menester de la frialdad, del principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible: drástica culpa la del que se salvó<sup>32</sup>.

En un solo argumento reúne a la cultura burguesa y a la subjetividad como generadoras y portadoras de la indiferencia ante la barbarie, que puede desatar e incluso apoyar a un régimen totalitario.

30 Ídem.

31 Martha Tafalla, *Theodor Adorno. Una filosofía de la memoria* (Barcelona: Herder, 2003), 39.

32 Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., 332.

Pero, una vez consumado el asesinato en masa, allí no termina la **indiferencia**. Los sobrevivientes siguen siendo indiferentes, como si no hubiese pasado nada, así los hombres comunes y también los «hombres de reflexión» y los «artistas», parecen no participar del juego, solo son meros espectadores. Esta capacidad de elevarse por encima de los acontecimientos y distanciarse de los mismos es interpretada por el autor como principio de autoconservación o manifestada en la expresión, «no es para tanto»<sup>33</sup>.

La indiferencia permite la sobrevivencia, como una manera de evitar el compromiso con los hechos, examinar hasta dónde con nuestras propias opiniones y acciones contribuyen al dominio sin oponerse a él; así se favorece el olvido y el progreso. El discurso oficial minimiza los hechos, se cambian las cifras o se ocultan los rostros de quienes murieron para que no atormenten el sueño y la tranquilidad. Señalar a las víctimas como diferentes y no aceptadas por la cultura ha sido una manera de negar la ocurrencia de hechos de barbarie, en una sociedad que se ve a sí misma como civilizada, es decir, que ha superado la violencia como forma de dominio, que ha progresado al suprimir a los individuos o grupos que importunan. Pero Adorno va más allá, pues los espectadores de la muerte viven una vida falsa ya que no pueden reconocer su participación en la barbarie, sino que hacen prevalecer su propia sobrevivencia, sin percatarse que:

la vida a la que se aferra se está convirtiendo en lo que espanta, en un espectro, en un pedazo de mundo de los espíritus que la conciencia alerta percibe como no existente. La culpa de la vida que en cuanto puro *factum* roba el aliento a otra vida, conforme a una estadística que completa un número aplastante de asesinados son un mínimo de salvados como si esto estuviera previsto por el cálculo de probabilidades, ya no está reconciliada con la vida<sup>34</sup>.

Adorno reclama a los sobrevivientes, a los espectadores, asumir la dialéctica negativa, como la autorreflexión del pensamiento que «implica pensar contra sí mismo», que interpretó como la obligación a no dejar pasar los hechos violentos que solo competen a los

33 *Ibid.*, 333.

34 *Ibid.*, 334. Ídem.

actores implicados, a los verdugos y sus víctimas, sino a toda la humanidad, a todos que los que conocen y saben que estos hechos pasaron y toman con indiferencia la noticia. La verdad del ser se envilece cuando se olvida la barbarie y las víctimas se culpabilizan por su diferencia.

Primo Levi ha propuesto que la comprensión del holocausto es el límite de su singularidad, ya que no se podría recordar un proyecto que fue diseñado para el olvido. Ningún rastro físico que no permitiera recordar. Entonces la diferencia entre víctimas y verdugos se borraría porque esta diferencia es idéntica a la distinción entre el bien y el mal<sup>35</sup>. Primo Levi ha sido uno de los sobrevivientes del holocausto más preeminentes, pues ha sido capaz de recordar sus experiencias en el campo de concentración, pero no se limitó a describir las propias, sino además a reflexionar acerca de sus recuerdos sobre los acontecimientos. «Levi no pretende hacer grandes revelaciones sino desentrañar el sentido de un acontecimiento que él interpreta "como siniestra señal de peligro"»<sup>36</sup>.

¿Qué nos quiere advertir Levi? Quizá, afirma Reyes Mate, que el hecho de haber sobrevivido no significa superar el horror de la deshumanización. Muchos de los sobrevivientes han sido catalogados como «musulmanes», ya que son el último grado de deterioro físico, indiferentes a la vida y a la muerte<sup>37</sup>. El musulmán se ve obligado a ser indiferente debido al experimento de deshumanización ejercido sobre él; en cambio el testigo integral ha visto todo pero no puede comunicarlo. «Levi pone un tope a la calidad de su testimonio. No puede develar toda la verdad (...) porque ese es el secreto de quienes han bajado al infierno y no han vuelto. (...) para hacer elocuente el silencio de los que no pueden hablar»<sup>38</sup>. Levi se adentra en la zona oscura en que se desvanecen las diferencias entre víctimas y verdugos; se refería a los judíos miembros de los *Sonderkomandos*, que tenían a su cargo las labores más terribles, como preparar a sus congéneres para la muerte, llevarlos a la cámara de gas. Pero

35 Manuel Reyes Mate, «Primo Levi, el testigo. Una semblanza en el xx aniversario de su desaparición», en *El perdón, virtud política* (Barcelona: Anthros, 2008), 12.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, 16-17.

38 *Ibid.*, 18.

confundirlos con los verdugos es una enfermedad moral. ¿Por qué el sufrimiento de la víctima es injusto mientras que el del verdugo no lo es? La distinción entre víctima y verdugo es una diferencia que no se puede perder, pues es la posibilidad de la ética.

### 3. Ética y memoria

En este apartado se pretende abordar la propuesta de relación entre ética y memoria guiada por la reflexión adorniana ¿Cómo es posible una propuesta ética que surja del encuentro con la memoria? Adorno no propone una filosofía de la historia, sino un análisis crítico de la misma que permita reivindicar al individuo y a la memoria. 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. En el arte se concentran las fuerzas emancipadoras del individuo y también de la sociedad. A través del arte surge también una teoría ética; la propuesta ha surgido de los estudios de Schweppenhäuser, quien desde la década de 1990 recoge los conceptos claros de negatividad y mimesis, «que reúnen en torno a sí dos conjuntos de elementos de su ética»<sup>39</sup>. Tafalla sugiere además el concepto de «memoria», que no es síntesis de los dos anteriores, pues Adorno concebía su filosofía como una dialéctica negativa que no acaba de un tercer momento de la síntesis, porque esta significa la superación de las contradicciones y el olvido de las mismas. Situar la memoria como momento final de un movimiento dialéctico entre negatividad y mimesis, es decir, entre razón y naturaleza, implica una reconciliación de ambas que no consiente en el olvido<sup>40</sup>. Marta Tafalla sugiere que Adorno añada al arte y a la literatura la necesidad de la reflexión ética, que no podría seguir los postulados kantianos del imperativo categórico:

Para Kant, la máxima de una acción es moral si en ella el individuo se comprende como igual a los demás, y no intenta protegerse con el privilegio de la excepción; si se incluye como uno más en una comunidad de seres racionales que se rigen por leyes universales después de

39 Martha Tafalla, *op. cit.*, 48.

40 *Ibid.*, 49.



Auschwitz, esa formulación ya no se sostiene. Toda vida salvada es en ella una excepción, porque lo normal sería haber perecido<sup>41</sup>.

Por tanto, se hizo necesario hacer descender la ética del plano universal al nivel individual, de tal manera que el individuo no desaparezca en proyectos totalitarios que pueden resurgir. Por el contrario, la ética se construye partiendo de experiencias concretas, avanzando por negación de cada vivencia del mal y del dolor, aprendiendo de las decisiones que tomaron los victimarios<sup>42</sup>. La propuesta, entonces, partiría de las narraciones de experiencias dolorosas que retoman las experiencias de negación de las personas, experiencias que cuando son compartidas con otros permitirán construir una comunidad ética. Esta concreción de las historias narradas lleva a las personas a percatarse de que su libertad y sus derechos fueron desechados, su individualidad negada. Así, Adorno entiende que la libertad no se realizó positivamente; la herencia ilustrada de Kant basada en la razón, la libertad y la igualdad no pudieron llevarse a cabo en la sociedad del siglo XX. Dice Tafalla al respecto: «Pero del hacerse consciente de la 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»<sup>43</sup>.

Esa libertad negativa la logra cada individuo con su decisión en no participar en relaciones de competencia que la sociedad actual lo conmina, que estereotipa sus niveles de consumo, que no se obliga a producir bajo los estándares fabriles que han penetrado en todos los ámbitos cotidianos. La resistencia obliga a las personas a tomar distancia de las condiciones de cosificación y opresión que la economía global ha llevado a la sociedad; pero esta postura crítica no puede traducirse en praxis, pues terminaría siendo atrapada por la sociedad dominadora. «La acción libre apenas es factible más

41 Martha Tafalla, «Recordar para no repetir: El nuevo imperativo categórico de T.W. Adorno» en José María Mardones y Manuel Reyes Mate, *La ética ante las víctimas* (Barcelona: Anthropos, 2003), 131.

42 *Ibid.*, 132.

43 *Ibid.*, 133.



que como resistencia, conocimiento o creación artística. Tesis que acarrió a Adorno críticas feroces y que fue en parte responsable de las tensiones con sus estudiantes en los años sesenta»<sup>44</sup>.

Para Adorno la ética no es un discurso autónomo que se sostiene en una fundamentación, que puede ocupar el lugar de los problemas que pretende resolver. «La ética no surge de la autonomía del sujeto, sino cuando esa autonomía se ve sacudida por la violencia. No nace de la razón del sujeto, sino de su dolor, o de la reacción ante el dolor ajeno. *La ética no es algo originario sino una respuesta a la realidad*»<sup>45</sup>. Marta Tafalla piensa que, aunque Adorno no explicita su respuesta ética, se sustenta en tres conceptos fundamentales que se encuentran a lo largo de su obra: la negatividad, entendida como rechazo y denuncia del sufrimiento y como respuesta a la identidad que ha mantenido la razón positiva y la ciencia. Esta negatividad se manifiesta en el cuerpo que se conmueve ante el dolor y, como naturaleza, es capaz de sentir el sufrimiento de otros. Así, como respuesta mimética, afirma el rechazo ante la tortura, la desaparición y la muerte violenta. El tercer concepto es la memoria, que contribuye con la esperanza de que estos acontecimientos no se repitan. De esta manera, Tafalla afirma que el autor pudo pasar del imperativo kantiano a la formulación del suyo propio. Este nuevo imperativo categórico muestra el horror que el genocidio ha producido, pero lo peor es que vuelve a presentarse o bien que nunca haya terminado, que el mal allí producido se densifique atrapando a todas las personas y llevándolas a una espiral de violencia de la cual no puedan salir. Afirma Tafalla que la propuesta de Adorno pretende una apertura hacia el futuro, interrumpiendo la reproducción de lo idéntico, «que el pasado no se cierna como la desesperanza del porvenir»<sup>46</sup>. Y para que el pasado no reaparezca hay que conducirlo a su lugar: la memoria, porque ella puede liberar al futuro. El recuerdo consciente y crítico del mal permite instaurar un orden más justo; el recuerdo de las víctimas, de los ausentes, nos enseña a construir una comunidad más libre<sup>47</sup>.

44 Ídem.

45 *Ibid.*, 135.

46 *Ibid.*, 137.

47 Ídem.

En los años noventa se ha planteado la presencia de una ética implícita en la obra de Adorno, que es posible encontrar si se ordenan las piezas de su pensamiento. Así lo afirma Tafalla cuando señala que uno de los problemas es la forma misma de los textos, ya que el autor renuncia al avance lineal del discurso y a someter al pensamiento a un orden que es fingido y que impide la relación del pensamiento con la realidad a la cual responde. Adorno no acepta los textos que tienen la pretensión de ofrecer cascadas de sentido, montones de ideas perfectamente ordenadas que pretenden explicar la realidad sin dificultad alguna. «Adorno deposita sobre el papel su pensamiento en mónadas, concentraciones de sentido en la brevedad de aforismos y, configura esos fragmentos como nudos de una constelación tridimensional, ligados unos con otros en mil conexiones»<sup>48</sup>.

Así, Adorno ha optado por la dialéctica y las contradicciones que se separan de la coherencia lógica y más bien le otorga a sus textos una forma que permite lo «inesperado».

Resulta contradictorio objetar a Adorno la imposibilidad de una ética justamente por la forma ética de sus textos. Esa forma, en el umbral de la literatura, quería liberar al pensamiento de pretensiones totalitarias abriéndolo y fragmentándolo, en una renuncia al sistema que nunca lo fue al rigor, consagrándolo a la crítica que puede transformar la realidad y no la justificación que la detiene tal y como es. Es una forma entregada a la profundidad del detalle y a la pluralidad de elementos, discernidos con la mirada microscópica heredada de Benjamin<sup>49</sup>.

Algunos autores han argüido que el contenido de su filosofía no permite una ética, primero porque Adorno es un marxista que se encuentra atrapado en la filosofía de la historia y, según esta, la justicia no es posible a nivel individual sino en el progreso de la humanidad. En segundo lugar están quienes consideran a Adorno como un teórico del arte, en cuya obra no se encuentra un lugar para la ética. «La filosofía de la historia porque niega la libertad individual, la estética porque contempla la relación desde una distancia que puede ser incompatible con la ética. Ambas impiden el juicio

48 *Ibid.*, 138.

49 *Ibid.*, 138.

ético de la realidad, la acción moral, el compromiso individual, el trabajo por la justicia»<sup>50</sup>. La filosofía de la historia, tanto hegeliana como marxista da prelación a la libertad del «nosotros» identificada con la racionalidad del proceso histórico. Pero Adorno defiende una perspectiva individual y defiende una libertad negativa como una distancia con la realidad que permite generar conocimiento y que es la misma distancia que exige la postura estética. «Cuando el individuo vierte sobre el mundo una mirada estética, se ha ganado la distancia de la realidad y la conciencia de sí mismo como alguien libre. Y esa libertad es el lugar de la ética»<sup>51</sup>.

Encontramos una mirada más minuciosa sobre la ética en Adorno a través de los estudios de Gerhard Schweppenhäuser quien sostiene que Adorno se aparta, en primera instancia, de la discusión actual de la ética que gira en torno a quienes defienden el universalismo moral y quienes lo rechazan; John Rawls, Jürgen Habermas y otros defienden un tipo de universalismo moral, mientras Charles Taylor, Richard Rorty y Zygmunt Bauman lo rebaten. Adorno, en cambio, estuvo preocupado por estudiar las aporías de la «buena vida» y la «praxis racional», especialmente entre 1940 y 1960<sup>52</sup>. Uno de sus aportes innegables se encuentra en *Mínima Moralia*, donde el autor apunta la conexión interna entre moralidad y represión. Para Adorno el proyecto ilustrado moderno, en cuanto a la ilustración moral, consiste en salvaguardar los principios morales y establecer reglas vinculantes para el discurso normativo. Pero desde la perspectiva de la filosofía moral negativa, Adorno objeta si es posible someter esos principios a una crítica dialéctica<sup>53</sup>. En la *Dialéctica de la Ilustración* ya había mostrado, junto con Horkheimer, que estos conceptos de carácter universal como igualdad, libertad, imparcialidad, justicia, muestran finalmente su lado oscuro, su contraparte; son conceptos asociados a la historia burguesa de la dominación. Si son aceptados acríticamente se convierten en ideología. Schweppenhäuser defiende la tesis, según la cual, la crítica moral de Adorno no solamente se dedica a mostrar la ambivalencia de los conceptos universales que

50 Ídem.

51 *Ibid.*, 170.

52 Gerhard Schweppenhäuser, «Adorno's Negative Moral Philosophy» in *Cambridge Companion Adorno* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 328.

53 *Ibid.*, 329.

fundamentan las ideas normativas, sino que, sin duda, Adorno está inspirado en Kant y Hegel, así como en Marx, Nietzsche y Freud para construir una filosofía moral crítica que, a su vez, implica una crítica inmanente y una crítica ideológica al mismo tiempo. Pero no estaba ocupado en denunciar una filosofía burguesa que se redujera en una ideología de la dominación. La contribución de Adorno dentro de la filosofía moral es como sigue, según la reconstrucción del comentarista:

Todos nosotros tenemos interés en ganar control racional y moral sobre nuestras interacciones sociales así como obtener y mantener consciente la ambivalente intuición ética constitutiva que se mantiene bajo raya, ante lo que solo podemos cambiar cuando lo sabemos. En particular, solamente cuando nos reflejamos en las categorías de la ambivalencia moral podemos usar su poder liberador para formar nuestras vidas en un modo autónomo y esto ayudará a prevenir la dominación del lado opresivo de la moral<sup>54</sup>.

En las publicaciones de Adorno en vida, los fundamentos normativos de su teoría crítica no son siempre obvios. Más recientemente ha sido posible estudiar estos fundamentos a la luz de una serie de conferencias que dictó en la Universidad de Frankfurt tituladas *Problemas de filosofía moral*<sup>55</sup>. Estas lecciones de Adorno se caracterizan por el entusiasmo del autor por las reflexiones sobre la filosofía moral y por su postura que niega la necesidad de generar una nueva ética. Los dos términos se distinguen para marcar la diferencia de su contenido. Cuando usamos «ética» y «moralidad» nos referimos a las acciones en el mundo de la vida, donde «ética y filosofía moral» refieren reflexiones sistemáticas cuyo objeto principal consiste en estas acciones<sup>56</sup>.

El pensamiento adorniano sobre la identidad y la diferencia entre ética y moralidad toma otra dirección, ya que, desde su mirada, cuando se usa el concepto de moralidad se asume que la moralidad

54 *Ibid.*, 331. La traducción de esta cita textual es nuestra, así como las demás que se presentan a continuación.

55 Schweppenhäuser explica que la grabación de estas lecciones fueron publicadas como «Adorno's Nachgelassene Schriften: Probleme der Moralphilosophie» (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996).

56 Ídem.

pública y la individual coinciden casi siempre. Para Adorno hablar de «moral» tiene implicaciones restrictivas e incluso represivas en el campo de la sexualidad<sup>57</sup>. Por contraste, cuando se habla de «ética» no se piensa en el recurso de una persona para asumir acciones preformadas o prefijadas acordes con la moral, sino aquello que se espera del carácter propio del actor, de su manera específica de ser. Así entendió, sin embargo, que la ética se convierte solamente en «la mala conciencia de la conciencia» [*Schlechtes Gewissen des Gewissen*]: La justa demanda de la moralidad individual y pública es retractada en resignación<sup>58</sup>. La ética parece no tener la suficiente fuerza para sostener el carácter propio del actor, sino que termina sujetado por la moral. En el clima intelectual de los 50's, la tendencia general a ontologizar –hacer de la naturaleza humana el camino hacia el estándar normativo– prevaleció en la mirada adorniana de la ética. Como lo afirmó en una de sus lecciones entre 1956-7, «El concepto de ética es mucho más popular que la filosofía moral. Este suena menos rígido, parece tener connotaciones más suaves más humanas (...) Ética es flexible, no vinculante, (...) esta parece decir, nosotros deberíamos derivar de la manera simple como somos, la forma como deberíamos comportarnos»<sup>59</sup>.

Lo que es importante para Adorno es acentuar, en la tradición de la Ilustración, la oposición entre racionalidad natural y moral. «El orden moral (...) se orienta hacia la razón, se orienta hacia aquello que nos permite levantarnos frente a la naturaleza. *Ethos* se sitúa en contraste con la filosofía moral kantiana»<sup>60</sup>. Este fue un punto central en las propias reflexiones de Adorno. Él mismo prefería el concepto de moralidad, cuyo problema central principal se cristalizaba en «la relación entre libertad y ley»<sup>61</sup>.

Consistente con la tradición filosófica de la Ilustración, Adorno caracterizó el problema de la filosofía moral como una relación entre

57 *Ibid.*, 170.

58 *Ibid.*, 15. En Gerhard Schweppenhäuser, «Adorno's Negative Moral Philosophy», *op. cit.*, 331.

59 Lección de Adorno sobre Filosofía moral del 11 de Noviembre de 1956, citado por Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adorno's Negative Moral Philosophie* (Hamburg: Argument Verlag, 1993), 7.

60 Gerhard Schweppenhäuser, «Adorno's Nachgelassene Schriften: Probleme der Moralphilosophie», *op. cit.*, 332.

61 *Idem.*

lo universal y lo particular, es decir, entre el comportamiento del ser humano particular y el universal que se opone generalmente a él. Pero sería un error si se le volcara toda la culpa del lado universal. De hecho, el universal «siempre contiene un reclamo implícito por representar la moral de la sociedad en la cual, la fuerza y la coacción tienen lugar»<sup>62</sup>. Este es un horizonte normativo de las reflexiones adornianas sobre filosofía moral. Para él el problema fundamental de la filosofía moral consistía en «cómo traer los intereses individuales y reclamos de felicidad en armonía con alguna clase de normas objetivas, uniendo a la humanidad como totalidad»<sup>63</sup>. Incluso Adorno creía que nosotros siempre nos encontraríamos en «la trama de tensiones y contradicciones»<sup>64</sup>. El «problema social de la divergencia entre intereses universales y el interés particular, es simultáneamente el problema de la filosofía moral»<sup>65</sup>.

Aún hoy, podemos seguir la reflexión adorniana; las realidades sociales pueden ser caracterizadas por el hecho de que cada interés particular debe ser elevado a un interés universal. Debemos presentar nuestro interés particular como si coincidiera con el interés universal, tanto como si nos encontráramos en una situación aporética de contradicción. De acuerdo con Adorno, esto significa que la cuestión sobre la buena vida solamente puede ser respondida por el camino de una determinada negación. En términos prácticos, podemos atender a conducir nuestras vidas de manera decente, aún si la sociedad en su conjunto trabaja contra nosotros<sup>66</sup>. Adorno entendió la ética Kierkegaardiana y Nietzscheana de la existencia (con sus implicaciones y dimensiones estéticas), en términos de determinaciones de negación. En la resistencia de una socialización heterónoma –en la resistencia también a formas de una moral represiva sancionada por la sociedad– discernió el cambio de una buena vida, hacia la única posibilidad de que toda posible vida es vivida en el error (el mal, la negatividad)<sup>67</sup>. En la teoría crítica,

.....

62 *Ibid.*, 18. En el poema sobre Walter Benjamin, «Zum Freitod des Flüchtlings W.B.» (Sobre el suicidio del refugiado) Bertold Brecht habló sobre el cuerpo atormentado.

63 Gerhard Schweppenhäuser, Adorno's Negative Moral, *op. cit.*, 332.

64 *Ídem.*

65 *Ídem.*

66 *Ibid.*, 9-10, 175-176.

67 *Ibid.*, 168. «He discerned the chance for a life representative of a good life, the only chance at all possible when life is lived in the wrong», *Ibid.*, 333.

esta ética solo puede ser reconstruida dentro de una filosofía moral crítica o una filosofía moral negativa. Esta filosofía moral negativa se despliega en un conjunto de aspectos que tiene que ver con el impulso moral, las aporías y determinaciones negativas de la moralidad, la comprensión adorniana de lo moderno. El autor le debe a la filosofía moral Kantiana tanto que se evidencia en su comentario de las lecciones de 1963 y en su formulación del que considera un nuevo imperativo después de Auschwitz:

Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su 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 adicional de lo ético<sup>68</sup>.

Su propuesta combina sus reflexiones normativas e históricas enraizadas en una situación específica. Por tanto, de manera contraria a Kant, Adorno formula un imperativo atado a una situación histórica y social única. El imperativo categórico que Kant concibió como la expresión de la libertad y la autonomía, es forzado por Adorno a expresar a la humanidad. Algunos críticos han considerado que Adorno cae en una contradicción y en un error al perder el punto central. La confianza justificada en Kant, que es posible realizar la autonomía como un principio de socialización de la libertad individual, tomó en Adorno un viraje en el sentido de que solo hay un asunto realmente importante y es la lucha contra la heteronomía de la humanidad, determinada por las relaciones sociales antagónicas<sup>69</sup>. En Adorno el imperativo categórico reclama la validez de abolir el sufrimiento apoyado en nuestra experiencia histórica y en nuestro propio interés en hacerlo. Así el imperativo adorniano no resulta absurdo. Adorno reclama que toda posible formulación de máximas éticas o de contenidos de buena vida debe reflejar la actualidad histórica de la catástrofe manifestada en Auschwitz. Su trabajo no se detiene tanto en qué pudo haber pasado o qué no. Adorno se ocupa más bien con el motivo autoevidente de la filosofía

68 Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., 334-335.

69 Gerhard Schweppenhäusser, *Adorno's Negative Moral*, op. cit., 344.



moral materialista: la noción de una humanidad en paz<sup>70</sup>. Adorno intenta medir su imperativo categórico contra los criterios de justificación discursiva, criterios basados en argumentos lógicos, pero no porque piense que es imposible encontrar argumentos racionales para su imperativo, sino porque requiere de sustento en la experiencia. En otras palabras, sería moralmente insostenible. Esta sustentación debe ser posible de cara al sufrimiento de la especie humana, manifiesta, sin fantasmas, y debe requerirnos para legitimar el argumento de nuestra demanda por ver abolido el sufrimiento<sup>71</sup>. Que el imperativo sea incompatible con argumentos lógicos no es la preocupación más fuerte del autor, sino más bien estuvo totalmente de acuerdo en fundamentar la antropología marxista y su emancipación del «imperativo categórico que supere todas las condiciones en las cuales el hombre es alienado, esclavizado y negado como un ser despreciable»<sup>72</sup>.

De todas maneras Adorno no pretendió proponer un principio moral afirmativo sustentado o fundamentado en una filosofía moral, que pudiera ser demostrada lógicamente. En el corazón de su filosofía moral está la formulación de su imperativo categórico negativo que nos dice que no debe pasar nunca más, qué no se debe hacer. No dice cómo prevenirlo, sino que los lineamientos del imperativo provienen de la experiencia histórica y, desde un punto de vista sistemático, él recurre al impulso moral. Adorno lo hace explícito en términos de una teoría materialista de esta experiencia del sufrimiento, como el reflejo espontáneo de sí mismo<sup>73</sup>.

#### 4. Reconocimiento y víctimas en el conflicto colombiano

Aquel aserto de las condiciones preliminares de la *Lógica* hegeliana, según el cual no hay nada en el mundo que no esté tan mediado como inmediato es, no perdura más precisamente en ninguna parte que en los hechos de que hace alarde la historiografía. Sería sin duda estúpido discutir con refinamientos epistemocríticos que, cuando bajo el fascismo

70 «The notion of humanity at peace», en Gerhard Schweppenhäuser, *Adorno's negative Moral*, op. cit., 345.

71 Ídem.

72 Ídem.

73 *Ibid.*, 346.



hitleriano la policía del Estado llama a la puerta de un disidente a las seis de la mañana, para el individuo al que le sucede eso es más inmediato que las maquinaciones precedentes del poder y la instalación del aparato del partido en todas las ramas de la administración; o más aún, que la tendencia histórica que por su parte hizo estallar la continuidad de la República de Weimar y que no se manifiesta sino en un contexto conceptual, rigurosamente solo en una teoría desarrollada. Sin embargo, el *factum brutum* del asalto oficial con que el fascismo arremete contra el individuo depende de todos aquellos momentos para la víctima más remotos y por el momento indiferentes<sup>74</sup>.

Luego del breve examen por el que se ha develado la necesidad de entender a las víctimas y su dolor, la manera como han sido olvidadas y deformados los hechos brutos ante los cuales somos indiferentes, en este escrito damos paso al concepto de reconocimiento, como una salida que puede partir del imperativo categórico negativo adorniano, pero que además requiere de un sistema social que lo respalde o lo fortalezca.

Axel Honneth se refiere a los estudios tempranos de Hegel, cuando ya se habían vuelto problemáticos los «supuestos individualistas de la doctrina moral de Kant, que había determinado el horizonte de su pensamiento incluso en los años de Frankfurt»<sup>75</sup>. La lectura de Platón y de Aristóteles había influido además en una corriente política que se apartaba del modelo de la lucha entre los hombres en la vida social de Hobbes y Maquiavelo, para acercarse a un modelo basado en la intersubjetividad y en las teorías económicas que ponían el acento en la producción. Hegel veía que para la fundación de una ciencia filosófica de la sociedad era necesaria la superación de los errores encadenados al moderno derecho natural, que provenía de un tratamiento formal y empirista del «derecho natural»; Hegel llama empírico a todo principio que arranca de determinaciones ficticias o antropológicas de la naturaleza humana, que suponen una base natural de la socialización del hombre como sujetos aislados. En contraposición, «En su filosofía política Hegel se enfrenta a la posibilidad de desarrollar teóricamente esa situación de totalidad

74 Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., 278.

75 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona: Crítica, 1997), 20.

ética. La representación según la cual una sociedad reconocida solo puede concebirse de manera consecuente en tanto comunidad éticamente integrada por ciudadanos libres,...»<sup>76</sup>. Para entender cómo las libertades individuales podían realizarse en la integración, Hegel propuso la utilización de las costumbres en una comunidad social de comunicación y eligió el término costumbre (*Sitte*), para exponer que no son las leyes promulgadas por el Estado ni las convicciones de los individuos sino «las actitudes intersubjetivas realmente practicadas» las que puedan realizar la libertad. Hegel intenta ir más allá cuando en la organización institucional de la eticidad inscribe una esfera que denomina «sistema de propiedad y de derecho»; y a ella se añade una esfera constitutiva de carácter negativo que son las actividades de los individuos mediados por el mercado, que luego llamará la «sociedad civil»<sup>77</sup>.

Hegel se ha preguntado de qué instrumentos categoriales ha de disponerse para que con su ayuda sea posible la construcción filosófica de una organización social que, en el reconocimiento solidario de la libertad individual de todos los ciudadanos, se dé su conexión ética. El pensamiento filosófico-político de Hegel en Jena se orienta a la solución de los problemas sistemáticos que brotan de esa cuestión; los diferentes esbozos, que prepara en el marco del naciente sistema acerca del espíritu humano, tienen su raíz común en esa pregunta y remiten a ella<sup>78</sup>.

Hegel intenta superar las distintas teorías del derecho natural, pero no encuentra un cauce que permita explicar la transición de la eticidad natural a la organización de una sociedad en términos de totalidad ética, lo cual no es posible a través de las construcciones del contractualismo; él seguirá «con el compromiso intersubjetivo como una condición cuasinatural de todo proceso humano de socialización»<sup>79</sup>. El espacio de las filosofías sociales está ocupado por doctrinas del derecho natural, construcciones del contrato social derivadas de ellas y los efectos civilizatorios de la razón práctica, según la doctrina kantiana. Hegel ya ha supuesto la existencia de

76 *Ibid.*, 22.

77 *Ibid.*, 22-23.

78 *Ídem.*

79 *Ibid.*, 25.

compromisos intersubjetivos como condición cuasinatural de todo proceso humano de socialización; lo que constituye el proceso que debe explicar no es la génesis del mecanismo de constitución de la comunidad en general, sino la reconstrucción y la ampliación de las formas iniciales de la comunidad globales<sup>80</sup>.

Hegel logra desarrollar esta investigación gracias al concepto de reconocimiento, investigación además de la naturaleza moral que alcanza su verdadero derecho; la comprensión de este proceso en tanto que las negaciones de las relaciones éticas de la sociedad pueden ser rescatadas en cada momento. Lo que le permite efectivamente encontrar una solución es «la “existencia de la diferencia” lo que saca la eticidad de su estadio natural originario y, en una secuencia de reintegraciones del desequilibrio conduce finalmente a la unidad de lo general y lo particular»<sup>81</sup>. Dicho en otras palabras, la historia del espíritu humano se entiende como un proceso de universalización conflictiva de las potencias morales, que en la eticidad natural se encuentran depositadas. Aquí nos basta recordar las críticas que Benjamín y Adorno adujeron a la idea de progreso que está inmersa y que puede tener consecuencias profundas. Pero cuando Hegel reinterpreta la doctrina del reconocimiento de Fichte, aunado al concepto de lucha de Hobbes, es cuando logra encontrar un camino. En el sistema de la eticidad recoge positivamente la teoría fichteana del reconocimiento para describir la estructura interna de las relaciones éticas; y, siguiendo esta misma teoría del reconocimiento, la interacción de los individuos estaba a la base de sus relaciones jurídicas<sup>82</sup>.

En adelante, la comunidad de sujetos que se contraponen unos a otros está asegurada por el movimiento del reconocimiento, que consiste en un proceso de etapas de reconciliación y de conflictos separados unos de otros. Esta dinámica, unida a la posibilidad de determinación de la eticidad humana, le facilita a Hegel concretar el proceso negativo de desarrollo<sup>83</sup>. Hegel reintrepreta el concepto hobbesiano de «lucha» para entenderlo como un momento de co-

80 Ídem.

81 *Ibid.*, 26.

82 *Ibid.*, 27.

83 *Ibid.*, 28.

nexión de la vida social. Así comienza con las formas elementales del reconocimiento social, que presenta como «eticidad natural» para luego entender que la violación de estas relaciones iniciales de reconocimiento, debido a los distintos tipos de lucha, son expuestos como estadios intermedios bajo el título de «delito»; estos momentos son conceptualizados como relación orgánica de integración social<sup>84</sup>.

Los distintos estadios que estudia Hegel van desde las interacciones iniciales de socialización y educación de los hombres, que hacen parte de la eticidad natural, pasando luego por el segundo estadio que son las relaciones de propiedad, reguladas por los contratos. «El camino que lleva a la nueva relación social se describe como un fenómeno de generalización jurídica; las referencias prácticas que los sujetos ya en el primer estadio mantenían respecto al mundo, se desgajan de sus condiciones de validez simplemente particular y se transforman en exigencias jurídicas generales y fundadas en el contrato»<sup>85</sup>.

En este texto de *System de Sittlichkeit* contrapone distintas formas de reconocimiento y esboza distintas maneras de lucha social, que marcarán el camino hacia el estadio siguiente, pero lo importante e interesante es cómo las distintas formas de desarrollo interno de lucha por el reconocimiento resultan de las perturbaciones de la vida comunitaria, que se manifiestan en el «delito». Para él los distintos actos de destrucción representan formas de relación negativa de la libertad abstracta, que es concedida a los sujetos en las condiciones jurídicas de reconocimiento<sup>86</sup>. En una acción delictiva los sujetos hacen uso de la destrucción por el hecho de estar inscritos de manera negativa en la vida social común como sujetos de libertad; sin embargo, Hegel en esta etapa temprana de sus escritos no menciona los motivos que llevan al delito, como un tipo de formación reactiva a las abstracciones y unilateralidades que estructuralmente están depositadas en las relaciones jurídicas como tales. Honneth conjetura que se pueden interconectar algunas aseveraciones que permiten delinear estas motivaciones, como «devastación natural» o «contra-

84 *Ibid.*, 29.

85 *Ibid.*, 30.

86 *Ibid.*, 32.

posición a la contraposición», que remiten al origen del delito, como un estado incompleto de reconocimiento.

Un delito en el sentido estricto de la significación de la palabra representa por el contrario, el tipo de acciones negativas que Hegel introduce solo en el segundo estadio. En la expoliación de otra persona, un sujeto conculca voluntariamente la norma general de reconocimiento ya conformada en las condiciones del establecimiento de relaciones jurídicas<sup>87</sup>.

Ante un delito la persona es lesionada como persona en su totalidad, cuando no cuenta con el sostén de la generalidad, es decir, del Estado y su capacidad de coerción que pueda velar por los derechos de todas las personas. En este estadio las personas pueden oponer resistencia ante el delito y defender su honor, por cuanto las personas serán lesionadas no solo en su propiedad, si se trata de un robo, sino en su identidad y en su honor, pues sus cualidades, su especificidad y su libertad quedan afectadas ante el delito que no es resarcido por la sociedad. Las ofensas y los conflictos pueden desembocar en la muerte, por ello Hegel amplía su sistema de la eticidad con el fin de que los actos de alienación negativa de la libertad puedan crear nuevas relaciones de reconocimiento éticamente maduras y desarrollar «comunidad de ciudadanos libres»<sup>88</sup>. Se hace necesario un tercer estadio que no es de carácter natural guiado por la categoría de «solidaridad», que debe proveer una base común que le permita a los sujetos aislados o débilmente relacionados por principios jurídicos, encontrarse en un marco general de comunidad ética; este reconocimiento toma el carácter cognitivo-formal del derecho y es así como la persona abstracta del Estado reconoce a los sujetos como una concreción general, que puede ofrecer resistencia y solidaridad a todos los ciudadanos de la comunidad en sus contradicciones<sup>89</sup>.

Al retornar a Adorno, encontramos una referencia crítica a la *Filosofía del derecho* que puede ser muy pertinente en este momento, pues aquí se intenta dilucidar el reconocimiento de las víctimas en

87 *Ibid.*, 33.

88 *Ibid.*, 36.

89 *Ibid.*, 38.

una espacio democrático de derecho como el Estado colombiano, el cual, sin embargo, se mantiene en un conflicto interno que desdibuja las condiciones adecuadas para el respeto y la solidaridad que debe proveer a los ciudadanos. Adorno afirma que Hegel confirmó en el derecho «la existencia de la formalización de los mecanismos sociales, equivalentes de la dominación que se abre paso a través de la misma razón»<sup>90</sup>. También en su *Filosofía del derecho*, Hegel confirmó que lo malo, el delito, le sirve de justificación al Estado y le otorga una apariencia de bien; por ello el derecho aparece como el benefactor de los ciudadanos. Dice Adorno: «Ciertamente este protege positivamente la reproducción de la vida; pero el principio destructivo del poder realiza sin paliativos a través de formas constituidas del derecho lo que hay de destructivo en la vida. Por más que una sociedad sin derecho, como el Tercer Reich, se convierta en presa de la pura arbitrariedad, el derecho conserva en la sociedad el terror, al cual está constantemente dispuesto a recurrir con la ayuda de la ley pertinente»<sup>91</sup>.

Todo ámbito jurídico consta de definiciones. Su sistemática impone la exclusión de todo lo que escapa a su ámbito cerrado, (...). Este recinto cerrado, ideológico en sí mismo, se convierte en el poder real gracias a la sanción del derecho como instancia social de control. El mundo tecnocratizado es su realización perfecta. En las dictaduras, el paso se realiza inmediatamente; mediatamente estuvo siempre dicho poder en el trasfondo. El hecho de que al individuo se le haga injusticia tan fácilmente, cuando el antagonismo de intereses le empuja a la esfera jurídica, no es, como Hegel trató de hacer creer, culpa del individuo, demasiado obcecado como para reconocer su propio interés en la norma objetiva del derecho y en el garante de ella; los elementos constituyentes de la misma esfera del derecho son los culpables<sup>92</sup>.

Con estas citas textuales se trata de retornar al problema central de las víctimas, en el sentido de si la dimensión ética permite comprender las condiciones en que puedan ser reconocidas en el ámbito jurídico, pero no con el ánimo de resarcir aquello que no es posible

90 Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., 306.

91 Ídem.

92 *Ibid.*, 307.

resarcir sino, más bien, no repetir la producción de nuevas víctimas. Así como Adorno había señalado que el nuevo imperativo se encuentra en este punto nodal, habría que encontrar la manera de que el reconocimiento jurídico de las víctimas garantizara esta situación de no repetición. Cuando en Colombia vivimos tantos años de violencia, masacres, desaparecidos, desplazados y durante décadas no hemos conocido otra realidad, parece que no hubiera otra alternativa; la historia queda atrapada en la identidad, en este caso de la violencia. La situación del conflicto armado ha sido una constante estructural, hace que en las últimas décadas los estudios intenten explicar este conflicto y encontrar salidas que efectivamente no permitan esa repetición. Adolfo Chaparro, desde la filosofía política, sostiene que la sociedad colombiana se encuentra en una paradoja mayor al coexistir un Estado de derecho pleno, mientras los hechos violentos producen miles de víctimas todos los días. En las últimas décadas la situación ha empeorado, pues la Constitución del 1991 amplió los derechos fundamentales, reconoció a las minorías étnicas, pero aun así se recrudeció la violencia política y también aumentaron las violencias de otro tipo, como la violencia delincriminal<sup>93</sup>.

No pretendo entrar a examinar en detalle el conflicto armado en Colombia, solo resaltar que los gobiernos nacionales han intentado terminar el conflicto con base en algunas leyes como la Ley de Justicia y Paz, 975 de 2005 y desde el año 2010 la Ley de víctimas 1448. Esta ley pretende, «desarrollar medidas de restitución de bienes para las víctimas, con especial énfasis en las tierras»<sup>94</sup>. Este proyecto de ley y la ley misma, pretenden reparar y atender a las víctimas de las violaciones a los derechos humanos, el cual ha retomado las discusiones y propuestas de los ciudadanos, las organizaciones sociales de víctimas y las instituciones del Estado, «que a lo largo de la historia reciente de Colombia se han venido manifestando de manera grave, sistemática y masiva»<sup>95</sup>.

93 Adolfo Chaparro, «Genealogía de la forma Estado en Colombia», en Adolfo Chaparro y Carolina Galindo, *Génesis y transformaciones del Estado nación en Colombia* (Bogotá: Editorial Universidad El Rosario, 2009), 160.

94 L.J. Garay, F. Barberi y F. Vargas, *Análisis propositivo del proyecto de Ley de víctimas. Por el Cual se dictan medidas de atención y reparación integral a las víctimas por el Gobierno nacional en la Cámara de Representantes. Comisión de Seguimiento a la Política Pública sobre Desplazamiento forzado* (Bogotá: Mimeo, 2010), 1.

95 *Ibid.*, 3.



La definición de víctima dentro de la Ley responde a requerimientos jurídicos en *términos del daño injusto sufrido, independientemente de quien los haya causado*<sup>96</sup>. Contempla la asistencia judicial a las víctimas generando una nueva institución que desarrolle programas de asesoría y además distintas modalidades de reparación; vale la pena resaltar el siguiente párrafo donde se destacan los aspectos sustantivos:

El primero de ellos, sobre la necesidad de que en la práctica las medidas de reparación solicitada por vía judicial atienden a las múltiples dimensiones del daño y no se limiten a una o a un grupo de las mismas. En efecto, el proyecto solo contempla la restitución o la compensación de bienes, dejando de lado la **compensación** por daño moral, daño emergente o lucro cesante, así como también ignorando el otorgamiento por parte de los tribunales mencionados, de medidas de **satisfacción, rehabilitación y garantías de no repetición**<sup>97</sup>.

Estos aspectos sustanciales muestran un reconocimiento jurídico de las poblaciones y las personas, que han sufrido graves daños durante el conflicto armado en el país durante las últimas décadas, y además contempla una dimensión que podría denominarse ética desde el punto de vista adorniano, es decir, una búsqueda de no repetición que sea garantizada por el Estado. Adorno no confía en las instituciones estatales, más bien en las personas que como ciudadanos sean capaces de no repetir los daños. Adorno no advierte cómo prevenir las agresiones, sino que su imperativo proviene de la experiencia histórica y, desde un punto de vista sistemático, él recurre al impulso moral. Adorno lo hace explícito en términos de una teoría materialista de esta experiencia del sufrimiento como el reflejo espontáneo de sí mismo. El punto es cómo hacer que estas experiencias puedan pasar a las relaciones intersubjetivas de reconocimiento, que tanto en términos jurídicos como en la estructura social puedan encontrar relaciones equitativas e igualitarias que puedan efectivamente garantizar la no repetición de la violencia, pero para ello es insustituible la activación de las experiencias sufridas, la reflexión sobre las mismas, la comprensión contextual de

96 Ídem.

97 *Ibid.*, 5.



las acciones, en suma, la vigencia de la memoria como garante de no repetición de la barbarie.

## Bibliografía

---

- Adorno, Theodor. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal, 2006.
- Chaparro, Adolfo. «Genealogía de la forma estado en Colombia». En Chaparro, Adolfo y Galindo, Carolina. *Génesis y transformaciones del Estado nación en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad El Rosario, 2009.
- Garay, L.J. Barberi, F y Vargas, F. *Análisis propositivo del proyecto de Ley de víctimas. Por el Cual se dictan medidas de atención y reparación integral a las víctimas por el Gobierno nacional en la Cámara de Representantes. Comisión de Seguimiento a la Política Pública sobre Desplazamiento forzado*. Bogotá: Mimeo, 2010.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1996.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.
- Reyes Mate, Manuel. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Por los campos de exterminio*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- \_\_\_\_\_. «Primo Levi, el testigo. Una semblanza en el XX aniversario de su desaparición». En *El perdón, virtud política*. Barcelona: Anthropos, 2008.

- \_\_\_\_\_. *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta, 2009.
- Schweppenhäuser, Gerhard. *Adorno's Nachgelassene Schriften: Probleme der Moralphilosophie*, editado por Thomas Schröder. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Ethik nach Auschwitz. Adorno's Negative Moral Philosophie*. Hamburg: Argument Verlag, 1993.
- Tafalla, Martha. *Theodor Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder, 2003.
- \_\_\_\_\_. «Recordar para no repetir: El nuevo imperativo categórico de T.W. Adorno». En Mardones, J.M. y Reyes Mate, Manuel. *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003.

Recibido: 31 de enero de 2013  
Aceptado: 2 de junio de 2013