



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

EL SENTIDO DE LA JUSTICIA EN LA OBRA DE MAX HORKHEIMER

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

CRISTIAN MANUEL ENCISO HURTADO

ASESOR: DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN

NOVIEMBRE 2014

Santa Cruz Acatlán, Estado de México



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	5
Consideración hermenéutica preliminar	13
Capítulo I	
La justicia como solidaridad revolucionaria	
I.I El problema de la justicia para Horkheimer.....	20
I.II Justicia y sufrimiento.....	24
I.III Anheló de felicidad y formación solidaria.....	32
I.IV La justicia entendida como igualdad económico-social.....	44
I.V Justicia inmanente: primeras imágenes de la justicia en la religión.....	46
I.VI El sentido de la justicia entendido como una capacidad humana.....	49
I.VII La justicia es solidaridad.....	56
I.VIII <i>Praxis der Befreiung</i>	62
Capítulo II	
La justicia como razón anamnética	
II.I El pensamiento en el Estado totalitario.....	68
II. II La razón como órgano de autoconservación.....	73
II.II.I Romeo y Julieta: el amor inmolado de las víctimas de la sociedad.....	77
II.III El nuevo sujeto al que se dirige la solidaridad: las víctimas del proceso histórico.....	87
II.IV Fragmentos de esperanza: intermitencia de la razón anamnética en la <i>Dialektik der Aufklärung</i>	94
II.V Recuerdo dialéctico.....	104
II.VI Los problemas que aquejan a la individualidad.....	107
Capítulo III	
La justicia como religión	
III.I La solidaridad como justicia y el pensamiento teológico.....	112
III.II La inclusión de la religión en el sentido de justicia: el sentido como anhelo.....	114
III.III La religión como la esperanza de revertir la injusticia perfecta.....	118

III.IV	¿Justicia o felicidad?.....	121
III.V	Justicia sin felicidad: solidaridad basada en el doloroso recuerdo del sufrimiento irreparable de las víctimas.....	123
III.VI	El anhelo de que Dios exista.....	125
	Conclusiones	128
	Bibliografía	134

Introducción

La ética es una reflexión filosófica, constituida a partir de la siguiente pregunta: ¿Qué es la justicia? Platón fue enfático y minucioso al tratar dicho problema en el libro I de su *República* y mostró las dificultades básicas del proyecto de definirla. En su misma obra, al preguntar Glaucón y Adimanto ¿cuáles son las consecuencias de ser justo? Sócrates se ve en la necesidad de construir teóricamente la *kalipolis*, por ello, el tratamiento de la *dike* (justicia), también ha sido tema de la filosofía política.¹ Varios siglos después Kant intentó responder la cuestión sobre el principio que fundamenta nuestras acciones morales mediante la argumentación de la obligación moral. Más tarde, en el siglo XX, hubo marxistas que vieron en esos principios una serie de formulaciones ético-teóricas que potencialmente permiten una relación practico-moral entre seres humanos.²

La idea de justicia refiere actividades de intercambio recíproco y equivalente,³ por esa razón se habla de ella en los campos jurídico, económico y político, identificándola con la obediencia a la ley, un salario “bien” remunerado, o con atender las exigencias de una mejor vida para el pueblo. Pero su identificación (es decir, su igualación y subordinación a nada más que la ley) con el derecho, la economía o la política no debe inducirnos al error de afirmar “cualquier práctica efectuada en, y a partir de, dichos campos, es justa.” Es diferente subordinar las actividades propias de esas esferas a dicha noción, que reducirla al saber del abogado, el banquero o el político.⁴

¹ Platón, *República*, 331c 3 y ss.

² Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, cap. 1, pp. 17 y ss.

³ Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, pp. 464 y ss.

⁴ Michael Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 12 y ss. En esta obra el concepto de justicia es tratado como algo opresivo. Es verdad que hay pasajes en los que es mostrada como un sistema de impartición del dolor, pero si se la identifica con tal entonces la crítica pierde su concepto más importante. Un ejemplo de crítica a partir de la idea de justicia y su identificación con el sistema político y legal, lo proporciona Franz Neumann,

Intercambiar equivalencias no es la única actividad justa; el reconocimiento de aquello susceptible de desarrollo en el hombre, la conciencia de las condiciones materiales que lo posibilitan, son justas cuando se realizan en una praxis formadora (una acción que se vincula con el acrecentamiento de los puntos de vista en el hombre) y dada a la satisfacción de necesidades humanas básicas, por ello la justicia no comienza con la equivalencia, pues en una situación de desventaja no puede darse un verdadero intercambio equivalente. El acto justo se enfrenta al sufrimiento producido por el hambre, la sed, el frío, el cansancio, busca la satisfacción de deseos primarios para la vida y la libertad, como lo señala Enrique Dussel: «en el *Libro de los muertos* se dice, como motivo de resurrección ante Osiris; di de comer al hambriento, di de beber al sediento, di vestido al desnudo y una barca al peregrino.»⁵ El hombre que le responde al dios egipcio es justo.

Una teoría que juzgue las injusticias de manera análoga al hombre del relato de Osiris: la falta de medios materiales, las precariedades, los despojos a partir de aparatos legales y económicos, pero que también permita pensar en una serie de prácticas de resistencia ante las situaciones mencionadas, puede deducirse de la obra de Max Horkheimer. El destacado intérprete español, Juan José Sánchez afirma:

Pienso por eso que sólo en la perspectiva de ese hilo rojo, de ese especial *sentido de la justicia*, puede leerse e interpretarse correctamente toda su obra [la de Horkheimer] el sentido de la justicia, y de la justicia pendiente, de la felicidad truncada e irreparable, y la inagotable voluntad de reparación o reconciliación del sufrimiento de las víctimas sobre el que pasa triunfante el tren del progreso y la civilización.⁶

Behemoth, p. 38 y ss. En ella se muestra que la palabra justicia se puede instrumentalizar si se la vacía de contenido. El propio Foucault reconoce que no habría escrito «tantos absurdos» si hubiera estado más familiarizado la Escuela de Frankfurt: appud, Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, p. 12. Probablemente uno de estos absurdos, en sentido de ser una autocontradicción performativa, es la crítica a la justicia, identificándola con el concepto producido por el sistema de poder.

⁵ Enrique Dussel, *El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida*, p. 6

⁶ Juan José Sánchez, Introducción a *Crítica de la razón instrumental*, p. 16, énfasis añadidos.

Juan José Sánchez no desarrolla esta hipótesis, por lo cual quedan abiertas las siguientes preguntas: ¿cuál es la relación del sentido de la justicia con la falta de la misma (justicia pendiente) o con la felicidad truncada?, ¿por qué el sentido de la justicia tiene que ver con la posibilidad de una felicidad irreparable⁷?, ¿por qué la justicia tiene un carácter reparador o reconciliador?, ¿por qué la justicia tiene relación con el sufrimiento?

Estas preguntas pueden reducirse al planteamiento del problema sobre la noción de justicia que rige la obra del tercer director del instituto de investigación social: ¿En qué consiste a lo largo del tiempo la noción de justicia de Max Horkheimer? La importancia de esta pregunta consiste en manifestar las continuidades, rupturas, inclusiones y exclusiones de contenidos inherentes a la palabra justicia, empleada tantas veces por nuestro autor. Así nuestra hipótesis es la siguiente: Si dividimos la obra de Horkheimer en periodos, podremos captar la continuidad de ciertos contenidos correspondientes a su respectiva época, al hacer esta división podremos constatar que la palabra justicia posee tres sentidos amplios que se construyen con el paso del tiempo: solidaridad revolucionaria, razón anamnética y esperanza religiosa. Al desarrollar tal hipótesis, podremos responder a las preguntas planteadas anteriormente y establecer el alcance del sentido de la justicia en la obra de Horkheimer. El problema fundamental de esta noción es su carácter cambiante.

⁷ La serie de expresiones antes mencionadas no son de Horkheimer ni están definidas por Sánchez pero todas apuntan a una serie de situaciones en las que algún individuo, que conformaba uno de los términos de la relación en la que podía consistir la justicia, ha desaparecido, quedando anulado psíquica, parcial, corporal o totalmente. La «justicia pendiente» alude a la esperanza de retribución o compensación para quién ha pasado por un sufrimiento innecesario; la «felicidad truncada» evoca un estado de relativa paz y armonía, interrumpidas por un mal que no proviene sino de la voluntad humana, sea el enemigo de esa comunidad, sean los soldados de la guerra; la «felicidad irreparable» es la imposibilidad de revertir el sufrimiento y la destrucción ocasionadas por los propios seres humanos hasta un punto de paz y tranquilidad; el «carácter reparador» de la justicia es la práctica que busca dejar el mundo y a los sujetos afectados por la propia arbitrariedad humana en una nueva situación en la que sus capacidades se renueven completamente.

Los tres capítulos de nuestra investigación, basados en la hipótesis que hemos planteado, articulan la serie de cambios en el pensamiento de Max Horkheimer, en ellos intentamos esclarecer la relación entre la justicia, su relación con el sufrimiento, la felicidad, la solidaridad, la memoria, la historia y la religión. Nuestra tesis es la siguiente: El pensamiento de Max Horkheimer respecto de la justicia consta de tres formulaciones distintas: la primera corresponde a la década de 1930 y consiste en la identificación de la justicia con la solidaridad revolucionaria; la segunda surge a partir de la categoría de ruptura:⁸ en la década de 1940 el pensamiento de Horkheimer cambia e identifica la justicia con la razón anamnética; la tercera formulación corresponde a las décadas restantes de su vida: la justicia es religión.

Nuestro primer capítulo rastrea el origen de las preguntas y relaciones básicas que la justicia guarda con los conceptos: sufrimiento, felicidad, solidaridad, y praxis de liberación. Los primeros tres apartados tienen como propósito establecer los preparativos para el desarrollo de la idea del «*Sinn für Gerechtigkeit*» (sentido de la justicia). La problemática, inherente a la noción investigada, se manifiesta en una serie de preguntas indispensables para una práctica justa: ¿cómo se articula un mundo justo? éste problema proviene de la idea de la utopía, en él se implican otros relacionados con la imposibilidad de una bondad

⁸ Juan José Sánchez, *Sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración*, introducción a *Dialéctica de la Ilustración*, editorial Trotta, p. 17.: «El significado y el alcance de la *DI* [=Dialectica de la Ilustración] se revelan en toda su fuerza cuando esta obra se confronta con el proyecto original de *TC* [=Teoría crítica] que Horkheimer diseñó en el umbral de los años treinta y trató de llevar a cabo a lo largo de toda la década, e incluso en los primeros años cuarenta, justamente hasta la aparición de la *DI*. La posición filosófica de Adorno, previa a la elaboración de la *DI*, era, como he anotado, distinta, de tal modo que no sólo no sufrió, como la de Horkheimer, un impacto de ruptura con la aparición de la *DI*, sino que, como veremos, se vio más bien confirmada por ella. Esta diferencia de posiciones filosóficas previas de los autores de la *DI* [...], es sumamente importante para poner de relieve el sentido de esta obra. La recepción de la misma coincide, como dije, en señalar que con ella se da un giro, incluso una ruptura, en la *TC* de Horkheimer.» Juan José Sánchez hace referencia a autores alemanes de distintas filiaciones político-discursivas: conservadores y de izquierda que notan una serie de cambios fundamentales en la obra de Horkheimer, la apreciación de los cambios es la razón bajo la cual se les agrupa en las posiciones filosóficas mencionadas.

absoluta, para Horkheimer sólo los actos humanos pueden realizar un mundo con menos dolor, es decir, más justo (I.I); pero no todo tipo de sufrimiento es combatido, sólo aquel que es absurdo: sin-sentido (*sinlosse*), producido en gran medida por el sistema capitalista (I.II); al combatirlo se libra una lucha que produce felicidad, y en virtud de la cual, los hombres se organizan solidariamente, en este apartado rastreamos la separación del concepto de felicidad y el de solidaridad (I.III).

Una vez hecho esto empezamos a delinear los elementos característicos de la justicia para Horkheimer. La voluntad de ésta es inmanente a la historia, se manifiesta en la lucha de los oprimidos contra los opresores, lo justo se encuentra del lado de los débiles, pobres y desheredados, haciendo manifiesta la imposibilidad de una justicia total en la historia de la lucha de clases: justa es la oposición al capitalismo (I.IV); pero la idea de lo justo, cuya consideración permite ver el despojo económico como algo malo, proviene de la religión, particularmente del judaísmo y el cristianismo, en este apartado defendemos a Juan José Sánchez frente a una crítica de Zvi Rosen, citamos textos en los que Horkheimer afirma, tanto del judaísmo como del cristianismo, si bien es cierto que ambos admiten que siempre habrá pobres, también es cierto que no dicen “siempre los habrá a causa del capitalismo”, la importancia de las imágenes de los oprimidos (I.V); el sentido mencionado es una capacidad humana, aquí hemos citado la única parte de la obra de Horkheimer en la que aparece la expresión mencionada por Juan José Sánchez: *Sinn für Gerechtigkeit*, aunque en el pasaje no aparece claramente su contenido, la palabra *Sinn* contiene la posibilidad de nivelar marxismo y psicoanálisis (I.VI); a partir de eso mostramos el contenido de la palabra justicia en la solidaridad: ésta es la verdad de aquella (I.VII); finalmente

encontramos el contenido concreto de la solidaridad en la praxis de liberación: el comportamiento crítico del ser humano en una sociedad opresora **(I.VIII)**.

El capítulo segundo argumenta la separación entre la solidaridad (equivalente semántico de justicia) y la actividad práctica de un grupo de hombres combatientes contra el sistema. Constatamos que el pensamiento del hombre cuya vida está regida por el recuerdo de las víctimas de la historia es un acto solidario. La categoría fundamental es la esperanza pues permite una continuidad del pensamiento de la justicia en Horkheimer. La razón del cambio respecto de los sujetos practicantes del bien, está en función de la existencia de un Estado (la URSS) poseedor de una ideología basada en el lenguaje marxista, y amenazador frente al pensamiento emancipador **(II.I)**; posteriormente el desfase de la praxis de un grupo y la solidaridad se hace manifiesto, el deseo humano de mantenerse vivo a cualquier precio (ciega autoconservación) y la actividad pragmática son las condiciones principales de la barbarie, la clave de la resistencia se encuentra en el concepto de amor y su representación es *Romeo y Julieta* **(II.II)**; como no es suficiente lo mencionado por Horkheimer, debemos recurrir a la obra de Shakespeare para solucionar algunos problemas evidentes de interpretación, aquí mostramos dos características fundamentales del amor: no busca directamente la utilidad y su dialéctica consiste en ser correspondido y no serlo, éstas son importantes porque resisten la autoconservación de lo existente **(II.II.I)**. La vinculación de estos apartados radica en la constante separación de la justicia con la actividad práctica con fines políticos.

Una vez mostrado lo anterior surge la siguiente pregunta: ¿quién es el sujeto al que debe dirigirse la solidaridad? Respondemos: las víctimas⁹ de la historia, el ángel de la historia es la prefigura del hombre justo de la sociedad contemporánea **(II.III)**; una vez argumentada nuestra comprensión de la articulación de la *Dialéctica*, hemos detallado la selección de pasajes caracterizados por la idea de la esperanza, el objetivo fundamental de este apartado es manifestar cuáles serán los problemas a los que se enfrentará el hombre justo, moralmente guiado por el recuerdo de las víctimas de la historia **(II.IV)**; en este sentido Adorno y Horkheimer rechazan el realismo ingenuo (la mente es tabula rasa y no forma parte de la representación) para plantear la tesis siguiente: el pensamiento indiferente al recuerdo del sufrimiento de las víctimas, carece de una proyección adecuada a la realidad **(II.V)**; el último apartado del segundo capítulo muestra los problemas que aquejan al individuo embotado en la autoconservación ciega **(II.VI)**.

El capítulo tres plantea los últimos pensamientos de Horkheimer referentes a la religión. En este capítulo intentamos responder la pregunta ¿a qué era escéptico Horkheimer? Por ello en el primer apartado se detalla la importancia de la compasión schopenhaueriana en la última fase de su pensamiento **(III.I)**; seguido por la identificación de la palabra *Sinn* con la palabra *Sehnsucht* **(III.II)**; la religión es la esperanza de revertir el mal, el hombre justo se guardará de recurrir a Dios, no podrá afirmar su omnipotencia, pero querrá revertir el sufrimiento de las víctimas hasta restablecerles su capacidad humana de elección **(III.III)**; el hombre justo se enfrentará a la disyuntiva entre la justicia o la felicidad **(III.IV)**; pero el

⁹ Víctima se considera al sujeto que perdió la vida a manos de y durante el proceso de desarrollo de la economía y el bienestar de unos cuantos sujetos. Según Enrique Dussel, *Ética de la liberación en tiempos de la globalización y exclusión*, p. 177.: «tener una desventaja inmerecida es ser *victima*»; p. 299.: «las *víctimas* son re-conocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte (en el nivel que fuera, y hay muchos y de diversa profundidad o dramatismo).»

dolor provocado por el mal existente no permitirá pensar en la felicidad como una consecuencia de la justicia (III.V); así, el último apartado de la tesis muestra que para Horkheimer la existencia de Dios es un objeto de deseo, algo anhelado.

Hemos usado un método basado primordialmente en el rastreo de las nociones que indagamos para ir viendo, a lo largo del trabajo, cómo se van dando los cambios en el pensamiento de uno de los filósofos más importantes del siglo XX. A partir de la aplicación del método, deducimos el máximo posible de sentido en los textos, con la finalidad de obtener lo más clara y completamente posible el concepto de justicia pensado por Horkheimer. La aplicación inicial a nuestra investigación de dicho método no excluye la confrontación de Horkheimer con otros filósofos y la discusión de su obra con ellos; aunque hayamos confrontado a Horkheimer con otros autores, no debemos dejar de tener presente que la justicia es algo cambiante en el pensamiento de nuestro autor, así que iremos acumulando sentidos y descifrando su importancia histórica y dialéctica. En distintos casos hemos recurrido al texto en su idioma original para darle mayor rigor a nuestro trabajo. La serie de traducciones hechas por nosotros no refieren a ningún otro traductor que no sea el autor mismo de esta tesis.

Consideración hermenéutica preliminar

El concepto de razón anamnética sólo puede ser considerado a partir del estilo de la articulación de la *Dialéctica de la Ilustración*. Pero no sólo la *Dialektik*, la obra de Horkheimer está caracterizada por una serie de irrupciones y fracturas de sentido textual de las cuales no puede dar cuenta la lógica. El problema más obvio al leer tales textos es este: ¿Por qué Horkheimer (y más tarde Adorno a su lado) no presenta(ron) las tesis de sus textos claramente? En efecto, la obra de Horkheimer, y principalmente la *Dialektik*, no posee un estilo parecido al de las obras filosóficas precedentes; posee una estructura propia, basada en una comprensión benjaminiana del movimiento de la historia. Cuando es comparada con los tratados aristotélicos resalta la falta silogismos concluyentes, análisis y posturas respecto al problema presentado. Incluso es dudosa la presentación del problema a lo largo del texto. La primer idea posibilitadora de un modo alternativo de escritura es la crítica. En virtud de ella nuestros autores, en sus respectivas obras, generan un conjunto de tesis que conforman un texto muy denso. Éstas, a su vez, son enfrentadas constantemente con el mundo fáctico en su devenir histórico para ver la actualidad y los elementos de dominio inherentes a tales *fragmentos de pensamiento*. Este enfrentamiento es siempre expresado en términos irónicos,¹⁰ p.e: los hombres se liberan del yugo religioso para caer en los dogmas científicos. Esta serie de ironías son un conjunto de tesis determinadas fundamentalmente por su carácter paradójico, no aporético. Esas tesis son cada una un todo, cuya tarea primordial para el lector es el desciframiento del significado particular de cada fragmento, es menester decir que tal significado puede carecer de actualidad. Cada tesis es *un fragmento*, un jirón de tela argumental de un discurso interrumpido en otro texto.

¹⁰ Para ver el carácter irónico de la idea general de progresión-regresión humana: Cfr. Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, p. 445.

Los fragmentos filosóficos no aspiran a ser como un sistema, ninguno de ellos está formado bajo la pretensión de ser apodícticos: no admitir ni provocar discusión alguna. La carencia de carácter apodíctico en la estructura de Horkheimer, es lo único que puede dar paso a la verdad del anhelo de justicia. El primer problema, inherente a toda obra filosófica, es el problema de la exposición del tema tratado. Quizá el que mejor respondió a dicho problema fue Platón, si consideramos como una creencia verdaderamente suya la afirmación de distintas naturalezas en los hombres, por ende, el diálogo debía estar conformado para mostrarles distintas cosas, según sus naturalezas. Pero Adorno y Horkheimer no pueden permitirse ese registro platónico, tan sospechoso a partir de Heidegger.¹¹ La sospecha no es prejuicio y generalmente los hombres recurren a ella como precaución. Ellos toman nuevamente de Benjamin la idea de exponer en fragmentos las paradojas de la Ilustración. En efecto, Benjamin hace suyo tácitamente el problema expresado por Hegel en el inicio del prólogo de la *Phänomenologie des Geistes*¹² y le da un matiz diferente a la respuesta.¹³ El siguiente texto es bastante largo pero en él se expresa de distintos modos el valor de los fragmentos de pensamiento:

¹¹ <http://www.rosa-blindada.info/?p=1486> : En una carta de Marcuse a Heidegger del 28 de agosto de 1947, Marcuse dice abiertamente esto: «Mis amigos estaban contra usted y me han reprochado: que yo ayudo a un hombre que se ha identificado con un régimen que ha enviado a millones de compañeros de creencias a las cámaras de gas». A partir de este reproche, puede verse la idea general que tenía el Institut sobre Heidegger.

¹² Cfr. G.W.F Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en Werke 3, Suhrkamp. pp. 11, 13. Hegel plantea en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* el problema de cuál es la forma más adecuada de exponer «darzustellen» la verdad filosófica, así, el proceso de captar lo que posee un contenido, enjuiciarlo y combinarlo es lo que Hegel llama «Darstellung», es decir, exposición verdadera de la verdad filosófica. Como veremos en la traducción del *Deutsche Trauerspiel* (Drama barroco alemán), Benjamin usa exactamente la misma palabra y se plantea el mismo problema.

¹³ La palabra «Darstellung» es particularmente difícil de traducir al español, sobre todo porque para traducir la palabra de Kant: «Vorstellung» usamos el término “representación”, que parece adecuado también para Darstellung. En filosofía al usar la palabra “representación” casi siempre damos a entender la capacidad del psiquismo para ordenar nuestras impresiones sensibles. Entre las traducciones generales de «Darstellung» se usa también la palabra “representación”. Pero aquí “representación” es referente al ámbito del teatro o cualquier otro espectáculo. Por eso quizá ha sido adecuado que la forma tradicional en la que esta palabra ha sido traducida al español sea “exposición”.

Ausdauernd hebt das Denken stets von neuem an, umständlich geht es auf die Sache selbst zurück. Dies unablässige Atemholen ist die eigenste Daseinsform der Kontemplation. Denn indem sie den unterschiedlichen Sinnstufen bei der Betrachtung eines und desselben Gegenstandes folgt, empfängt sie den Antrieb ihres stets erneuten Einsetzens ebenso wie die Rechtfertigung ihrer intermittierenden Rhythmik. Wie bei der Stückelung in kapriziöse Teilchen die Majestät den Mosaiken bleibt, so bangt auch philosophische Betrachtung nicht um Schwung. Aus Einzelem und Disparatem treten sie zusammen; nichts könnte mächtiger die transzendente Wucht, sei es des Heiligenbildes, sei's der Wahrheit lehren. Der Wert von Denkbruchstücken ist um so entscheidender, je minder sie unmittelbar an der Grundkonzeption sich zu messen vermögen und von ihm hängt der Glanz der Darstellung im gleich en Maße ab, wie der des Mosaiks von der Qualität des Glasflusses. Die Relation der mikrologischen Verarbeitung zum Maß des bildnerischen und des intellektuellen Ganzen spricht es aus, wie der Wahrheitsgehalt nur bei genauester Versenkung in die Einzelheiten eines Sachgehalts sich fassen läßt. Mosaik und Traktat gehören ihrer höchsten abendländischen Ausbildung nach dem Mittelalter an; was ihren Vergleich ermöglicht, ist echte Verwandtschaft.¹⁴

Como podemos ver en este difícil pasaje, Benjamin trata de establecer a través de una serie de fragmentos de pensamiento (*Denkbruchstücken*) la necesidad de un abordaje diferente de los asuntos filosóficos. Estos *Denkbruchstücken*, a pesar de presentarse con la apariencia de un discurso continuo, anuncian un abandono de la larga y lógica continuidad de la argumentación filosófica para expresar, en pequeños hilos discursivos, la necesidad de una construcción articulada, posibilitadora de un nuevo sentido de la escritura y el acto mismo de leer, un sentido más allá de la simple continuidad del lenguaje en la que se encuentra inmerso cada hilo. Estas discontinuidades de pensamiento son partes de discursos continuos

¹⁴ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en Band 1, pp. 207-208.: «Persistentemente el pensamiento se eleva siempre de nuevo, complicadamente regresa sobre la cosa misma. Esta incesante toma de aliento es la forma de existencia más propia de la contemplación. Pues sigue los distintos niveles de sentido con la consideración de uno y el mismo objeto y concibe el impulso para su siempre nueva aplicación tanto como la justificación de lo intermitente de su ritmo. Como con [y a pesar de] la partición en caprichosas partículas la majestad de los mosaicos permanece, así la consideración filosófica tampoco teme perder su empuje. Sobre proporción y desproporción van juntos; nada más podría enseñar tan fuertemente, sea la agresión trascendente de la imagen sacra, sea la de la verdad. El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto más decisivo cuanto se puedan medir inmediatamente por la concepción fundamental y de él depende el resplandor de la exposición, en la misma medida en que depende el mosaico de la calidad que tenga el esmalte. La relación del proceso microscópico con la medida de la totalidad de lo representado e intelectual expresa cómo el contenido de verdad sólo se deja aprehender con la más exacta inmersión en los detalles del contenido cósmico. Mosaico y tratado pertenecen, en su más alto concepto de formación occidental, a la Edad media; así, lo que posibilita su comparación es una auténtica afinidad.»

y por ello mismo poseen una profundidad que puede llevar al lector a rastrear su procedencia. Como vemos en el pasaje citado, entre arte e historia, los pronunciamientos mínimos sobre las cosas se convierten en la nueva *otra* forma de plantear y responder los problemas filosóficos.

Benjamin señala que el estudio de ciertos textos no es fácil. Las obras de Aristóteles, aun siendo ellas mismas difíciles de interpretar, quizá no de leer, no presentan este carácter fragmentario, antecedido por los textos canónicos del judeo-cristianismo. El pensamiento analógico de Walter Benjamin es una influencia determinante, y no dicha en la *Dialektik der Aufklärung*. Al articular la exposición de sus pensamientos en fragmentos, Adorno y Horkheimer pretenden lo mismo que Benjamin: que una obra filosófica sea leída como una religiosa y, en esto estriba el carácter analógico del pensamiento benjaminiano, así como los fragmentos obligan a detenerse, por tanto, a tomar en serio la palabra divina, así obligan a tomar en serio la verdad que mora en un texto filosófico. El estilo de la escritura de la obra de Horkheimer está pensado con la finalidad de impedir que su texto sirva a los propósitos del sistema capitalista. El trabajo y su movimiento imponen su ritmo a todos los ámbitos de la sociedad, los textos quedan reducidos a las interpretaciones canónicas o inmediatas, trayendo como consecuencia un alejamiento del texto y una falta de lectura reconstructiva. Dicha obra pide, no sólo para sí misma sino para los textos de la tradición occidental, una serie de comportamientos diferentes al carácter pragmático con el que los hombres se relacionan unos con otros. Detenimiento, serenidad, paciencia y seriedad, como las del monje deseoso de llegar a la revelación de las verdades bíblicas, son actitudes indispensables para leer también un texto filosófico en fragmentos. La lectura y el análisis de los textos es un modo de romper, de resistir, el ajetreado ritmo de la sociedad capitalista. El pensamiento radicalmente finito de Horkheimer, y posteriormente el pensamiento

dialécticamente abierto de Adorno, encuentran en la escritura fragmentaria la posibilidad de equiparar la crítica de la cultura y la crítica del positivismo y del arte de masas. Al mismo tiempo el pensamiento de ambos apunta a decir el mal existente para que cada hombre pueda mantenerse alerta mediante una toma de consciencia. Esta escritura es pertinente a la negatividad de Adorno y Horkheimer: jamás se menciona qué es el absoluto o, en nuestros términos, jamás se dice cuál es la solución al problema de la sociedad contemporánea. En este punto el pensamiento teológico que acompaña a la escritura de la *Dialektik der Aufklärung* está determinado por un mandamiento hebreo que prohíbe la enunciación de lo absoluto: al hacerlo necesariamente uno lo convierte en representación.¹⁵

El valor de la significación de estos fragmentos consiste en el carácter dialéctico de los pensamientos, es decir, cada uno de ellos, en la medida en que habla de la sociedad, y ésta ya no se entiende por él, entonces pierde su momento de verdad. A veces verdaderos, a veces no, la dialéctica de los fragmentos filosóficos responde a varias necesidades. Veamos lo que dice Benjamin al respecto:

Die Schwierigkeit, welche solcher Darstellung innewohnt, beweist nur, daß sie eine eigenbürtige prosaische Form ist. Während der Redende in Stimme und Mienenspiel die einzelnen Sätze, auch wo sie an sich selber nicht standzuhalten vermöchten, stützt und sie zu einem oft schwankenden und vagen Gedankengange zusammenfügt, als entwerfe er eine groß andeutende Zeichnung in einem einzigen Zuge, ist es der Schrift eigen, mit jedem Satze von neuem einzuhalten und anzuheben. Die kontemplative Darstellung hat dem mehr als jede andere zu folgen. Für sie ist es kein Ziel mitzureißen und zu begeistern. Nur wo sie in Stationen der Betrachtung den Leser einzuhalten nötigt, ist sie ihrer sicher. Je größer ihr Gegenstand, desto abgesetzter diese Betrachtung. Ihre prosaische Nüchternheit bleibt diesseits des gebietenden Lehrwortes die einzige philosophischer Forschung geziemende Schreibweise. - Gegenstand dieser Forschung sind die Ideen. Wenn Darstellung als eigentliche Methode des philosophischen Traktates sich behaupten will, so muß sie Darstellung der Ideen sein. Die Wahrheit, vergegenwärtigt im Reigen der dargestellten Ideen, entgeht jeder wie immer gearteten Projektion in den Erkenntnisbereich.¹⁶

¹⁵ Cfr. Max Horkheimer, *Anhelo de justicia*, p. 58.

¹⁶ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en Band 1, p. 209.: «La dificultad inherente a tal exposición, prueba solamente que es una propicia forma prosaica. Mientras que el hablante basa en la voz y los ademanes cada enunciado, aún donde este no puede sostenerse por sí mismo, y sintetiza con ello un razonamiento a menudo vago y vacilante, como si bosquejara un gran dibujo alusivo en un trazo único, es propio del escrito detenerse y empezar de nuevo con cada frase. La exposición contemplativa ha de seguir a

Benjamin habla de que el único modo de identificar el método de una filosofía con su exposición (*Darstellung*) es la escritura fragmentaria. En la forma de hablar cotidiana los hablantes (*Redende*) pueden atribuir todo el sentido de sus palabras a su propio contexto, así, el sentido de las proposiciones está caracterizado por una serie de indicaciones cuyo contenido es conocido por los interlocutores debido a que lo comparten. El movimiento corporal, la entonación y modulación de la voz son los contextos en los que la palabra hablada queda totalmente subordinada a la gesticulación y habilidad retórica del hablante. En virtud de esta habla viva cada hablante saca para sí sus propias conclusiones a partir de las sugerencias del otro, sin preguntarse si éstas son acordes al mensaje que, en su caso, el emisor pretende dar a entender. A diferencia de ello, los textos carentes de un contexto vital obligan *per se* al *lector* a agrupar los enunciados semánticamente en un tópico bajo el propósito de que las unidades mínimas de sentido: las palabras, hablen más allá de sí mismas y se enlacen tratando de establecer un sentido más amplio en su unión. El texto es una representación, no de cosas, sino de ideas. Este tipo de escritura aspira a seguir la libertad y posibilidad de integrar elementos de sentido y configurarlos de varios modos, tal y como lo hacen las pinturas y los mitos al conjuntar elementos que cotidianamente no vemos separados.

ello más que a cualquier otro. Para ella la meta no es arrebatarse ni entusiasmar. Solamente donde obliga al lector a detenerse en los momentos de la consideración, está más segura de sí misma. Cuanto más grande su objeto, tanto más distanciada está de la consideración. Su prosaica sobriedad permanece más acá de la exigente palabra doctrinal de la única indagación filosófica más conveniente al texto. Objeto de esta indagación son las ideas. Si la exposición quiere afirmarse como método propiamente dicho del tratado filosófico, sin duda debe ser exposición de las ideas. Si se quiere afirmar la exposición como único método de los tratados filosóficos, debe ser entonces exposición de ideas. La verdad rememorada en la danza de las ideas representadas, escapa a cualquier clase de proyección en el ámbito del conocimiento.»

Los artículos, en los que consta la obra de Horkheimer, no pretenden ser como el tratado, ya que «la función de un tratado es dar soluciones ordenadas a los problemas clásicos»,¹⁷ además éste aborda sistemáticamente los problemas de un tópico, a diferencia de ello la *Dialektik* pone toda su eficacia intelectual en hacer que los hombres se detengan y piensen si el mal articulado en palabras prevalece en la sociedad actual. Ello no le impide abordar como tópico fundamental el problema de la regresión a la barbarie en los países cuyo nivel de vida posee un considerable desarrollo económico.

La idea del «*Engel der Geschichte*» de la tesis IX y las premisas tomadas del *Trauerspiel* permiten fijar nuestra atención en una serie especial de fragmentos caracterizados por la razón anamnética. El conjunto de fragmentos que menciona la memoria, tiene el propósito de salvar la esperanza. Si la racionalidad anamnética¹⁸ no puede actuar de alguna manera contra la barbarie, entonces, la *Dialektik* sí se vuelve un texto sobrecargado de aporías. En cambio, si el libro es leído a partir de, lo que denominamos «los fragmentos de esperanza», la obra arroja una luz en el laberinto de la sociedad moderna, occidental y capitalista.

¹⁷ Jean Wahl, *Tratado de metafísica*, p. 10.

¹⁸ Cfr. Reyes Mate: *La razón de los vencidos*, p 27.

Capítulo I

La justicia como solidaridad revolucionaria

1.1 El problema de la justicia para Horkheimer

La elaboración de nuestra interpretación parte de un escrito, considerado por el propio Juan José Sánchez como uno de los más importantes de Horkheimer: *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia* (1930). El concepto de justicia guarda relación con los de historia y sufrimiento: «El problema de la justicia con respecto a los hombres individuales, tal como fue planteado por la Utopía, no puede resolverse ciertamente, apelando a las bondadosas intenciones de la providencia divina, cuando esos individuos son aplastados en el camino de esa historia que debe conducir a la luz.»¹⁹ Al partir de la afirmación que sostiene: “la voluntad de Dios es incognoscible, por tanto no se puede saber si el mal presente no es un bien futuro”, puede observarse la desfavorable situación para la intelección de la injusticia realizada por los hombres, en efecto, cualquier suceso es interpretable en estos términos, hasta la propia muerte, como un bien, por tanto, juzgar la situación de mal como combatible sería ir la voluntad de Dios. Podemos *suponer* que la Dios sabe lo que hace con los hombres, del mismo modo que los griegos suponían la idea del destino para explicar la fatalidad.

Pero ambas ideas son suposiciones, de las cuáles no se tiene ninguna prueba. El valor de cada suposición está determinado por su capacidad explicativa, así pues, no puede sostenerse que las explicaciones basadas en la voluntad divina y el destino son los mejores supuestos para explicar la situación de miseria en la que se encuentran los hombres, que las explicaciones basadas en la economía o la política; por tanto, es válido también partir del siguiente supuesto: “otro(s) hombre(s) acapara(n) los bienes de consumo y le(s) atribuye(n)

¹⁹ Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, p. 105

el valor que su(s) voluntad(es) desea(n).” Este supuesto posee tanto validez como los anteriores y deja de ser un supuesto en la medida que se acepta que el mundo es un ciego azar controlado por la fuerza y el ingenio de los hombres.

Al partir de la idea del mundo producido por los hombres, puede verse que para Horkheimer las famosas obras de Campanella y Moro: *Utopía* y *La ciudad del sol*, representan la búsqueda del alivio del sufrimiento a través de un mundo política y moralmente justo, organizado bajo un principio cuyo propósito es asegurar y limitar (no de forma oprimiente) la libertad de todos. Esta limitación no se impone ciega y homogéneamente como en el capitalismo, sino que procura la felicidad.

La inserción de la justicia en el mundo no puede venir de algo ajeno al mismo, llámese Dios, divinidad o destino, pues, como hemos visto, no sólo es fácil suponer ello, sino que no son superiores en términos explicativos a otros supuestos que también hablan del mal y el sufrimiento en el mundo; por tanto, *en primera instancia*, partiendo del hecho de que los hombres se encuentran abandonados unos frente a otros en el mundo, lo justo es algo sujeto a la voluntad humana, no se piensa en transmundos, y posee un carácter predominantemente práctico. Los hombres con sus fuerzas, cansancio y lucha, son los agentes capaces de producir un mundo mejor. Desde la antigüedad el sufrimiento fue explicado por algunas religiones²⁰ en función de lo divino: existen reglas cuya transgresión provoca la ira divina, en unos casos, la consecuencia de ello es el empeoramiento de la suerte del transgresor, en otros, el grupo al que pertenece ejerce sobre él un castigo para no hacerse portador de su mal.²¹ El pensamiento científico-social es necesario para la justicia,

²⁰ En Edipo, el castigo divino es otorgado a partir de la fuerzas del destino; en el judaísmo, el diluvio es mandado por Dios para exterminar la maldad de los hombres; en el cristianismo, Dios da una serie de preceptos para ganarse el cielo y dejar de sufrir en la tierra.

²¹ Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, pp. 31 y ss.

pues permite ver en las antiguas creencias religiosas un determinismo, incompatible con todo afán de explicación de la sociedad.

Para Horkheimer, la religión no posee solamente el determinismo y la prohibición, ésta resguarda el «anhelo de justicia»²² que mora en los hombres: una motivación para la praxis real de los individuos en lucha contra el sistema de poder. En la religión mora el anhelo de justicia absoluta, pero en esta fase ello no puede ser una solución. Las notas de diario, escritas ocasionalmente entre 1926 y 1931, detentan un cúmulo de preguntas importantes para entender una característica básica de la justicia:

¿La justicia, para quién? ¿quién debe merecer su destino? ¿los hombres? Pero ¿no pertenece a todo hombre su interioridad y su exterioridad, su nariz, su cabeza, su capacidad, su celo, el vacío o la riqueza de su espíritu? No hay duda de que la pobreza, la enfermedad, la muerte temprana, no son mayor castigo que un rostro espantoso, un mal carácter o la impotencia del espíritu -y por tanto, tendrían que ser equiparados por la justicia-. Por consiguiente, ¿cuál es el yo, pues precisamente la «personalidad» pertenece a él, que necesita ayuda? [...] El cambio social tiene que cambiar también a la «naturaleza». Pero lo que, según todo esto, es cada vez más problemático son los sujetos a los cuales debe servir la justicia. Estos aparecen casi exclusivamente como totalmente abstractos, como yo es «puros», completamente desprovistos de propiedades reales. [...] En la realidad, bajo el título de justicia, son exigidos cambios totalmente determinados, que se pueden señalar, mientras la justicia absoluta es inimaginable, como lo es la verdad absoluta.²³

Estas preguntas provienen de una nota titulada «Justicia absoluta», ¿cómo es posible pensar en castigos divinos a partir de una conducta transgresora de leyes cuando es posible que las circunstancias contingentes lleven al hombre a realizar un mal comportamiento? Las causas del sufrimiento son económico-sociales y naturales, cuando la sociedad promueve ciertos tipos de prácticas que no pueden ser satisfechas en su totalidad, o incluso cuando se basa totalmente en ellas, el sufrimiento se hace manifiesto e ineludible para algunos seres humanos; algo similar pasa con la naturaleza: la deformidad y las deficiencias corporales

²² Max Horkheimer, *Anhelo de justicia*, p. 35.

²³ Max Horkheimer, *Ocaso*, p. 45.

pueden ser los motivos de las frustraciones de los anhelos que puedan surgir durante la vida.

Pero en el binomio mencionado, la sociedad posee mayor responsabilidad en términos de justicia, en ella surgen las posibilidades de enfrentarse al hambre, la enfermedad y la muerte durante la niñez, de cancelar una proyección fantástica condenadora de la apariencia de nuestros semejantes,²⁴ de permitir una mejora del carácter en términos interpersonales y potenciar la fuerza del pensamiento individual.

La sociedad se vuelve opresora mediante prácticas de exclusión y marginación: encarecimiento del alimento, las medicinas y falta de servicios médicos para la población, alteración de la fantasía mediante imágenes de belleza cada vez más desacordes con la mayoría, situaciones de acrecentamiento de la tensión (stress) y falta de cuidado en la formación individual. Por ello Horkheimer rechaza la idea de una justicia absoluta pues no es posible imaginarse a quiénes se dirige, es necesario ver a los hombres en las circunstancias mencionadas para descubrir quién es el destinatario del acto justo.

En esta etapa, la justicia se presenta como algo relativo, pero no en un sentido relativista o escéptico (abandono de la misma), sino como la relación con alguien concreto, con otro semejante. Esta relatividad le permite a cualquier ser humano pensar a sus prójimos como tales: seres cuyo carácter de fin es compartido por todos. Todos los actos buenos se llevan a cabo con los semejantes, no con aquello carente de vida: la justicia es un vínculo entre humanos. ¿Quién debe recibirla? El que sufre. Pero lo justo, precisamente por ser llevado a cabo por seres finitos, no es omnipotente: está subordinado al tiempo, en esta idea se implican otras referentes a la duración perpetua de la injusticia: mientras más tiempo dure

²⁴ Para ver un comentario sobre el conflicto producido a partir de la producción de imágenes en aquello que no posee las características somáticas, producidas por los medios de condicionamiento masivo cfr. Bolívar Echeverría, <https://www.youtube.com/watch?v=kCqB4GxUAsE>, min 7, seg 0, visitado el 28 de enero 2014.

el sufrimiento, será mínimo el efecto reparador de la justicia; la segunda idea es la prisa por solucionar el daño infligido, de no hacerlo se completará su efecto paralizador, dejando la vida truncada o, en el peor de los casos, se cumplirá de forma absoluta en la muerte. Por eso en los escritos de la década de 1930, Horkheimer tiene la preocupación de encontrar una capacidad humana, detonante veloz de acciones justas. Debemos ver las reflexiones que Horkheimer tenía sobre el sufrimiento.

I.II Justicia y sufrimiento

En la obra de Horkheimer es mayor el número de reflexiones sobre el sufrimiento que sobre su posible solución; de esto se deduce lo siguiente: el pensamiento de Horkheimer sólo era cambiante en ciertos aspectos, como lo veremos a lo largo de este trabajo. Su preocupación constante por los males que aquejan al cuerpo y el alma está determinada por dos motivos fundamentales: la influencia de las reflexiones de Schopenhauer²⁵ acerca del dolor y el esfuerzo teórico a favor de concebir un posible remedio. Esto no debe inducir a pensar que Horkheimer proponga continuamente soluciones, sus propuestas para enfrentar el acoso político, las heridas en las luchas, las enfermedades, el hambre, etc., tienen un número muy reducido en su obra.²⁶ A partir de lo anterior surgen las preguntas: ¿Cuál es el tipo de sufrimiento que debe ser erradicado? ¿Cuáles son sus características? La batalla teórica de Horkheimer a favor de quien sufre, en la década de 1930, tenía como estrategia principal la justicia, pero no como un simple plan o medio para conseguir el alivio. El hombre puede

²⁵ Para ver la influencia de Schopenhauer en Horkheimer cfr. Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, p. 88 y ss; Juan José Sánchez, introducción, *Anhelo de justicia*, p. 16 y ss; Zvi Rosen, *Max Horkheimer*, p. 160 y ss.

²⁶ Cfr. Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, pp. 91, 99, 192.

sufrir por múltiples razones, la propia justicia puede ser un motivo de dolor y pérdida de la vida.²⁷

¿Sufrir por la justicia tiene sentido? Si el concepto que expresa un acto justo se opone a los padecimientos del cuerpo y el alma, entonces tiene sentido. Éste está dado en virtud de minimizar el dolor. Aunque la situación a primera vista parece paradójica no lo es: padecer por la justicia tiene la finalidad de remediar, prevenir y acortar la duración del sufrimiento absurdo. El dolor que posee el carácter de ser *sinnlosse* (sin-sentido, irracional, estúpidamente existente, absurdo, reforzador de un agente sádico), posee la característica principal para rechazarlo e interrumpirlo. Ernst Bloch cuenta entre su correspondencia con una carta en la que Horkheimer muestra abiertamente la oposición de la Teoría crítica, en la misiva se dice: «sufrimiento y miseria en la historia, falta de sentido en el mundo, injusticia y represión».²⁸

La Teoría crítica combate conscientemente el sufrimiento del mismo modo que lo hizo Nietzsche: «*Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens*».²⁹ El levantarse enérgicamente contra el dolor, con todas las consecuencias que ello puede traer, sólo puede ser justo cuando el sufrir es innecesario,

²⁷ Cfr. Platón, *República*, 361e y ss.

²⁸ Rolf Wiggershaus, *La escuela de Frankfurt*, p. 174.

²⁹ Friederich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 7: «Lo que propiamente subleva contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí sino el sin-sentido del sufrimiento.» Edgardo Albizu y Carlos Luis traducen acertadamente aquí: su carácter [del sufrimiento] absurdo. Asimismo Sánchez Pascual traduce: «Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo [...]» (*Genealogía de la moral*, Alianza, p. 99) El absurdo es el sinsentido y viceversa, nosotros hemos usado la contracción «sin-sentido» para mantener la literalidad de la expresión del sustantivo «Sinnlose», pero allí donde se lee dicha palabra, se debe entender lo “absurdo”, tal como lo hacen los traductores mencionados. Como podemos ver en esta cita, Nietzsche considera el sufrimiento como un sin sentido. El genitivo «des» expresa una pertenencia esencial que en dicho texto no está acotada por sí mismo sino por el contexto. Puede entenderse que el contenido (Inhalt) de todo sufrimiento es el sin sentido: el sufrimiento no es más que un sin-sentido, un absurdo. La escritura de Nietzsche es perfectamente ambigua en muchos casos. Esta ambigüedad permite una lectura como la de Albizu, Luis y Sánchez Pascual: el sufrimiento no es puro absurdo, sino que el absurdo puede estar en, reducirse a, seguir o no a todo sufrimiento, Horkheimer lo entendía en esta última forma: cfr. Max Horkheimer, *Autorität und Familie*, en *Kritische Theorie I*, pp. 293-294.

dispensable, prescindible, falta de importancia. Padecer dolor es algo inevitable en la vida humana, las interacciones que le suscitan sufrimiento pueden ser múltiples, desde un dolor del alma hasta uno propio del cuerpo, la falta, la carencia de medios materiales y espirituales para llevar a cabo la vida cotidiana, producen dolor.

El actual sistema económico viene produciéndose y reproduciéndose desde hace varios siglos, incluso antes de que Horkheimer naciera, generando todo tipo de carencias; el capitalismo produce todo tipo de males: situaciones de dolor para el cuerpo y el alma. La existencia de los medios técnicos para satisfacer las necesidades humanas no permite pensar la posibilidad de la escasez de bienes materiales, pero la pobreza, el hambre, la miseria realmente existentes, vistas todo los días, están producidas artificialmente, a propósito, por decisiones políticas.³⁰ Lejos de constatar esto en cada época, pues dicha tarea nos alejaría demasiado de nuestro tema, o de tratar de encontrar los contraejemplos históricos que sirvan como lo que más tarde nuestro autor llamará «momentos de verdad» (situaciones históricas en las que los afanes de emancipación se cumplen), la importancia de la tesis de la devastación deliberada y generación de empobrecimiento voluntarios del capitalismo, consiste en hacer patente su imposibilidad para ser el mejor sistema económico. Las razones por las que ello es indefendible, son enunciadas por Horkheimer: «Auch soweit die bisherigen Formen menschlichen Zusammenlebens jeweils die Existenz der Gesamtheit und den kulturellen Fortschritt bedingten, hatten unzählige Individuen je nach ihrer Stellung in diesem Ganzen dessen Entfaltung mit einem für sie selbst sinnlosen Elend und dem Tod zu bezahlen.»³¹ El desarrollo económico de algunos hombres, dado en

³⁰ Bolívar Echeverría, *Modernidad y capitalismo*, p. 6 y ss.

³¹ Max Horkheimer, *Autorität und Familie*, en *Kritische Theorie I*, pp. 285-286.: «Si bien todas las formas de convivencia humana habidas hasta hoy fueron la condición de existencia de la totalidad y del progreso cultural, innumerables individuos, según su posición en este todo, debieron pagar tal desarrollo con una

el capitalismo, sólo puede lograrse bajo la condición de impedir el mismo desarrollo para otros, este impedimento va desde la elevación de los precios de las mercancías hasta la muerte de quien trabaja para mantener su vida, en medio de ambas situaciones puede marcarse una escala de dolor.

El hecho de hacer patente que el capitalismo produce voluntaria, deliberada y artificialmente la miseria, posee otra implicación: la pobreza y todas las formas bajo las que se presenta y los efectos que a su vez ésta produce, no son más que simples consecuencias inmanentes surgidas, sin responsabilidad alguna más que la del propio sistema como totalidad social, a partir del saqueo y despojo sistemático de la vida y los sueldos de los obreros: sin mantener en la pobreza y sumisión a un grupo social, el otro no podrá medrar de dicha situación: hay una correlación entre riqueza y pobreza.

El sistema económico y social sumergido en dicha situación, trajo varias consecuencias, una de ellas, en el terreno intelectual fue el deseo que poseían algunos teóricos marxistas de acelerar el capitalismo durante la década de 1930, basado en la ley de correspondencia marxista tomada del prólogo a la *Crítica de la economía política*:

[...] en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad relaciones de producción que corresponden a una fase determinada del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.³²

Estas líneas que salieron de la pluma del propio Marx, pueden producir en el lector la impresión de la afirmación de un determinismo: la voluntad humana no actúa ni determina la forma propia de la vida social, de aquí se sigue que los hombres no son más de lo que las

miseria carente para ellos de sentido, y hasta con la muerte.» (trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, *Teoría Crítica*, amorrotu, p. 84)

³² Karl Marx, prólogo a la *Crítica de la economía política*, p. 2

condiciones materiales les permiten ser y sólo son incapaces de realizar algo diferente de lo que las propias condiciones materiales les permiten ser. ¿Cuál es el referente empírico de esta ley? La economía, al ser un modo de relación de los hombres, no posee un referente empírico, la interacción humana suscitada en el intercambio de mercancías y la generación de la riqueza material y monetaria puede ser considerada como la actividad económica. En ese proceso la vida humana es indispensable, pues de ella dependen tanto la formación del propio proceso como lo que se produce a partir de él.

Los hombres y sus acciones son, en última instancia, los agentes y los que padecen una serie de circunstancias que ellos mismos no alcanzan a comprender. La interacción económica se basa en el dictado de generar riqueza, pero ésta no puede ser tal si el hombre no se enajena, es decir, si no se identifica con lo que produce y en ese proceso de enajenación no sufre. Al partir de la perspectiva del que sufre en relación con la producción de riqueza económica, Horkheimer muestra el sufrimiento como una injusticia:

Claro está que la comparación de la sociedad con un organismo, sano o enfermo, es peligrosa. No permite ver con claridad lo que quiere decir que la felicidad y la vida de amplias capas sociales está, en gran medida, vinculada, nada menos que «orgánicamente», a la prosperidad del «todo». [Dicha comparación] pasa por alto que la «minucia» de esos puntos aislados son hombres vivientes, que existen con su propio destino y que no poseen más que una vida, [...] eran hombres que sufrían y a quienes la sociedad obligaba a llevar una existencia inhumana; sus obras encierran la seguridad de que sólo la subversión de los fundamentos —y no las mejoras puramente jurídicas— podría crear unidad en vez de una existencia inhumana y desgarrada, justicia en lugar de injusticia.³³

La conciencia del sufrimiento ayuda a cuestionar la aceleración del capitalismo deseada por algunos marxistas, en efecto: aunque haya una ley que pueda probar que el comunismo llegará y se impondrá frente al capitalismo, ello no lo hace deseable y tampoco dicha ley lo muestra como algo a lo que los hombres no deban oponerse. La enunciación del

³³ Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, pp. 94-95.

sufrimiento humano en la historia es una oposición crítica a la ley marxista de correspondencia sostenida dogmáticamente.

«Subversión de los fundamentos». La misión de la teoría para Horkheimer debe tomar los afanes de liberación marxistas subversivos pero, al mismo tiempo, no descuidar el problema del sufrimiento de los hombres concretos. Al descubrir el dolor como algo producido por la formación político-económica, se invierte la comprensión de la vida ya que la posibilidad de aliviar el mal, está en la lucha contra el sistema productor de dolor: el capitalismo. Según Horkheimer, el derecho no es suficiente para proporcionar la mejora de la situación, para ello es mejor recurrir a un tipo de praxis característica de los grupos en lucha contra el sistema. En este escrito no aparece *desarrollado* el contenido de la justicia pero sí lo aparecerá posteriormente, sólo podemos extraer de él algunas ideas para continuar buscando en la obra del propio Horkheimer.

En el escrito citado, después de discutir a Maquiavelo y Hobbes, Horkheimer comenta a Moro y Campanella, pasando posteriormente al enfrentamiento de los cuatro autores: dos en un lado y dos en otro, en el punto de discusión de la sociedad como un organismo, Horkheimer piensa que Hobbes y Maquiavelo argumentan de una forma dogmática, pues no toman en cuenta una posibilidad representada por Moro y Campanella: si la sociedad es como un cuerpo, es mejor atender y tratar de aliviar la situación, antes de proceder a la amputación. La utopía es apuntada desde el horizonte del presente, Horkheimer sabe que nunca llegará, pero su importancia radica en la donación de una dirección inalcanzable, el caminar en ese rumbo es la metáfora del trabajar a favor de la reducción del dolor: probablemente no se le erradique totalmente pero será posible minimizarlo. Para

Horkheimer la falsedad de Hobbes y Maquiavelo consiste en la hipostatización³⁴ (en sentido marxista) de la tesis que afirma: el hombre es malo por naturaleza,³⁵ dado que la naturaleza es algo que siempre se renueva, la maldad en la sociedad se renovará siempre y extirparla sólo puede tener como resultado una nivelación; según este pensamiento, querer extirpar toda maldad de la sociedad es como acabar con las cabezas de la Hidra: algo completamente inútil.

Moro y Campanella son, para Horkheimer, mejores en este sentido: pueden describir mediante la imaginación una sociedad alternativa al sistema de dominio propio de su época (finales del feudalismo y pleno renacimiento respectivamente). Esta superioridad es puramente cuantitativa: para unos es posible lo que para otros no, sin embargo, en los utopistas no se ha cerrado la posibilidad para generar un orden político que disminuya sufrimiento.

Esto es congruente con algunas implicaciones de la *Dialéctica de la Ilustración*, acerca de que el progreso del conocimiento ha terminado trayendo como consecuencia un nuevo tipo de barbarie.³⁶ Retomando el eje conductor del apartado aparece una pregunta importante: ¿Cuál es el papel de la teoría en estos términos? Horkheimer asigna una función específica a la teoría: enunciar el mal existente.³⁷ Éste mal consiste en la pauperización de la vida

³⁴ Cfr. Max Horkheimer, *Kritische Theorie I*, p. 62. Aquí Horkheimer critica también la hipostatización «hypostasiert»: el Misterio como sentido de la vida.

³⁵ Cfr. Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, p. 15 y ss. Aunque Horkheimer les atribuye explícitamente la idea de la maldad natural a Hobbes y Maquiavelo, cabe decir que ni el inglés y el florentino usan esas expresiones. Para Hobbes, el estado de guerra natural en el que «cada hombre es enemigo de los demás», tiene su «causa» en tres deseos que poseen todos los hombres: «competencia», «desconfianza» y «gloria». (Leviatán, pp. 102, 103.) Asimismo Maquiavelo al tratar la pregunta ¿para el príncipe es mejor ser odiado o temido? Da una observación sobre los motivos de odio imperdonable entre los propios hombres: «los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio.» (*El príncipe*, XVII, p. 85) Aunque no digan abiertamente que el hombre es malo por naturaleza, su visión antropológica es completamente desfavorable a los propios hombres.

³⁶ Cfr. Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Prologo de 1944 y 1947, pp. 51 y ss.

³⁷ Max Horkheimer, *La función social de la filosofía*, en *Teoría crítica*, p. 279.

teniendo los medios técnicos para mejorarla. Aunque a primera vista, parezca que Horkheimer pugna teóricamente sólo por la distribución suficiente de ingresos y medios materiales, cabe destacar que tal apreciación, aún en los escritos de la década de 1930, es incorrecta, pues el mal no se reduce a la pobreza, a este respecto es necesario mencionar algo en lo que se basa nuestro autor: «Más allá de estímulos tan poderosos como los accidentes o el deseo sexual, nada como la miseria actúa de manera tan impersonal y tan indiferente a las otras cualidades de su objeto y actúa, al mismo tiempo, con un apremio tan inmediato y efectivo.»³⁸ Esta cita de Simmel constituye uno de los supuestos de Horkheimer, por ello en los textos de esta década, nuestro autor habla de la justicia como de algo a lo que se debe tender urgentemente para enfrentar las desigualdades económicas, pues la pobreza es sólo el primer aspecto, heraldo de un aparato totalitario de dominio que se extenderá en toda Alemania, causando estragos de dimensiones históricas: el nacional-socialismo.

El establecimiento de la justicia en la sociedad implica la disminución de los sufrimientos. El sufrimiento, el dolor, es gradual, pero puede llegar al punto de convertirse en algo aniquilador y negador, no de su contrario evidente: el placer, sino de la vida misma. A menudo, ya sea como consuelo de unos a otros, ya sea como simple aceptación de la fatalidad, los hombres encuentran un alivio para el dolor en la muerte en la medida en que acaba completamente con él, este punto de vista es insatisfactorio a todas luces: para acabar con el dolor también hay que acabar con aquello en lo que se suscita el dolor y su contrario, el placer: la vida. Existen situaciones en las que la muerte es la única posibilidad del cese del dolor, pero para el caso de cada grupo de hombres que pasaron toda su vida oscilando entre el dolor y la tensión del trabajo, hubo muy pocos, o casi nulos, momentos placenteros;

³⁸ Georg Simmel, *El pobre*, p.51.

en estos hombres la razón echa de menos tanto el placer como la paz de una vida tranquila. El hecho de que la muerte venga a terminar con una vida de tanto sufrimiento y esfuerzo es la condición necesaria para preguntarse si lo obtenido por la vida de aquellos hombres tiene algún valor justo. Al descubrir que se puede prescindir de lo logrado con tanto dolor, esfuerzo y vida, la muerte se presenta como una injusticia, pues no era necesario pasar por todo aquello para lograr el bien de consumo, cultural o cualquier otro en cuestión.

¿Cuál es la situación histórica en la que se manifiesta la muerte como máxima injusticia?

La vida de las generaciones pasadas, como puro dolor, corresponde a dicha situación. También pueden considerarse las muertes no colectivas como injustas, pero cuando se habla de las generaciones pasadas, se habla de grupos de personas concretas que vivieron toda su vida sin encontrar alivio alguno para su dolor, sólo la propia muerte pudo otorgárselo. En *Materialismus und Metaphysik* (Materialismo y metafísica) aparece la consumación del dolor absurdo como la máxima injusticia: la muerte, dice Horkheimer: «*Das vergangene Unrecht ist nicht wiedergutzumachen. Die Leiden der verflossenen Geschlechter finden keinen Ausgleich.*»³⁹ Una vez consumado el sufrimiento absurdo, completado perfectamente en la muerte del doliente, entonces el sin-sentido se realiza tan cabalmente que ha desaparecido la posibilidad de revertir el mal, de retribuir a quienes, sin saber por qué, posiblemente, sufrieron toda su vida. En la década de 1930 Horkheimer recurre a la justicia con la finalidad de evitar una catástrofe.

La praxis de justicia, el acto espontáneo e informado por consideraciones de evitabilidad de dolor absurdo, es, como veremos más adelante, una posibilidad de liberación y de que, al

³⁹ Max Horkheimer, *Kritische Theorie I*, p. 47.: «La injusticia pasada es irreparable. El sufrimiento de las generaciones pasadas no encuentra compensación.»

menos las generaciones presentes, no corran el mismo destino de las pasadas. Por ahora es conveniente dar un paso más en nuestra reconstrucción.

I.III Anhelos de felicidad y formación solidaria

En esta fase temprana del pensamiento de Horkheimer, la relación entre la felicidad y la justicia es ambigua. A veces el anhelo de felicidad es el motor de los actos de resistencia,⁴⁰ a veces lo es la justicia.⁴¹ Por eso nos vemos en la necesidad de aclarar dicha relación antes de mostrar en qué consiste la justicia. Es necesario aclarar que la felicidad, en cualquier forma presentada en los artículos de la década de 1930, no es un equivalente semántico de la justicia pero tampoco es algo aislado de ésta.

La justicia en la sociedad pretende establecer una vida sin sufrimiento absurdo. A pesar de ello la justicia no es un medio para llegar a la felicidad. En esto estriba el carácter problemático de la relación entre ambos conceptos.

Para los hombres que buscan la felicidad «supone un fallo el no imaginar un orden mejor y el no reconocer las condiciones de su existencia».⁴² Recurrir a la imaginación no sólo será la base de varios fragmentos de la *Dialéctica de la Ilustración*,⁴³ sino que, en el artículo citado, publicado en 1930, permitirá querer un mundo diferente al existente.

Así pues el problema de la felicidad necesita ser acotado, de no hacerlo se la podría confundir con algo puramente mental, indiferente ante la lucha por el mejoramiento de las condiciones materiales para ser realizada. Horkheimer sostiene en *Materialismus und Metaphysik* (Materialismo y metafísica) que la obtención de la felicidad no puede

⁴⁰ Cfr. Max Horkheimer, *Teoría crítica*, pp. 54, 59, 64, 83, 114, 116, 124, 131, 134, 148, 158-160, 161, 166, 171, 172, 205, 208-212, 214-215, 220, 222, 244, 253, 261, 284.

⁴¹ Ibid. pp. 11, 64, 100, 116, 118-119, 121, 125, 130-131, 139, 140, 146, 165-168, 170, 173-175, 179, 180, 188-189, 193-194, 205, 207, 210, 221, 245, 252, 269, 270-271, 278, 285, 288. Como podemos ver son mayores las ideas a favor de la justicia y su formación solidaria.

⁴² Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, pp. 92-93.

⁴³ Cfr. Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 53, 59, 67, 125, 158, 171, 236, 241.

realizarse a través del idealismo, debido a su distinción entre placer y felicidad: «Der Materialismus lehnt es [Unterschied] jedoch ab, deswegen einen Unterschied zwischen Glück und Lust zu machen, weil die Befriedigung der Lust, im Gegensatz zu »höheren« Motivieren, der Begründung, Entschuldigung oder Rechtfertigung bedürfte.»⁴⁴

Al idealismo le es inherente un afán de establecer distinciones muy sutiles entre conceptos, además pretende formar sistemas, cuya obligación de coherencia lógica, lo alejan de la realidad. Para Horkheimer la posición materialista permite sostener que el placer y la felicidad son idénticos. Sobre este caso el comentario de Wiggershaus es muy pertinente:

Las diferentes perspectivas características de Horkheimer –el supuesto de un derecho a la felicidad, que no requería fundamentación alguna, de los seres humanos necesitados de solidaridad, en su finitud y en vista de un mundo sin más allá; la acentuación de índice histórico-social de la estructura pulsional y el conocimiento de los seres humanos; la convicción de que el derecho a la felicidad de los seres humanos, en vista de un dominio altamente desarrollado de la naturaleza, tenía como objetivo la reunión del interés especial y general sobre la base de una economía planificada- todas estas perspectivas se integraron ahora en la concepción de una teoría de la sociedad consciente de sus fundamentos filosóficos, en la cual –en palabras de Horkheimer- la humanidad adquiriría voz u consciencia.⁴⁵

La identidad de placer y felicidad forma una constelación con los conceptos mencionados por Wiggershaus: derecho, solidaridad y estructura pulsional, pero hay otra serie de categorías, características de Horkheimer, que también son relevantes: la *Gerechtigkeit* (justicia), la *Vernunft* (Razón), el *Sinn* (sentido) y en menor medida la *Freiheit* (libertad). Wiggershaus no es culpable de la parcialidad de su comentario. Por una parte, para Horkheimer la felicidad puede entenderse como la posibilidad de llevar a cabo una vida pacífica y armónica, libre de sufrimientos absurdos y cuyos sufrimientos con sentido no son aplastantes; por otra parte, nuestro autor no distinguía, como decíamos arriba, con claridad

⁴⁴ Max Horkheimer, *Kritische Theorie I*, p. 65: «El materialismo rechaza sin embargo aquella [distinción], por lo tanto para hacer una distinción entre felicidad y placer, la satisfacción del placer requeriría, al contrario de los motivos »más altos«, de la argumentación, de una apología o una compensación.»

⁴⁵ Rolf Wiggershaus, *La escuela de Frankfurt*, p. 175.

la relación establecida entre todos los conceptos mencionados. Las razones por las que no elaboró tal distinción fueron sus presupuestos marxistas anti-idealistas, pero hay otras dos razones fundamentales por las que su obra es tan ambigua en ese sentido. La primera es que Horkheimer no abordó sistemáticamente en un tratado el problema de la naturaleza humana en términos de bondad o maldad: nunca consideró abiertamente tal naturaleza como mala,⁴⁶ más bien le interesaba mostrar el significado histórico-político de un problema social, tratado por tesis contrapuestas en distintos autores, no pretendía argumentar una solución en términos metafísicos;⁴⁷ y la segunda razón nos la proporciona el siguiente pasaje:

Freiheit heißt, eine Idee auch gegen natürliche und gesellschaftliche Mächte durchsetzen, zu ihr stehen, sie im Bewußtsein behalten, so daß sie theoretische und praktische Verhaltensweise beherrscht und noch in den gleichgültigen Gedanken und Handlungen als Nuance zu spüren ist; Gerechtigkeit fordert, unter allen Begriffen und Situationen den Maßstab nicht zu wechseln und die Wirklichkeit so einzurichten, daß keiner ohne sinnvollen Grund zu Leiden hat; denn vor der Vernunft bedarf nicht das Glück, sondern nur das Elend eines Grundes.⁴⁸

Este texto presenta las categorías ausentes en la cita de Wiggershaus, descritas mediante una serie de praxis articuladas contra el sufrimiento. La libertad (*Freiheit*) y la justicia (*Gerechtigkeit*) son actividades de resistencia. La primera consiste en hacer frente a las circunstancias existentes, no permitir que el mundo la cancele, hacer que las formas más inconscientes de conducta manifiesten un atisbo de ella, modificar la conducta en virtud de ella; la segunda exige (*fordert*) que la medida del intercambio entre personas conserve equivalencia (un buen trabajo = un buen sueldo), dicho verbo en alemán hace referencia a

⁴⁶ Cfr. Ibid. pp. 628-629.

⁴⁷ Cfr. Max Horkheimer, *Egoismus und Freiheit Bewegung*, apartado I, en *Kritische Theorie II*, p. 13 y ss.

⁴⁸ Max Horkheimer, *Kritische Theorie I*, p. 215.: «Libertad significa hacer prevalecer una idea incluso contra los poderes naturales y sociales, apoyarla, mantenerla en la conciencia de modo tal que domine las formas teóricas y prácticas de la conducta y hasta se haga sentir como matiz en las ideas y acciones indiferentes; la justicia reclama que, cualesquiera que sean los conceptos y situaciones, no se cambie el patrón de medida, y se organice la realidad de modo tal que nadie tenga que sufrir sin un fundamento provisto de sentido, pues ante la razón no es la felicidad sino la miseria lo que necesita un fundamento.» (trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, *Teoría Crítica*, p. 64)

un hecho muy importante: pedir algo en virtud de una ley, esto puede llevar a pensar que la razón (*Vernunft*) posee una regla justificadora del acceso a la felicidad (*Glück*), pero no es así, el deseo de ésta es incondicionado, la miseria (*Elend*) sí necesita una justificación para su existencia, sobre todo cuando la producción de bienes materiales excede la de otras épocas.

La felicidad no es el premio ni la consecuencia de la justicia, en estas primeras etapas la felicidad se forma en la interacción social armónica, tampoco se basa en una exigencia legal, al modo como lo hace el preámbulo de *La Declaración unánime de los trece Estados Unidos de América*, y mucho menos parte del Artículo IV de *La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, dónde explícitamente se dice «El ejercicio de los derechos naturales de cada hombre, no tiene otros límites que los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el disfrute de los mismos derechos»⁴⁹, pues «disfrute de derechos» no es idéntico a felicidad en la vida de la comunidad social.

Al no existir una ley que pida el cumplimiento de la felicidad humana, la justicia no puede relacionarse directamente con ella, sino mediante la razón. El vínculo directo lo tiene con el sufrimiento. La razón plantea una serie de preguntas para saber si el dolor es inevitable, igualmente critica la prolongación del mismo. La justicia posee un carácter negativo, ya que va en contra del dolor absurdo. La alianza humana contra el sufrimiento es diferente de la búsqueda de la felicidad.

Así pues en *Geschichte und Psychologie* (Historia y psicología) podemos ver como la felicidad es determinante para la solidaridad: «Die Menschen vermögen zum Beispiel in

⁴⁹https://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_de_los_Derechos_del_Hombre_y_del_Ciudadano#Contenido

der Solidarität mit Gleichgesinnten ein *Glück* zu erleben, das sie Leiden und Tod in Kauf nehmen läßt. Kriege und Revolutionen bieten das sichtbarste Beispiel dafür.»⁵⁰

En la cita anterior podemos ver que, para Horkheimer, el acto solidario, alejado de la traición e infidelidad a los compañeros, provoca felicidad en el grupo de hombres combativos frente a la adversidad. El riesgo de perder la vida es afrontado felizmente. Todos los sufrimientos se viven de forma distinta, esta pluralidad está en función de una añadidura teórica: no es lo mismo vivir una revolución, o una guerra, con el sufrimiento provocado por una herida, cuando se sabe que los compañeros son de fiar que cuando se sospecha constantemente de ellos: la idea de la traición presenta de múltiples formas el fracaso o el éxito conseguidos mediante una lucha política. En un grupo de combatientes revolucionarios la muerte de un buen camarada siempre provocará tristeza, pero esta situación puede soportarse mejor cuando se cuenta con la esperanza de vencer mediante la lucha; una situación muy diferente es la muerte en un grupo de traidores.

El componente anímico (la disposición psicológica que no es más que el sentirse presto a ayudar a los compañeros) que logra la cohesión del grupo solidario es la primera instancia clave para dar el paso a la solidaridad. Ahora se ve claramente que la felicidad guarda una relación con ésta, en el sentido de la inmersión psicológica de los hombres en la lucha, entendida dicha inmersión como un saber del ser humano abandonado a las circunstancias del mundo y a sí mismo y como una consciencia de la posible pérdida de la vida en cualquier momento.

⁵⁰ Max Horkheimer, *Geschichte und Psychologie*, en *Kritische Theorie I*, p. 24: «los hombres son capaces de experimentar, en la solidaridad con quienes sienten de la misma manera, una *felicidad* que permite soportar los sufrimientos y la muerte. Las guerras y revoluciones ofrecen el ejemplo más claro de esto.» (énfasis añadidos)

Para Horkheimer el «*Sehnsucht nach Glück und der Schrecken des Todes*»⁵¹ (anhelo de felicidad y horror ante la muerte) producen una organización solidaria de los hombres,⁵² esto es un contrargumento a toda teoría filosófica que sostenga el egoísmo como el motor de los actos humanos. A este respecto conviene decir que es imposible identificar, hacer consistir las expresiones de Horkheimer sobre la felicidad y la solidaridad con el principio del egoísmo de Hobbes:

[...] recordemos que la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo), de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas. Para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior.⁵³

Hay una contradicción patente entre el texto hobbesiano y no sólo lo expuesto hasta este punto sino toda la obra de Horkheimer, abajo veremos qué entendía por egoísmo, por lo pronto, apresurémonos a comprender que eso que Hobbes llama «serenidad de mente satisfecha» es precisamente lo que Horkheimer entiende por felicidad y posee dos momentos: el primero corresponde al estado de relativa paz y armonía en el que se desarrollan las vidas de los hombres *sin coerción de un poder soberano*; el segundo viene en el momento en el que los hombres se resisten mediante las revoluciones y la solidaridad a las situaciones de inequidad económica, abuso, explotación y sufrimiento absurdo.

El «*Schrecken des Todes*» tampoco se identifica con «el horror a la muerte» hobbesiano: «El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo, y por

⁵¹ Max Horkheimer, *Kritische Theorie I*, p. 204: «Anhelo de felicidad y terror a la muerte.»

⁵² Ibid: pp. 64-65.

⁵³ Thomas Hobbes, *Leviatán*, p. 79.

idéntica razón.»⁵⁴ Nuevamente, los revolucionarios de los que habla Horkheimer no poseen un «poder común» que no emane y no consista más que en ellos mismos. En efecto, para Hobbes dicho poder «lleva consigo un deseo de [...] protección de algún otro poder distinto del propio.»⁵⁵ A partir de él se forma el Estado bajo la múltiple autorización y transferencia de poder y derecho otorgados por cada hombre a un «*hombre o asamblea de hombres*» cuya «la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO»⁵⁶. Está de más decir que los hombres de Horkheimer no forman Estados ni hacen tales transferencias de poder y voluntad.

Sin embargo, la búsqueda de la felicidad puede convertirse en egoísmo, algo opuesto precisamente a la solidaridad. De este modo, la felicidad es entendida como algo subordinado al proceso social, pero hay una cuestión fundamental en dicha situación ¿en qué consiste específicamente la nueva comprensión de la felicidad? La respuesta a dicha pregunta la encontramos en *Egoismus und Freiheit Bewegung* (Egoísmo y movimiento liberador):

Die Fähigkeit zu unmittelbarer Lust ist vielmehr durch die idealistische Predigt der Veredelung und Selbstverleugnung geschwächt, vergrößert, in vielen Fällen ganz verloren. Ausbleiben von Schicksalsschlägen und von Gewissenskonflikten, das heißt die relative Freiheit von äußern und inneren Schmerzen und Ängsten, ein neutraler, oft recht trüber Zustand, in dem Seelen zwischen äußerter Betriebsamkeit und Stumpfsinn hin- und herzuschwanken pflegt, wird mit Glück verwechselt.⁵⁷

⁵⁴ Ibid., p. 80.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibid., p. 141.

⁵⁷ Max Horkheimer, *Egoismus und Freiheit Bewegung*, en *Kritische Theorie II*, p.13: «La capacidad para el goce inmediato, debido a la prédica idealista del ennoblecimiento y la abnegación, más bien se ha debilitado, embotado, perdido totalmente en muchos casos. Se confunde la felicidad con un sustraerse a los golpes del destino y a los conflictos de conciencia, es decir, el estar relativamente libre de dolores internos y externos y de angustias, un estado neutral, a menudo muy sombrío, en que el ánimo vacila entre la extrema actividad y el aburrimiento.»

Por vía negativa podemos inferir que la felicidad afronta el dolor provocado por los reveses de la vida: se puede ser feliz y, al mismo tiempo, tener un conflicto espiritual que no es profundamente devastador.⁵⁸ La felicidad no está enfrentada necesariamente con el sufrimiento, no lo rechaza absurdamente, lo asimila a sí misma *por alguna razón*. Este carácter de la felicidad muestra su consistencia dialéctica. Cabe preguntarnos ¿en una pena muy grande (como aquella mostrada por Pascal en sus *Pensamientos*: la pérdida de un hijo)⁵⁹ puede un hombre ser feliz? Para Horkheimer es justificable interrumpir la felicidad ante las víctimas de la historia.

Las relaciones afectivas de los seres humanos y su desarrollo armónico son indispensables para tener una vida feliz, asimismo no se pretende estar siempre en estado de felicidad, sino de no vivir en la infelicidad; por ejemplo, si nosotros nos sentíamos felices por tener un verdadero amigo (en sentido aristotélico), sería una barbaridad rechazar el sentimiento de tristeza provocado por su muerte. Horkheimer no muestra, ni siquiera sugerencias, en ninguna de las partes de su obra, de tal insensatez: el sobreponerse a toda tristeza queriendo llegar inmediatamente y como sea a la felicidad. Es comprensible que la felicidad no se resista cerradamente ante un sufrimiento con sentido. En el último capítulo veremos cómo el anhelo de ésta (*Sehnsucht nach Glück*) se suspende permanentemente frente a ciertas cosas. Aquí debemos seguir avanzando en la caracterización de la felicidad.

Die Menschen befriedigen ihre wechselnden Bedürfnisse und Wünsche und wehren sich gegen den Tod, nicht weil sie glaubten, dadurch einer absoluten Forderung zu gehorchen, sondern weil die Sehnsucht nach Glück und der Schrecken des Todes andauern. Die Vorstellung einer bergenden Macht außerhalb der Menschheit wird in der Zukunft verschwinden. Indem nicht mehr der Glaube an diesen Trost, sondern des Bewußtsein von

⁵⁸ Cuando Horkheimer escribió esto antes del holocausto, por eso tiene tanta confianza en la posible obtención de felicidad, una vez que la masacre nazi se perpetuó Horkheimer no podrá creer más en tal categoría pues el recuerdo de los muertos en los campos de concentración cancela la aspiración a la felicidad, ya sea en la lucha o a nivel individual, el duelo se convertirá en una forma de vida moral.

⁵⁹ Cfr. Blaise Pascal, *Pensamientos, opúsculos, cartas*, p. 389.

ihrer Verlassenheit die Beziehungen der Menschen vermittelt, werden sie unmittelbar werden.⁶⁰

En este pasaje aparece la famosa palabra *Sehnsucht* (anhelo). Podemos ver como esta palabra se encuentra cerca de otras palabras como *Wünsche* (deseo), *Lust* (placer)⁶¹ y la importante palabra *Glück* (felicidad), éstas aluden a la capacidad sensitiva del hombre. Hay un *Sehnsucht nach Glück* (anhelo de felicidad)⁶² perfectamente distinguible de un sentido de la justicia (*Sinn für Gerechtigkeit*).

El anhelo de felicidad no sólo prescinde, como lo muestra el siguiente pasaje, de la esperanza en algo ultraterreno: «sondern fließen in den *praktischen geselleschaftlichen Kampf* um wirkliche Sicherheit vor Elend und Tod.»⁶³ Los hombres en pugna saben que finalmente las generaciones de oprimidos y opresores, y las generaciones futuras desaparecerán y el mundo quedará como si nada hubiera ocurrido.⁶⁴ «zumal die [materialiste Interessen] seiner eigenen, als abhängig von bestimmten Interessen und Wertsetzungen.»⁶⁵

Así vemos que la posición materialista de Horkheimer es una antítesis (*Gegensatz*) de la antropología filosófica que se fundamenta en el «*Prinzip der Anmerkung*» (principio de observación).⁶⁶ El primero teoriza la necesidad de encontrar algo que motive la unión de los

⁶⁰ Ibid. p, 13.: «Los Hombres satisfacen sus necesidades y deseos cambiantes y se enfrentan contra la muerte, no porque crean obedecer a través de ello un imperativo absoluto sino porque persisten el anhelo de felicidad y los terrores a la muerte. La representación de un poder protector más allá de la humanidad desaparecerá en el futuro. No como fe en este consuelo, sino como la consciencia en su abandono que media las relaciones de los hombres y llegará a ser inmediata.»

⁶¹ Ibid. p. 208.

⁶² Cfr. Ibid p. 210. Allí también se encuentra la misma expresión.

⁶³ Max Horkheimer, *Kritische Theorie I*, p. 205: «Sino que desembocan en la *lucha práctica, social* por la seguridad real frente a la miseria y la muerte.» (énfasis añadidos.)

⁶⁴ Ibid, p. 208.

⁶⁵ Ibidem: «Sobre todo sus propios [intereses materiales] en función de determinados intereses y juicios de valor.»

⁶⁶ En *Observaciones sobre antropología filosófica*, Horkheimer desarrolla una crítica a la teoría de la angustia de Heidegger y la teoría de las esencias de Max Scheller, regidas, según Horkheimer, por el principio de

hombres frente al terror del aniquilamiento, el elemento necesario se encuentra en la conformación de la vida anímica, psicológica, de cada individuo, con las características descritas anteriormente en la contradicción entre Horkheimer y Hobbes.

A partir de dicho artículo la obra de Horkheimer se apoyará en una psicología con pretensiones diferentes a las del marxismo, en este artículo queda abierto este problema: ¿cómo pueden unirse las ideas de liberación social expresadas en el pensamiento de Marx con una psicología caracterizada fundamentalmente por una actitud escéptica ante dicha liberación (Freud)? O dicho de un modo más breve: ¿Cómo puede unirse el marxismo con el psicoanálisis? Es necesario avanzar para ir detallando la solución a dicho problema.⁶⁷

Hasta este punto solamente sabemos que la felicidad es algo social y que no rechaza arbitrariamente el dolor. Sin embargo hay un cambio, Horkheimer da un viraje respecto del contenido de la idea de felicidad: de los grupos que luchan y afrontan felizmente las consecuencias de su batalla, llega a la aspiración de la satisfacción individual. Ahora aparece un nuevo concepto el «egoísmo». Horkheimer elabora en *Egoismus und Freiheit Bewegung* (Egoísmo y movimiento liberador) un análisis de la función histórica de la moral ascética del idealismo, denunciándola por su carácter instrumental, como lo señala Wiggershaus: «La condena del egoísmo es adecuada para contribuir a la protección de los exitosos ante el cuestionamiento de su éxito, el cual se daría si los menos exitosos trataran de emularlos sin ningún obstáculo.»⁶⁸ Con este tipo de moral, los líderes políticos (*Führern*), o como fue traducida la palabra al español “los caudillos”, imponen a las

observación. La crítica de consiste en mostrar que la aceptación de la finitud de la vida humana no debe llevar a la angustia y que la posición moral de los valor no son las únicas motivaciones de los hombres.

⁶⁷ La solución la encontraremos en nuestro apartado titulado: el sentido de la justicia como una capacidad humana.

⁶⁸ Rolf Wiggershaus, *La escuela de Frankfurt*, p. 230.

masas la suspensión de la búsqueda de placeres⁶⁹, ésta no es llevada a cabo por ellos ni por los dueños del capital. Si el resto de los hombres de la sociedad entraran en libre competencia contra ambos grupos, con la finalidad de obtener el placer culpabilizado, no dudarían en aniquilarlos inmediatamente. El que dichas condiciones no se den vuelve sospechoso el estado de represión en que se encuentra el individuo. Pero no deja de haber una dificultad: la defensa de un concepto peyorativo es problemática ¿cómo puede fundamentar el egoísmo la solidaridad? Recurrir a la palabra mencionada es un ataque frontal, no importa si no se lleva a cabo en la práctica, contra el nacional-socialismo. La política de ascetismo impulsada por los nazis juzga moralmente la búsqueda del propio placer, el poder pedía a los hombres la abnegación, el sacrificio, la renuncia al propio provecho, por ello Horkheimer retoma el egoísmo; pero todo esto no es suficiente para sostener éste como una categoría fundamental para nuestro autor,

Während die Solidarität mit den kämpfenden und leidenden Menschen offenbar dazu tendiert, die Person gleichgültig gegen metaphysische Sicherung zu machen, scheint dem leidenschaftlichen Bemühen, einen Sinn der Welt nicht bloß zu suchen, sondern zu behaupten, die Ansicht innezuwohnen, daß ohne Glauben an einen solchen Sinn alle Menschen reine Egoisten würden, die nichts als ihren engsten Vorteil kennten und niederträchtig wären.⁷⁰

En este texto encontramos un tratamiento diferente de la palabra *Egoisten* (egoistas).

Horkheimer criticó la noción de egoísmo de Hobbes mediante el hecho histórico⁷¹ de la

⁶⁹ Cfr. Max Horkheimer, *Egoísmo y movimiento liberador*, p. 164 y ss.

⁷⁰ Max Horkheimer, *Kritische Theorie I*, p. 211: «Mientras la solidaridad con los hombres que sufren y luchan, tiende abiertamente a volver a la persona indiferente contra la seguridad metafísica, aparece el esfuerzo apasionado no sólo de buscar un sentido del mundo, sino de afirmar, de habitar la intención de que, sin fe en un sentido tal, todos los hombres se volverían egoístas puros, que no sabrían sino vilmente de su ventaja inmediata.»

⁷¹ Max Horkheimer, *Teoría crítica*, p. 9.: «En la primera mitad de este siglo, estaba justificado esperar un levantamiento proletario en los países europeos, aquejados por la crisis y la inflación. No era una especulación vacía la de que a principios de la década de 1930, los trabajadores unidos y, a la vez, aliados a los intelectuales, pudieron evitar el nacionalsocialismo. En los comienzos de la barbarie nacionalista, para no decir nada del tiempo horroroso de su dominación, la fe en la libertad equivalía a rebelarse contra los

solidaridad revolucionaria, pero defendió el egoísmo frente a la abnegación humana pedida por los nazis. Este concepto es un ejemplo de la aplicación de la Teoría crítica: lo fundamental es descubrir una nivelación que permita cancelar el juego del lenguaje político. El tratamiento de la palabra mencionada está inspirado en Robespierre.⁷²

LIV La justicia entendida como igualdad económico-social

Afortunadamente para la investigación de su pensamiento, Horkheimer ya entendía la justicia de un modo claro y determinado, tomando la siguiente cita como base podremos guiarnos a través de sus escritos de 1930:

La forma de sociedad que hasta ahora impusieron por la fuerza las circunstancias materiales se caracterizaba por la escisión entre la dirección de la producción y el trabajo, entre los dominantes y los dominados. Por eso la voluntad de justicia (en el *sentido* de igualdad social, es decir, para superar los mencionados antagonismos) tiene que constituir uno de los contenidos de conciencia comunes a todas las épocas hasta nuestros días. La exigencia de justicia, en tanto que abolición de privilegios e instauración de igualdad, proviene de las capas sociales inferiores, sometidas a la dominación.⁷³

Los hombres poseen una voluntad de justicia inmanente a la historia, entendida como una oposición a las concepciones dominantes: «eficiencia, valor, nobleza de la personalidad». Horkheimer caracteriza a los sujetos que buscan realizar esta igualdad (*Gleichheit*) como: «...*Gruppe der geschichtlich miteinander kämpfenden Menschen...*»⁷⁴ Es necesario enfatizar que aquí no cabe la problemática sobre la igualdad humana, pues puede inferirse de lo dicho arriba que las verdades más íntimas que unen a los seres humanos en cuanto a su finitud son el dolor y la muerte. Esta igualdad social-económica, basada en la idea de

poderes sociales internos y externos, los que, en parte, habían dado ocasión al ascenso de los futuros asesinos, y en parte lo habían exigido o, por lo menos, tolerado. El fascismo se hizo respetable.»

⁷² Cfr. Max Horkheimer, *Egoismus und Freiheit Bewegung*, en *Kritische Theorie II*, p. 13 y ss. Aquí Horkheimer explica que su concepto de egoísmo está tomado de Robespierre, cuya distinción entre egoísmo opresivo y búsqueda del placer es el primer esfuerzo de caracterizar la parte positiva tal concepto.

⁷³ Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, p. 41, énfasis añadidos.

⁷⁴ Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*, en *Kritische Theorie I*, p. 73.: «...grupos reducidos de luchadores sociales ...»

repartir la riqueza no según las necesidades ni las capacidad sino con la finalidad de eliminar simultáneamente la pobreza y los privilegios de clase, es necesaria para plantear las estructuras correspondientes al sentido de la justicia ya que la justicia abstracta: sin cercanía a la esfera emocional humana y correspondiente al texto de la ley, entendida como igualdad ante la ley (*Gleichheit vor dem Gesetz*)⁷⁵ significaba desigualdad (*beduetet [...] Ungleichheit*)⁷⁶, y por ello mismo era opresiva. La ley por sí misma no motiva a los hombres a llevar a cabo su cumplimiento, a menudo sólo la expectativa de premios y castigos puede motivarlos a comportarse con arreglo a normas. Si la justicia consiste sólo en la ley y no en su modo de ser llevada a cabo, no es práctica, necesaria para la voluntad y acción de los hombres, sino una forma de regulación coercitiva: una homogeneización destructiva de la pluralidad humana. La crítica de Horkheimer en *Materialismus und Moral* rechaza los conceptos legalistas de justicia porque no permiten la liberación de los grupos pauperizados en la sociedad.⁷⁷ Horkheimer enuncia un concepto de justicia diferente al legalista:

Die Begriff der Gerechtigkeit, der als Losung im Kampf um die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft eine entscheidene Rolle spielt, ist älter als die Moral. Er ist so alt wie Klassengesellschaft, das heißt wie die bekannte europäische Geschichte selbst. Als allgemeiner, im Diesseits zu verwirklichender Grundsatz wurde die Gerechtigkeit im Zusammenhang mit Freiheit und Gleichheit erst heute freilich sind die Hilfsmittel der Menschheit groß genug geworden, daß ihre angemessene Verwirklichung als unmittelbare geschichtliche Aufgabe gestellt ist. Das Ringen um ihre Erfüllung kennzeichnet unsere Epoche des Übergangs.⁷⁸

⁷⁵ Ibid, p. 102.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Op. Cit, pp. 98, 100, 101.

⁷⁸ Op. Cit, p. 98: «El concepto de justicia, que como el lema en la lucha por la instauración racional de la sociedad, juega un papel diferente, es más viejo que la moral. Es tan viejo como la sociedad, que suena como la propia conocida sociedad europea. Como generalmente, desde este concepto de justicia hasta el principio actual de justicia, en relación con la libertad y la igualdad, primeramente se conocería en la moral burguesa; hoy primeramente, libremente serían [la justicia y la libertad] los grandes y suficientes medios de ayuda de la humanidad, cuya realización general está configurada como tarea histórica inmediata. La lucha por su cumplimiento encadenaba nuestra época de transiciones.»

Su concepto tiene varios elementos necesarios no sólo para su propia filosofía, sino para la Ilustración. Los conceptos de igualdad y libertad suponen una contraposición de situaciones describibles al interior de la sociedad: opresión, sufrimiento, injusticia. Todo reclamo de igualdad en cualquier dimensión de la vida humana, tiene de fondo este concepto que Horkheimer apenas esboza. Aquí aparece la lucha por el reconocimiento de la igualdad, respectiva a un grupo oprimido, como justicia.

I.V Justicia inmanente: primeras imágenes de la justicia en la religión

En la representación más general sobre el sufrimiento, la idea de la justicia sirve para encubrirlo.⁷⁹ La palabra griega δίκη paso al latín como iustitia, antecedente directo de nuestra palabra española “justicia”. Iustitia, el nombre de la diosa δίκη en latín, es también el nombre de la famosa escultura de una mujer que tiene vendados los ojos, una balanza sostenida por la mano derecha y una espada⁸⁰ en la mano izquierda. Todos unimos inconscientemente la idea de la transgresión del orden jurídico con la idea del castigo. Éste, en términos político-sociales, es una privación de la libertad a causa de una falta cometida. Esa privación provoca un dolor que puede o no parecer justificado a los ojos del transgresor.

No existe una armonía preestablecida en términos morales: el sufrimiento puede acabar con la vida de una persona inocente. Para Horkheimer (y en general para todos los integrantes de la escuela de Frankfurt) la justicia dice algo ante el sufrimiento de quienes no son culpables: «En sus comienzos [los de la civilización] no se puede atisbar ninguna salida; la desigualdad social se presenta como instrumento del progreso y los individuos son

⁷⁹ Cfr. Michael Foucault, *Vigilar y castigar*, introducción, p. 3 y ss.

⁸⁰ Esta imagen de la espada, en todas las estatuas de Iustitia, es el símbolo de que el sufrimiento tiene una relación directa y necesaria, aunque inconsciente (en la mayoría de las estatuas la espada no está empuñada para ser blandida sino que está en reposo, aguardando el juicio del acusado) con la justicia.

sacrificados en cierto modo al espíritu del mundo. Sin embargo la nueva religiosidad fue la forma en que la humanidad cobró conciencia de semejante injusticia y conmensuró la situación de hecho con un ideal.»⁸¹

Para Horkheimer una determinada perspectiva religiosa se opuso al sufrimiento producido por el progreso civilizatorio, mediante su juicio empezó a ser considerado como injusticia. Dicha perspectiva está relacionada con las imágenes de un Dios castigador del injusto, consuelo del hombre bueno. En esta fase temprana del pensamiento de Horkheimer no aparece el nombre de la religión opuesta a la injusticia, Juan José Sánchez nos brinda una serie de elementos con los cuáles simpatizaba nuestro autor:

La resurrección, al igual que lo absoluto, no es un objeto del saber y del pensar sino objeto -y símbolo- del anhelo de los hombres unidos en un actuar solidario en contra de lo malo existente. A través de su praxis, ellos dan testimonio de la verdad por la cual muriera Jesús: la bondad tiene que tener un mañana. Pues si se puede decir lo simbólicamente intencionado, ello, según Horkheimer, aparece en la negación verdadera, teórica y práctica, de lo malo existente que no otorga ningún mañana a la bondad.⁸²

Estos elementos se identifican fácilmente con el cristianismo; la imagen de Jesús brinda un símbolo del hombre justo que se opone al mal existente: la sociedad organizada a favor de los poderosos; siguiendo a Paul Tillich⁸³, ve en la resurrección y el absoluto un símbolo, no una realidad alcanzable por el pensamiento, de la aspiración a la paz última en el final de los tiempos: la última cancelación y retribución del sufrimiento. Estas características están basadas en el ejemplo de la conducta de Jesús en los *Evangelios*. Aunque en esta época la palabra anhelo no posee la importancia que Horkheimer le da a su regreso a Frankfurt en 1950, Juan José Sánchez describe toda una serie de características compatibles con la cita puesta al principio del apartado. Una vez sentado esto no podemos evitar la discusión con Zvi Rosen para llegar a conocer esas perspectivas religiosas. Él afirma:

⁸¹ Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, p. 163.

⁸² Appud., Carl Friederich Geyer: *Teoría crítica: Max Horkheimer y Theodor Adorno*, p. 279.

⁸³ Cfr. Max Horkheimer, *Anhelo de justicia*, p. 30 y ss.

[für Horkheimer] Sein metaphysischer Pessimismus, in dem sich sein Bewusstsein von der Endgültigkeit irdischen Geschehens und des Todes ausdrücke, stehe im Zeichen der Solidarität mit den Opfern der Geschichte, deren unabgegoltene Hoffnung in der Erinnerung der Lebenden zwar aufgehoben, jedoch nicht versöhnt werden könne (Horkheimer denkt dabei an das Judentum und erwähnt mit keinem Wort das Christentum, für das nicht die Erinnerung, sondern die Erlösung der individuellen Seele das Hauptproblem sei).⁸⁴

Así como la cita de Sánchez, este texto hace referencia al tratamiento que Horkheimer hizo de la religión desde su regreso a Frankfurt. Insistimos, en nuestra primera cita podemos ver el parentesco entre las reflexiones, cuyo tema principal es la religión: las de 1930 y las de finales de 1950 en adelante. Zvi Rosen no reconoce la apertura crítica a las religiones guiadas por principios de liberación político-social, en efecto, Horkheimer piensa en una religión de ese tipo. Por ello mismo es imposible no tomar tan en serio al cristianismo como al judaísmo en su pensamiento sobre las imágenes de justicia en la religión. Prueba de ello es su interés por la imagen del Cristo crucificado como representación paradigmática de la tortura y ruina del hombre justo.⁸⁵

Según Rosen, Horkheimer no toma nada del cristianismo, sino sólo del judaísmo, porque para el primero lo importante es la salvación del alma individual, y para el segundo el recuerdo constituye el problema principal. Hay un problema que salta a la vista en su comentario: ¿por qué Rosen no habla de la teología de la muerte de Dios⁸⁶ que es el

⁸⁴ Zvi Rosen, *Max Horkheimer*, pp. 162-163: «[Para Horkheimer] Su pesimismo metafísico, en el que se expresa su conciencia de la finalidad de los acontecimientos terrenales y de la muerte, permanece efectivamente preservado en señal de solidaridad con las víctimas de la historia, cuya esperanza incumplida en la memoria de los supervivientes, no puede, sin embargo, conciliarse (Horkheimer piensa con el judaísmo y sin palabra del cristianismo, para el que no la memoria, sino la salvación del alma individual, es el problema principal).»

⁸⁵ Cfr. Max Horkheimer, *Teísmo y ateísmo*, en *Anhelo de justicia; Ocaso*, aforismo titulado «Noticias de crueldad».

⁸⁶ Este movimiento teológico está conformado por judíos y cristianos: Hovig Bajanian, Paul Tillich (a quien conoció Horkheimer), Paul van Buren, Richard Rubenstein. Todos estos teólogos tienen en común el postulado fundamental la defensa de la inmanencia total (a la que Horkheimer se opondrá junto con Adorno), dejando lo trascendente como algo privado; para esta teología lo importante es la comunidad religiosa.

antecedente más directo de la teología de la liberación⁸⁷ que tanto critica en Juan José Sánchez? Sánchez es muy importante pero no agota las posiciones de dicha corriente de pensamiento teológico, y no pretende hacerlo. Rosen no sabe que bajo el rótulo “teología de la liberación” no suele agruparse toda teología de la liberación.⁸⁸ Para Horkheimer el cristianismo siempre estuvo asociado al problema de las víctimas de la historia.⁸⁹ Además el cristianismo ilustrado actualmente toma consciencia de la importancia de la memoria como del abandono de la creencia en un transmundo, con ello, renuncia a incorporar la idea de la inmortalidad del alma en su propia “doctrina”.

Por tanto, el problema de la justicia y las imágenes religiosas para Horkheimer tiene uno de los principales fundamentos soteriológicos de la religión: la práctica opuesta al sufrimiento absurdo. No es sólo una forma de castigar a quien transgrede la ley de una comunidad, sino el trabajo de detener el sufrimiento de los hombres inmersos en la ignominia, la resistencia contra la supresión del derecho humano a la autonomía, el juicio condenatorio del medro económico de una persona, o varias, realizado por medio de la cancelación del valor otorgado por la razón a la vida humana, finalmente, la justicia lucha contra la opresión con el fin de establecer una situación en la que los hombres se puedan comportar libremente sin hacerse daño mutuamente. El *Éxodo* y los *Evangelios* contienen imágenes de una lucha por

⁸⁷ La teología de la liberación es una reflexión sobre Dios que busca comprender la correcta relación de Dios con «las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictivo del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos.» Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas*, p. 91.

⁸⁸ Rosen ignora la existencia de la polémica obra de José Porfirio Miranda titulada *Marx y la biblia*, resumida por su propio autor en forma de manifiesto recibió el nombre de *Comunismo en la biblia*. En dichas obras se presenta un análisis filológico riguroso de textos judíos, griegos y latinos, con la finalidad de completar una exégesis en la que se pueda demostrar que los principios religiosos del cristianismo corresponden directamente a los de la obra de Marx. En estas obras se abandona la creencia en la inmortalidad del alma individual. Lo importante para Miranda es que el cristiano actúe respetando la voluntad de Dios, diametralmente opuesta al capitalismo en todas sus formas.

⁸⁹ Max Horkheimer, Cf. *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, en *Kristische Theorie I*, pp. 167-168; *Anhelo de justicia*, p.150; *Crítica de la Razón instrumental*, pp. 149-150.

establecer teocracias que respeten la voluntad de Dios, completamente diferentes a lo que hoy se gesta en el actual Estado sionista de Israel y el imperio de la fe, generador de cuantiosos recursos económicos administrados por y para el clero católico. Los temas de liberación política contenidos en el antiguo y el nuevo testamento son básicos para la idea de justicia moderna.

I.VI El sentido de la justicia entendido como una capacidad humana

Martin Jay afirma: «Horkheimer cuestionó [...] el imperativo moral postulado por Kant.»⁹⁰

Horkheimer no postula una ley de índole universal a la que deba estar sujeto todo ser capaz de razón. La obligatoriedad moral que nos interpela en la enunciación del imperativo categórico es algo de lo que Horkheimer permanece distanciado. No debemos interpretar esta renuncia a la obligación categórica como un rechazo de la moralidad. Para nuestro autor existe una diferencia entre actuar por una orden y actuar por una motivación personal. La importancia de la motivación estriba en una detonación interna, impulsando al hombre a detener la injusticia. El sentido de la justicia es una capacidad de enfrentamiento contra la injusticia, dicho sentido es, por ello mismo, resistencia.

Die kulturellen Institutionen und Tätigkeitszweige, Kirche, Schule, Literatur und so fort reproduzieren diese Widersprüche im Charakter des Menschen; ihre Unüberwindlichkeit unter den gegebenen Verhältnissen folgt aus dem Tatbestand, daß die Einzelnen frei zu handeln glauben, während doch die Grundzüge der gesellschaftliche Ordnung selbst sich dem Willen dieser isolierten Existenzen entziehen und die Menschen daher bloß anerkennen und feststellen, wo sie gestalten könnten, und jener Freiheit entbehren, deren sie immer dringender bedürfen, nämlich den gesellschaftlichen Arbeitsprozeß und damit die menschlichen Beziehungen überhaupt vernünftig, das heißt nach einheitlichem Plan im Interesse der Allgemanheit zu regeln und zu lenken. Ein gutes Exemplar jenes Liberalen, wie er noch in relativ starken bürgerlichen Gemeinwesen vorkommt, bietet ein Bild der Freiheit, Aufgeschlossenheit und des guten Willens dar. Er Weiß von sich als Gegenteil eines Sklaven; aber sein *Sinn für Gerechtigkeit* und Zielsicherheit seines Entschlussen bleiben immer in

⁹⁰ Martin Jay, *Imaginación dialéctica: una historia de la escuela de Frankfurt*, p. 100.

bestimmten, durch den ökonomischen Mechanismus gesetzten Grenzen eingeschlossen und kommen nicht in der Ordnung der gesellschaftlichen Totalität zum Ausdruck.⁹¹

En toda la obra de Horkheimer la expresión «*Sinn für Gerechtigkeit*» (Sentido de la justicia) sólo aparece una vez.⁹² Como podemos ver, la expresión no denota el desarrollo de una teoría, más bien presenta una dificultad no pequeña en la reconstrucción de un argumento cuyo cometido principal es desarrollar la teoría de la justicia en Horkheimer.

La palabra «*Sinn*», que frecuentemente se presenta en las discusiones semántico-filosóficas sobre la distinción entre significado (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*), tiene una característica curiosa, expresa algo doble y comprendido frecuentemente como antitético en el pensamiento filosófico moderno: *Sinn* no solamente expresa el *quid* de sentir algo: sensibilidad (*Sinnlichkeit*), lo cual va bien con la compasión (*Mitleiden*), sino que, entendido en una forma contraria a la sensibilidad, *Sinn* expresa el pensamiento con contenido (*Inhalt*) propio. Reyes Mate afirma:

El sentimiento moral es el banderín de enganche de la filosofía moral de Horkheimer. ¿Qué es lo que hace moral al sentimiento? La pregunta tiene su razón de ser ya que la expresión *moralisches Gefühl* viene de Kant y en él la calificación moral le adviene por ser una consecuencia efectiva de la razón. Para Horkheimer el sentimiento moral es un talento lleno

⁹¹ Max Horkheimer, *Kritische Theorie I*, pp. 323-324.: «Las instituciones culturales y ramas de actividad, la iglesia, la escuela, la literatura, etc. reproducen estas contradicciones en el carácter de los hombres; su invencibilidad, bajo las relaciones dadas, se deduce del estado de cosas por el que los individuos se creen libres de actuar, al mismo tiempo sin embargo los rasgos fundamentales del orden social mismo se sustraen a la voluntad de estos existentes aislados y los hombres, por lo tanto, sólo reconocen y confirman donde podrían insertarse, y se privan de libertad, la que requieren siempre urgentemente, a saber: al proceso social del trabajo y con ello las relaciones humanas se afirman racionalmente; al regularlos y dirigirlos, dicho proceso enuncia el rumbo a un plan unitario en los intereses de la universalidad. Un buen ejemplo: todo liberal, como él que proviene aún relativamente de la comunidad dura, burguesa, pide una imagen de libertad que propicie la receptividad y la buena voluntad. Él se sabe a sí mismo como lo contrario de un esclavo; pero su *sentido de la justicia* y la seguridad final de sus decisiones permanecen siempre por determinar; a través del mecanismo económico se cancelan los límites contrarios y no llegan a la expresión por el orden de la totalidad social.» (énfasis añadidos)

⁹² Hay otra expresión muy parecida en *Materialismus und Moral*, en *Kritische Theorie I*, p 102: «*Sinne der Gerechtigkeit*». Sólo que en este artículo, en particular en la parte citada, se trata de establecer el significado de la palabra justicia no como algo práctico, sino como la igualdad (*Gleichheit*) sustancial de todos los seres humanos que fue defendida por la Revolución francesa, cabe mencionar que dicha expresión está en medio de una crítica a la idea de igualdad humana.

de respeto y amor no por lo que tiene de poderoso sino para que desarrolle su potencial de felicidad, es decir, no tiene por objetivo lograr la consideración que ofrece y exige la sociedad burguesa (el otro es admirable por su poderío), sino que tiene como punto de mira las necesidades del presente cuya superación abre camino a la esperanza.⁹³

Para Horkheimer existe efectivamente una capacidad humana poseedora de todos los adjetivos enunciados por Reyes Mate. «*Moralisches Gefühl*» es una expresión kantiana, utilizada para hablar del sentimiento de un contento (*Zufriedenheit*) o una amarga reprimenda (*bitteren Verweis*), según sea el caso, a partir del cumplimiento o no de lo moral.⁹⁴ Horkheimer expresó con claridad el contenido de ese sentimiento moral: «Wir sehen die Menschen nicht als Subjekte ihres Schicksals, sondern als Objekte eines blinden Naturgeschehens, und die Antwort des moralischen Gefühls darauf ist Mitleid.»⁹⁵

El anterior texto parece prestarse a confusión pues suscita la apariencia de que la compasión es lo único necesario para enfrentarse al problema de la pobreza, sin embargo ésta también puede combatirse por otras razones que van desde la simple conveniencia política hasta la pretensión disminución de vergüenza en un país a nivel internacional, en casos como éstos, en los que los Estados deciden crear políticas públicas para disminuir la miseria, cada pobre queda como medio para el fin ciego o no, eficaz o no, del gobierno en turno, Georg Simmel ha mostrado los distintos efectos de ver al pobre como medio de solución de problema políticos más allá de la propia miseria y las dificultades que las asociaciones de beneficencia tienen para solucionar realmente la miseria económica.⁹⁶

⁹³ Manuel-Reyes Mate, *La Razón de los vencidos*, p. 143.

⁹⁴ Emmanuel Kant, *Crítica de la Razón práctica*, p. 46.

⁹⁵ Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*, en *Kritische Theorie I*, p. 96.: «Nosotros vemos a los hombres no como sujetos de su destino, sino como objetos del ciego suceder natural, y la respuesta para ello, del sentimiento moral, es la compasión.»

⁹⁶ Cfr. Georg Simmel, *El pobre*, 21 y ss.

La compasión es indispensable pero necesita de algo más para ser eficaz. Pero antes de pasar a ello tenemos que abordar el problema el posible origen del *Sinn für Gerechtigkeit* del que hemos hablado.

Sense of Right and Wrong therefore being as natural to us as *natural Affection* itself, and being a first Principle in our Constitution and Make; there is no speculative Opinion, Persuasion or Belief, which is capable *immediately* or *directly* to exclude or destroy it. That which is of original and pure Nature, nothing beside contrary Habit and Custom (a second Nature) is able to displace. And this Affection being of earliest rise in the Soul or affectionate Part; nothing beside contrary Affection, by frequent check and controul, can operate upon it, so as either to diminish it in part, or destroy it in the whole.⁹⁷

Aunque pudiera pensarse que Horkheimer sostiene una teoría de los sentimientos morales como lo hacen David Hume y Adam Smith o, en su defecto, que Hutchenson, maestro de los ingleses mencionados, brinda la base del *Sinn* tratado hasta estos momentos, en realidad, Horkheimer se basa más en Lord Shaftesbury, que tenía como discípulo al mentor de aquellos amigos autores de *El ensayo sobre el entendimiento humano* y *La riqueza de las naciones* respectivamente. *Sense of Right*, es una expresión casi idéntica al *Sinn für Gerechtigkeit* horkheimeriano. El matiz estriba en lo que sigue: la expresión de Shaftesbury es un "moral sense", que repele por "dislike" o "aversion" a la "injustice". Por supuesto que Shaftesbury espera que estas formas de repeler la injusticia sean simultáneamente maneras de acercarse al bien, pues ambas son ideas relacionadas por oposición al gusto y al disfrute de algo. Para Horkheimer, en cambio, *Sinn für Gerechtigkeit*, es sentimiento educado y libre de opresión que obliga a interponerse entre en el acto injusto y el sujeto al que dicho acto va dirigido. Es importante resaltar el carácter negativo del mismo pues el impide, desarticula, desvía, disminuye al mínimo grado las

⁹⁷ Lord Shaftesbury, *An inquiry concerning virtue, or merit*, p. 26. Manchester University Press, 1977.: Sentido del Bien y el Mal es, por tanto, en tanto que natural para nosotros como *Afección natural* misma, y es un primer principio de nuestra constitución y hacer; no hay opinión especulativa o fe, que sea capaz *inmediata* o *directamente* de excluirla o destruirla. Aquello que es de original y pura naturaleza, nada próximo al hábito contrario o costumbre (una segunda naturaleza) es capaz de desplazar. Y este ser afección de ascenso más diario en el alma o parte afectiva; nada próximo a la afección contrario, por comprobación frecuente o control, puede operar sobre ella, así en tanto que ambos la disminuyan a una parte, o la destruyan por entero.

injusticias como la pobreza, cancela el abandono del débil cuya astucia ha sido neutralizada por y ante el fuerte. Dicho *Sinn* no colma, no sacia, no llega, no satisface del todo el hambre, la pobreza y la miseria pues ésta se manifiesta en distintos ámbitos de la vida. Esto no quiere decir que el *Sinn* cumpla mediocrementemente la cancelación de la injusticia, sino que ésta tiene una multiplicidad de aspectos a los que la justicia siempre le va a la zaga. Si se lograra erradicar la pobreza económica de un hombre o grupo particular, posteriormente ese *Sinn* tendrá que enfrentarse a otras pobrezas, como la falta de conocimientos, y adoptará otra forma, como la educación, para impedir que la injusticia se vuelva irreversible.

Retomando el problema de la compasión, Horkheimer ve en ella una estructura parcial, necesaria para la lucha liberadora. El sentido buscado por nosotros, no se agota en la compasión; evidentemente, ningún sentimiento solo puede ayudar a nadie a salvarse. La inclusión de los sentimientos en una teoría de liberación tiene un fin específico inverso al esperado por el idealismo como el de Kant y Hegel: encontrar un detonante en el interior del hombre para realizar el acto bueno. Si existe un sentimiento impulsador del bien, eso traerá como consecuencia una acción. Por eso dice Horkheimer: «Die andere Gestalt, in welcher heute die Moral einen angemessenen Ausdruck findet, ist die Politik.»⁹⁸ La compasión es la condición necesaria para detener la injusticia en un grupo de oprimidos y, posteriormente, articularse en grupos de lucha política contra el enemigo político común.

¿Cuál es la política buscada por Horkheimer? El sentido de la justicia cuenta con todas las características mencionadas, es natural y moral, como una capacidad que se desarrolla sólo

⁹⁸ Ibid, p. 97.: «La otra estructura, en la que hoy la moral encuentra adecuadamente expresión es la política.» Esto se caracterizará mejor en el apartado de Praxis der Befreiung, ya que allí aparece abiertamente la actividad política en la que pensó Horkheimer.

liberándola de cualquier opresión,⁹⁹ pero para entender el lado político del sentido de la justicia, no debemos recurrir a Schopenhauer porque su influencia más clara, en esta etapa, se da sólo en *Materialismus und Methaphysik* y *Materialismus und Moral*, sino a dos de los maestros espirituales de Horkheimer: Lukács y Freud. Dice el primero: «Gerade dieser Zwiespalt bietet jedoch den Weg zum Verständnis dafür, daß -wie es im Motto hervorgehoben wurde- Klassenbewußtsein nicht das psychologische Bewußtsein einzelner Proletarier oder das massenpsychologische Bewußtsein ihrer Gesamtheit ist, sondern *der bewußt gewordene Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse.*»¹⁰⁰

Y el padre del psicoanálisis: «Einigen wir uns noch einmal darüber, was wir unter dem »Sinn« eines psychischen Vorganges verstehen wollen. Nichts anderes als die Absicht, der er dient, und seine Stellung in einer psychischen Reihe. Für die meisten unserer Untersuchungen können wir »Sinn« auch durch »Absicht«, »Tendenz« ersetzen.»¹⁰¹

Es evidente la relación de contradicción entre ambos textos. Pero tal contradicción es asumida por el pensamiento dialéctico¹⁰² de Horkheimer. El sentido de la justicia es

⁹⁹ Esta posición cambia en *Dialéctica de la Ilustración*, ya que Adorno y Horkheimer aceptan la tragedia freudiana de la civilización: es inevitable pasar por ella para tener una vida sin sufrimiento, con ello por la coerción y determinación de los sentimientos se mantiene en ciertos límites autoimpuestos.

¹⁰⁰ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über marxistische Dialektik*, p. 89, versión electrónica en pdf.: «Ahora bien: esa misma escisión abre camino a la comprensión de que –como se destacó en el lema de este artículo– la consciencia psicológica no es la consciencia psicológica de los proletarios individuales, ni la consciencia de su totalidad (en el sentido de la psicología de las masas), sino *el sentido, hecho consciente, de la situación histórica de la clase.*» (*Historia y consciencia de clase, estudios sobre dialéctica marxista*; trad. Manuel Sacristán, p. 80, cursivas del propio Lukács.)

¹⁰¹ Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse -Kapitel 3*, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/926/3>, visitado el 3 abril, 2015: «Pongámonos de acuerdo una vez más sobre lo que entendemos por el «sentido» de un proceso psíquico. Con esta palabra nos referimos exclusivamente a la intención a que dicho proceso sirve y a su posición dentro de una serie psíquica. En la mayoría de nuestras investigaciones podemos, por tanto, sustituir el término «sentido» por el de «intención» o «tendencia.»» (*Introducción al psicoanálisis*; trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, p. 43., comillas del propio Freud.)

¹⁰² Las preguntas ¿en qué consiste la dialéctica para Horkheimer? ¿qué tan diferente es su concepción de la dialéctica de la del propia Hegel? ¿qué relación guarda con el método de Marx? ¿la dialéctica para Horkheimer es fundamentalmente diferente de la de dichos autores? Todas estas preguntas están fuera del

«moral», un «talento lleno de respeto y amor», una «solidaridad natural», con mayor precisión, es «*bewußt gewordene*» (devenido consciente, llegado a ser consciente), también «*Absicht*» (intención), «*Tendenz*» (tendencia) irreductible a la compasión sin lucha política. Esa proclividad pensante es en primera instancia la oposición consciente a la injusticia. Al aplicar esto a la política podemos ver algo primordial: la consciencia de los sentimientos dificulta la manipulación, los luchadores políticos pueden zafarse del juego de intereses, inherente a la política, cuando ven en sí mismos la posibilidad de ejercer la injusticia.

La palabra *Sinn* agrupa teorías contrapuestas:¹⁰³ para Lukács ese sentido es irreductible a una capacidad psicológica, más bien es parecido a una posición filosófica, asumida conscientemente, además permite la unión de los hombres contra las prácticas de opresión, el sentido es una determinación social, grupal; para Freud el sentido consiste en una determinación psicológica definida como proclividad pulsional, como una intensión por ello mismo es algo individual propio de la psique humana; por eso debemos buscar en la argumentación de Horkheimer un concepto que agrupe y nivele racionalmente dichas teorías. Es momento de avanzar y buscar esa proclividad pensante en la que consiste el sentido de la justicia, tratando de especificar su aspecto político decisivo.

I.VII La justicia es solidaridad

Ciertamente en la obra de Horkheimer nunca aparece la afirmación «Die Gerechtigkeit ist Solidarität» (La justicia es solidaridad), nuestro autor consideraba las definiciones puramente lógicas como abstractas y ahistóricas: «Die Begriffe sind, wenn sie sich [mit einem Inhalt] erfüllen, jeweils Momente an ganzen theoretische Gedankensträngen und keine

alcance de este trabajo. Aquí basta con asumir el análisis de Lukács, que también asumió Horkheimer, sobre dichos autores.

¹⁰³ Para ver el problema de la contradicción entre marxismo y psicoanálisis, Cfr. Martin Jay, *Imaginación dialéctica*, cap. III, pp. 151-192.

isolierten Symbole mehr.»¹⁰⁴ Además si esperáramos una formulación tan clara y libre de acotaciones en dicha obra estaríamos desatendiendo su fuerte carácter negativo y crítico.

La palabra justicia (*Gerechtigkeit*) está tratada del mismo modo que la palabra autoridad (*Autorität*) en el famoso y denso artículo titulado *Autorität und Familie*: se abandona el carácter puramente abstracto de la palabra para descubrir en ella una determinación en las relaciones históricas concretas. ¿En qué situaciones históricas consiste la justicia? La constante opresión de grupos y pueblos es un hecho histórico, la forma en la que esos oprimidos hacen frente a sus agresores a través de la unión de quienes sufren, es el contenido de la idea de justicia para Horkheimer. «Sie [die idealistische Philosophi] wird vor allem durch den widerspruchsvollen Umstand bedingt, daß in der neueren Zeit die geistige und persönliche Unabhängigkeit des Menschen verkündet wird, ohne daß doch die Voraussetzung der Autonomie, die durch Vernunft geleitete solidarische Arbeit der Gesellschaft, verwirklicht wäre.»¹⁰⁵

Horkheimer rechazó el idealismo porque sus argumentaciones pueden estar libres de cualquier referencia a la realidad social. Precisamente en este punto aparece el problema al que siempre se enfrentó la Teoría crítica:¹⁰⁶ por una parte, no puede sostener una serie de criterios fundamentados a partir de la realidad social existente pues es generalmente mala, además si partiera de los propios principios de autojustificación ideológica del sistema, sólo

¹⁰⁴ Max Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie* [sobre la disputa del racionalismo en la filosofía contemporánea], en *Kritische Theorie I*, pp. 140-141: «Los conceptos, si se llenan [con un contenido], en cada caso, son momentos de una corriente de pensamiento teórico total y no más que símbolos aislados.»

¹⁰⁵ Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, p. 203: «Ante todo, la filosofía idealista está condicionada por la contradictoria circunstancia de que en la nueva época se proclama la independencia espiritual y personal del hombre, sin que, empero, se haya llevado a cabo el supuesto necesario para la autonomía; el trabajo solidario de la sociedad dirigido por la razón.» (trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, *Teoría Crítica*, 53.)

¹⁰⁶ Este problema se agudizó a partir de *Dialektik der Aufklärung*, se hizo tan virulento que despedazó en pequeñas continuidades de sentido el pensamiento de Horkheimer: lo fragmentó. Suscitando con ello la gran gama de interpretaciones que hay de dicha obra ya que se considera contradictoria y, en algunos casos, aporética (Cfr. La introducción que Juan José Sánchez hizo para tal obra en editorial Trotta).

mostraría la inadecuación de la política a la vida social, y por otra, debe tomar en serio la situación social existente para que la teoría, a partir de la cual se realiza la crítica a la sociedad, no se convierta en una nueva ilusión.

Kant y Hegel son los filósofos idealistas que sostuvieron fuertemente la idea de que la libertad no sólo es posible, sino necesaria.¹⁰⁷ Pero para Horkheimer y Adorno, toda teoría formada en una ciencia espiritual o natural, tiene una manifestación social, que, en el caso de las primeras no produce una configuración material como las segundas, cabe decir que el procedimiento de la Teoría crítica no puede expresarse al modo simple de Carl Schmitt: «Siéntase primero la antítesis de dos esferas para enseguida anularla mediante la reducción de una a otra; procedimiento que, por exigencias del método, acaba necesariamente en caricatura.»¹⁰⁸ Ella parte de una pregunta válida para cualquier persona, si “n” teoría filosófica enuncia un Estado de cosas que no existe, ¿Debemos deshacernos de ella? ¿Realmente no hay ningún referente o correlato de dicha teoría? Si lo hay ¿cómo se manifiesta y en dónde está? Los Estados de cosas pueden parecer muy diferentes a la teoría pero puede buscarse relación de proximidad y parentesco, propio de Weber llamado por él mismo «*innere Wahlverwandtschaft*» (Afinidad electiva interna), entre la teoría social y los Estados de cosas. A partir de esto la pregunta metafísica por la posibilidad que tienen los hombres de ser libres, es confrontada con los efectos de la economía de la libre competencia, si se privilegia el puro aspecto teórico de dicha pregunta y se trata de aplicar a todo contexto histórico, la coerción económica queda minimizada por la libertad de los miembros de la sociedad. Al momento de mantener la idea de la libertad como algo carente de relación con la sociedad, no sólo se pierde la consciencia de dicha coerción, se

¹⁰⁷ Emmanuel Kant, *Crítica de la Razón práctica*, p.3 y ss.; y G.W.F Hegel, *Filosofía de la historia*, introducción.

¹⁰⁸ Carl Schmitt, *Teología política*, p. 42.

fundamenta indirectamente, libre de toda crítica, la situación de lucha permanente de los individuos en busca de su propio interés.

In diesen Jahrhunderten vollzieht sich die Hypostasierung des Glaubens an eine höhere Freiheit und Gerechtigkeit, seine ideologische Ablösung von der dumpfen Interessengemeinschaft der Massen, aus der er hervorgegangen ist. Erst in den späten Phasen des bürgerlichen Zeitalters wird diese idealistische Entfremdung aufgehoben und der Glaube in der bewußte Solidarität der kämpfenden Menschen zurückgenommen.¹⁰⁹

La libertad y la justicia solas, sin establecer ninguna relación con la sociedad, pero, al mismo tiempo, sin ser ideas con pretensión de corregir el mal existente, se convierten fácilmente en conceptos carentes de crédito, pues el abismo entre la teoría y la realidad es patente, además de que dichos conceptos también pueden ser usados para oprimir a las masas; por ello es necesario saber a qué oponerse y discernir dónde está el enemigo. Para que la libertad y la justicia tengan una realidad en la época de Horkheimer (y también en la nuestra), deben consistir en la solidaridad. Los problemas filosóficos, metafísicos, clásicos, referentes a la libertad¹¹⁰ y la justicia¹¹¹ se volatilizan al instaurarse formas de sociedad capaces de suprimir los presupuestos básicos de la realidad de tales ideas. La relevancia de esta posición de Horkheimer estriba en el rechazo de, por una parte, las posiciones metafísicas que enuncian los problemas del siguiente modo: “¿Qué es la libertad?” “¿Cómo podemos saber si somos libres?” “¿Se puede ser libre?” “¿Qué es la justicia?” “¿Podemos ser totalmente justos?” “¿Por qué es mejor ser justo que injusto?”; y, por otra parte,

¹⁰⁹ Max Horkheimer, *Egoismus und Bewegung Freiheit*, en *Kritische Theorie*, p. 34.: «Por estos siglos se produce la hipóstasis de la creencia en una libertad y justicia superiores, su separación ideológica respecto de la confusa comunidad de intereses de las masas, de la que esa creencia había surgido. Solo en las fases tardías de la época burguesa se supera esta alienación idealista, volviéndose a referir la creencia a la solidaridad consciente de los hombres que luchan.» (trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, *Teoría Crítica*, Amorrotu, p. 180.)

¹¹⁰ Jean Wahl, *Tratado de metafísica*, pp. 502-520.

¹¹¹ Platón, *República*, I-IV.

prescinde de un abordaje hermenéutico¹¹² en el que solamente se busca una interpretación, proveniente del mundo fáctico, del significado de tales palabras, cuyos problemas se pueden enunciar del siguiente modo: “¿Qué significa ser libre?” “¿Qué entendemos por justicia?” “¿Cuál es el significado de los vocablos en cuestión?” “¿Cómo piensan los autores dichas nociones?” “¿Cómo puede llegarse a una comprensión cabal de tales palabras?” Acorde con el espíritu de Kant, Horkheimer plantea una crítica de los conceptos de libertad y justicia en términos de su realización efectiva: la solidaridad.

La idea de la solidaridad no es un simple constructo conceptual, ni es una de las prácticas pervertidas (en sentido etimológico) en las que pueden devenir las actividades humanas.¹¹³

Al mencionar de una «*bewußte Solidarität*» (solidaridad consciente), Horkheimer habla de un acto mediado por un pensamiento específico: aliviar el sufrimiento de un conjunto humano. De este modo las preguntas importantes para el solidario consciente tendrán como base estas: ¿Cuál es el acto específico que probará mi solidaridad en esta situación

¹¹² Slavoj Žižek, en documental: *Žižek!*, de Astra Tylor, min 32 segundo 25.

¹¹³ En el aforismo 31 de *Minima moralia*, titulado: *Katze aus dem Sack*, que Joaquín Chamorro Mielke tradujo al español como «Gato por liebre», Adorno diagnostica que la «Solidarität, ist erkrankt»: [Solidaridad está enferma], el carácter sano de la solidaridad consistía en varias de las cosas que hasta este momento hemos visto en la obra de Horkheimer: «Solidarisch waren Gruppen von Menschen, die gemeinsam ihr Leben einsetzten, und denen das eigene, im Angesicht der greifbaren Möglichkeit, nicht das wichtigste war, so daß sie, ohne die abstrakte Besessenheit von der Idee, aber auch ohne individuelle Hoffnung, doch bereit waren, füreinander sich aufzuopfern. Solches Aufgeben der Selbsterhaltung hatte zur Voraussetzung Erkenntnis und Freiheit des Entschlusses: fehlen diese, so stellt das blinde Partikularinteresse sogleich wieder sich her.»: «Los solidarios eran grupos de hombres que organizaban su vida en comunidad, y para los que, viendo posibilidades seguras, la propia vida no era lo más importante, de suerte que, sin estar abstractamente poseídos por una idea, más también sin esperanza individual, estaban no obstante dispuestos a sacrificarse los unos por los otros. Semejante desprecio de la autoconservación tenía como supuesto el conocimiento y la libertad de decisión: faltando éstos, inmediatamente se restablece el ciego interés particular.» (trad. Joaquín Chamorro Mielke, akal, p. 56.) Adorno pone al descubierto el momento en que dicha solidaridad llegó a los partidos políticos, se convirtió en una serie de compromisos cuyo único objetivo era la autoconservación de los altos mandos del partido. Esto pone de manifiesto que la solidaridad también puede ser absorbida por el sistema. En el capítulo 2, cuando abordemos *Dialektik der Aufklärung* (*Dialéctica de la Ilustración*), aparecerá la solución al problema de la absorción de la solidaridad por el sistema, veremos quién es el nuevo sujeto con el cuál se debe mantener la solidaridad y cuál es la nueva modalidad en la que consiste esa solidaridad. Cabe destacar que el libro de *Minima moralia* empezó a ser escrito a principios de 1940, justo en esa época en la que desaparecen las menciones claras a la solidaridad en la obra de Horkheimer.

específica? ¿Cómo unirnos para enfrentar al dolor? ¿Cómo puede mejorarse la solidaridad de nuestro movimiento para hacerlo justo y efectivo? ¿Cuáles son las prácticas que permiten que la solidaridad se desarrolle en nuestro movimiento y lo haga justo? Todo solidario consciente deberá preguntarse lo anterior, y mucho más, a fin de impedir la caída en la injusticia de su grupo combatiente en aras de aliviar su dolor. En efecto, todos los movimientos políticos, una vez que han logrado vencer a sus adversarios e instaurado un orden social con arreglo a cómo creen que deberían ser las cosas, pueden ser corrompidos con el paso del tiempo, tornándose opresivos. La conciencia humana es necesaria para los movimientos de liberación política, de no incluirla en sus programas necesariamente se tornarán opresivos. ¿Qué se entiende aquí por conciencia? Desde Descartes, la conciencia dejó de ser considerada como una sustancia inmóvil, cuya existencia es continúa; la conciencia es un “hacerse” (un pensamiento, una forma de percibir que se da determinaciones), un darse forma a sí misma (una actividad intelectual que busca en sí misma la configuración más aptas para expresarse discursivamente), un pensamiento constituyente de sí mismo pero no de una forma aislada, su formación se desarrolla en la reflexión, el debate y el examen objetivo de sus circunstancias. La conciencia es como una luz intermitente que titila en la oscuridad, es decir: no está de una vez y para siempre activa captando, juzgando, pensando o realizando cualquier otra actividad que se le pueda atribuir; la conciencia se gana y se pierde, se renueva todos los días, aquí se hace patente su carácter agotador, pero necesario si se quiere llevar el movimiento por un camino justo. Mantener siempre la conciencia, puesto que es puro acto, es, por consiguiente, agotador porque implica una tensión de espíritu que no renuncia ni se desanima, por el contrario: actúa y debate. Dicha conciencia permite reconocer en el otro al compañero de movimiento. De este modo se ve como el contenido (*Inhalt*) teórico de la justicia

(*Gerechtigkeit*) es la solidaridad (*Solidarität*). Igualmente en este punto podemos ver la nivelación de marxismo y psicoanálisis: la consciencia nos brinda la posibilidad de ahondar gradualmente en la causa de nuestros propios sufrimientos (es decir, de darnos cuenta de por qué sufrimos), el psicoanálisis brinda importancia a los sentimientos no pronunciados por la palabra, los toma como realidades indispensables en la conducta humana, pero Horkheimer no encontraría la solución de un trastorno psicológico en una situación puramente individual, dicho desequilibrio se genera en unas circunstancias económico-sociales específicas, la lectura de Marx permite encontrar la razón última en la estructura social. Hemos visto el aspecto teórico, ahora veamos el carácter práctico.

I.VIII Praxis der Befreiung

Muchas veces en la obra de Horkheimer la palabra «praxis» va contraída con distintos prefijos y en otras va acompañada de ciertos adjetivos.¹¹⁴ El empleo de esta palabra no es tan retórico como pudiera verse en primera instancia. La denominación «*Praxis der Befreiung*» (praxis de liberación) solamente aparece una vez en la obra de Horkheimer, pero el enunciado entrecomillado es una variación de un concepto que Dussel le atribuye a Marx: «*Befreiungspraxis*»¹¹⁵ (Praxis liberadora), ahora bien, si ambos guardan una semejanza semántica que salta a la vista, ello no impide que nos preguntemos ¿por qué Horkheimer volvió un concepto marxista en una expresión separada? ¿Acaso Horkheimer

¹¹⁴ Max Horkheimer, *Teoría crítica: «histórica»* (pp. 20, 28, 68, 222, 263), «cotidiana» (p. 251), «legal» (p. 14), «de la vida» (pp. 56, 81, 262), «progresista» (p. 67), «social» (pp. 128-129, 229, 232-235, 238, 242, 272), «de represión» (p. 160), «crítica» (p. 251, 264), «correcta» (p. 270), y en el sentido de ser opuesta a la teoría (pp. 16, 58, 249, 253, 261).

¹¹⁵ Enrique Dussel, *20 Tesis de política*, p. 112. Dussel ha llamado la atención sobre la relación que este concepto guarda con Marx. Como haremos ver en nuestro tratamiento de la obra de Horkheimer, la expresión usada por nuestro autor posee varios conceptos: varias palabras, no es un concepto contraído como los que usualmente se usan en alemán. Es pertinente señalar que Dussel no menciona en dónde se encuentra dicho concepto. Probablemente la expresión de Horkheimer no pretendía llamar la atención de la Gestapo.

entiende la «praxis de liberación» de un modo distinto que el de Marx? Aunque a veces es mencionada como cambio y otras como la práctica de la opresión, la praxis, no sólo en la mayoría de los casos, sino también en casos importantes, en la década de 1930, es entendida como liberadora. La tarea de este apartado consiste en determinar la liberación entendida como praxis y cuál es su relación con la solidaridad. En el artículo de 1937 titulado *Kritische und Traditional Theorie* (Teoría crítica y teoría tradicional) aparece la descripción de la actividad en la que consiste la justicia entendida como solidaridad:

Wird die theoretische Anstrengung, die im Interesse einer vernünftig organisierten zukünftige Gesellschaft die gegenwärtige kritisch durchleuchtet und anhand der in den Fachwissenschaften ausgebildeten traditionellen Theorien konstruiert, nicht fortgesetzt, so ist der Hoffnung, die menschliche Existenz grundlegend zu verbessern, der Boden entzogen. Die Forderung nach Positivität und Unterordnung die auch in den fortschrittlichen Gruppen der Gesellschaft den Sinn für die Theorie abzustumpfen droht, trifft notwendig nicht allein sie Theorie, sondern auch die *Praxis der Befreiung*.¹¹⁶

El esfuerzo (*Anstrengung*) por realizar un mundo racional da sentido (*Sinn*) a la lucha contra las condiciones opresivas de la vida, del mismo modo que un rayo de luz atraviesa (*durchleuten*) la espesa oscuridad de una habitación, es decir, con una esperanza racional que permita a los hombres enfrentar la desesperanza en la está sumido diariamente el mundo. Pero ese esfuerzo caracterizado en este pasaje, de forma análoga a la luz, no es suficiente para lograr una «praxis de liberación», necesita de teorías tradicionales (científicas) que digan cómo son los hechos sociales.¹¹⁷ Si se careciera del esfuerzo no se contaría con la esperanza (*Hoffnung*) de cambiar la situación y, del mismo modo, si se

¹¹⁶ Max Horkheimer, *Kritische Theorie II*, p. 181: «Si el esfuerzo teórico que, en interés de una sociedad futura racionalmente organizada, ilumina de manera crítica la sociedad presente, y realiza sus construcciones con la ayuda de las teorías tradicionales formadas en las disciplinas científicas, no es continuado, no queda lugar para la esperanza de mejorar fundamentalmente la existencia humana. La exigencia de positividad y subordinación, que aun en los grupos avanzados de la sociedad amenaza con privar de sentido a la teoría, no afecta necesariamente solo a esta: afecta también a la praxis de liberación.» (trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, *Teoría Crítica*, p. 263.)

¹¹⁷ Cfr. Max Horkheimer, *Kritische Theorie II*, p. 137.

careciera de la teoría, no se podría saber qué hechos son susceptibles de ser relativizados (mostrar sus condicionantes históricas) para enfrentarlos con la Praxis. En efecto, la Teoría crítica trabaja con un juicio de valor de fondo (pronunciado abiertamente hasta 1950) y a través de disciplinas auxiliares, pretende demostrar la relatividad de un hecho para que se cuente con una posible solución al mismo. La unión de esfuerzo y ciencia debe continuarse ya que de lo contrario la ciencia se volverá positiva, es decir, constatará solamente los hechos pero no ofrecerá ninguna salida ante la opresión, perderá el carácter crítico del cual surgió en la Ilustración, caracterizada por este *Anstrengung*, perderá su sentido y con ello no sólo la ciencia se volverá colaboradora del sistema, también afectará a la «praxis de liberación».

Para Horkheimer la ciencia no tiene un carácter neutral ya que es practicada de una forma específica en la sociedad. La acumulación de conocimiento sirve para generar bienes de consumo. La contraposición a la ciencia establecida es la Teoría crítica, que propone un determinado comportamiento crítico (*kritische Verhalten*) que tiene como meta no reproducir las situaciones de explotación en la sociedad.¹¹⁸

Por ello dice Horkheimer: «Die Selbsterkenntnis des Menschen in der Gegenwart ist jedoch nicht die mathematische Naturwissenschaft, die als ewiger Logos erscheint, sondern die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft.»¹¹⁹

La Teoría crítica es la autoconciencia de la sociedad, es decir, la capacidad que posee la sociedad misma de hacerse consciente a detalle de sus prácticas de inclusión y exclusión, y

¹¹⁸ Ibid, p. 152, *Teoría Crítica*, p. 240.

¹¹⁹ Max Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, en *Kritische Theorie I*, p. 147.: «El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste, sin embargo, en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como logos eterno, sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional.»

de cómo éstas configuran el mundo cotidiano. Hasta este punto hemos hecho patente la intención práctica de la teoría crítica. La ciencia oficial no goza de tener este comportamiento crítico. La teoría tradicional constata hechos y no se pregunta cuál es la relación que guardan en la configuración del todo social. La Teoría crítica es un tipo de articulación interdisciplinar que trata de desarrollar el programa emancipador al cuál la ciencia estaba adscrita por los autores de la Ilustración. El estudio científico de la dominación y las posibilidades de enfrentarlo es el sentido del pensamiento de Horkheimer:

Die Trennung von Individuum und Gessellschaft, kraft deren der Eizelne die vorgezeichneten Schranken seiner Aktivität als natürlich hinnimmt, ist in der kritischen Theorie relativiert. Sie begreift den vom blinden Zusammenwirken der Einzeltätigkeiten bedingten Rahmen, das heißt die gegebene Arbeitsteilung und die Klassenunterschiede, als eine Funktion, die, menschlichem Handeln entspringend, möglicherweise auch planmäßiger Entscheidung, vernünftiger Zielsetzung untersehen kann.¹²⁰

¿Por qué Horkheimer considera a la ciencia como teoría tradicional? En su pretendida neutralidad la ciencia presenta el estudio de sus objetos como independientes de la sociedad. El afán “puro” de conocimiento carece de sentido porque siempre hay un tipo de interés detrás de la investigación científica: desde el económico: autoconservación, hasta afán emancipador; el problema no es la existencia de dicho interés sino que, al existir, puede o no incluir los intereses de otros hombres, un interés puramente egoísta debe cuidarse de no armonizar con las formas de opresión ejercidas por el sistema. El problema expresado por Horkheimer consiste en la aplicación y obtención de conocimiento por parte de la ciencia. Ésta no tiene una conciencia (*Bewusstsein*) plena de su papel en el proceso de producción. Las instancias para corroborar dicha tesis son múltiples: piénsese, por ejemplo,

¹²⁰ Ibid, p. 156.: «La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizada en la teoría crítica. Ésta concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines.» (trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, *Teoría Crítica*, 240)

en la teoría del darwinismo social: un esquema cuya imagen de la sociedad sostiene la sobrevivencia del más fuerte y la extinción de los débiles, una adaptación de la naturaleza a al capitalismo del siglo XIX, una confusión entre lo natural y lo social. La idea de naturaleza consiste en la continuidad perpetua de ciertos ciclos, renovados de un modo circular, inmutables e indestructibles, es decir, la naturaleza no puede cambiar su circularidad en algo otro más flexible, menos rígido. Esa comprensión del orden como algo inalterable, sirve de premisa para la ideología de que ningún cambio social es posible. Se pasa el atributo de inalterabilidad natural para predicarlo del orden social. Veremos más adelante el viraje de Horkheimer y Adorno al hacer suyo este pensamiento en favor de la naturaleza, tratándola de salvar del dominio ciego a través del recuerdo de las víctimas.

La teoría crítica «relativiza» (muestra que las condiciones de una situación son históricas, no necesarias) la idea de los hombres respecto de su orden social, mostrando las situaciones históricas a partir de las cuales el mundo se ha configurado, tal y como es en un momento histórico determinado. Trata de descifrar cómo se ha originado el orden social, y sus formas opresoras. En el capítulo II veremos cómo Horkheimer y Adorno se preguntan por la posibilidad de instaurar un orden social sin opresión. Al descubrir la sociedad como un plexo de relaciones medio-fin, forzosamente se acota el campo de condiciones del orden social, y al ver esto, se manifiesta la imposibilidad de extender al todo social el dominio ejercido por seres falibles y finitos. Con esto se muestra la contingencia de los propios causantes del orden social y sus relaciones. Este es el *a priori* de la Teoría crítica pues a través de los hechos históricos se manifiesta dicha contingencia. De aquí se puede decir que el conocimiento y el comportamiento críticos son elementos estructurales de la solidaridad y por tanto de la justicia. Para decirlo de un modo hegeliano: la verdad del «*Sinn für Gerechtigkeit*» es la «*Praxis der Befreiung*».

Capítulo II

La justicia como razón anamnética

En el capítulo anterior hemos presentado una construcción del pensamiento de Horkheimer que articula textos pro-revolucionarios, relacionados con la idea de justicia, entendida como solidaridad. Ahora vamos a presentar una construcción de ambos conceptos como razón anamnética,¹²¹ es decir, como un aspecto de la razón que consiste en su capacidad de recordar, en favor de las víctimas del progreso histórico, la injusticia consumada en ellas irreversiblemente. En la época de 1940 a 1950 el arte aparece como un resguardo histórico, inmanente y materialista de la memoria del sufrimiento de las víctimas de la historia, nosotros retomaremos el tema del arte en *Romeo y Julieta*, leeremos dicha obra con la razón anamnética. Es destacable el hecho de que la producción escrita de nuestro autor es mucho menor en cantidad respecto a la de la década de 1930. Las obras de 1940 poseen una consideración más favorable hacia los «escritores oscuros de la burguesía»¹²²: Maquiavelo, Hobbes, Mandeville y Sade. Esta consideración no debe entenderse como un abandono de la idea de liberación, pero Horkheimer dejará el problema de la liberación para plantearse nuevas preguntas: ¿quién es el sujeto que debe salvarse? ¿De qué debe hacerlo? Para Horkheimer en estos años hay algo más urgente que la liberación de los hombres contemporáneos, a saber: la salvación de las víctimas de la historia. La justicia tiene que

¹²¹ Este concepto no es usado por Adorno y Horkheimer, para referirse a la memoria ellos usan las palabras «Erinnerung» y «Eingedenken». Habermas da más importancia a la segunda a pesar de que nuestro autores utilizan la primera en varios pasajes de la *Dialéctica de la Ilustración* cuando hablan de la esperanza (Hoffnung): Cfr. Jürgen Habermas, *Die philosophische Diskurs der Moderne*, p. 85. Al español la palabra «Eingedenken» fue traducida por Manuel Jiménez Redondo por «anamnesis»: Cfr. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 89. El primero en considerar que la razón también es anamnética es Benjamin Taubald: Cfr. *Anamnetische Vernunft Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politische Theologie*. Hemos elegido el concepto de Taubald porque sintetiza el aspecto del pensamiento de la memoria del sufrimiento.

¹²² Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 162

aspirar a resistir el mal en todas sus formas, sobre todo con quien no pudo mantenerse vivo en al horror de la injusticia completada.

II.I El pensamiento en el Estado totalitario

Los regímenes totalitarios (el fascismo y el nazismo) están constituidos de tal modo que son capaces de aniquilar la posibilidad de una solidaridad práctica. Adorno describió dicha situación con bastante claridad.¹²³ El totalitarismo es el mayor enemigo de la solidaridad debido a que cuenta con medios eficaces para debilitarla (armamento potente, apoyo económico de otros regímenes totalitarios, profesionalización de la guerra, etc). Pero este no es el problema más grave; a principios de la década de 1940 el movimiento revolucionario más amplio a escala mundial, la revolución rusa, terminó convirtiéndose en una dictadura que se reproducía con la ayuda del pensamiento marxista manipulado, tal situación de injusticia es el inverso perfecto de la *idea* de solidaridad; así cuando Horkheimer escribe su *Estado autoritario*, se encuentra frente a la siguiente pregunta: ¿al desarrollarse la solidaridad de forma plena llega invariablemente a su perversión? Las situaciones que le causaron dicha duda fueron: «la época de la consolidación del pseudosocialismo estalinista en la Unión Soviética, [el] ascenso de la contrarrevolución fascista en Italia, España, Alemania, y [la] decadencia autista del *establishment* político en los demás países del continente»,¹²⁴ unidas a la dominación ejercida por la cultura de masas y el trabajo administrado en Norteamérica. Rusia ejecutaba su dominio por medio de un Estado fuerte frente al desarrollo de la macroeconomía de los países capitalistas, manifiesta desde principios de siglo, debido a estas situaciones Horkheimer no apoyaba la idea de un

¹²³ Cfr. Nota 65 de nuestro capítulo anterior.

¹²⁴ Bolívar Echeverría, Introducción a *Estado Autoritario* de Max Horkheimer, p. 11.

“Estado fuerte” que se opusiera a la economía.¹²⁵ Su reflexión aspiraba a comprender el problema del Estado totalitario y proporcionar, en la medida de lo posible, una solución a dicho problema. La teoría que Horkheimer desarrolló en esos días era «una nueva, y crítica, antropología: una teoría de lo inhumano».¹²⁶ Esta inhumanidad practicada en el Estado ruso quedó expresada en el siguiente pasaje:

En realidad, el enemigo interno está en todas partes y en ninguna. Sólo al principio la mayoría de las víctimas del aparato policial viene del partido de masas sojuzgado. Más tarde, la sangre derramada fluye de todo el conjunto del pueblo. La selección que va a dar en los campos de concentración se vuelve cada vez más fortuita. Sea que la masa de prisioneros crezca o disminuya, sea incluso que por un tiempo puedan quedarse vacíos los lugares dejados por los asesinados, en verdad cualquiera podría ir a parar en el campo de concentración. El acto que conduce a él lo cometen todos y cada uno, todos los días, en su pensamiento.¹²⁷

Tales situaciones inherentes a los regímenes totalitarios cancelan la participación de los hombres libres en asociaciones organizadas con arreglo al establecimiento de un orden mejor que en el que se encuentran inmersos. Si los hombres desean que la solidaridad permanezca no como una ilusión, sino como una posibilidad humana, deben girar «paradójicamente, a la nuda esperanza del sujeto aislado que detecta en otros ámbitos la posibilidad de las sociedad emancipada».¹²⁸ El sujeto aislado, en soledad, posee mayor capacidad de pensamiento. Al integrarse a una masa de hombres puede perder de vista sus propios propósitos individuales. El énfasis en el aislamiento remite a la posibilidad de que cada hombre reconozca el engaño ideológico, formado en la manipulación política; la soledad permite el desarrollo del ámbito más íntimo del ser humano: el pensamiento. Dado que es necesario analizar el tema del pensamiento en *Estado autoritario*, debemos dejar de

¹²⁵ Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Frankfurt*, p. 365. En este punto también se puede entrar en controversias. Jay y Wiggershaus defienden la interpretación de que el Estado autoritario debe ser mermado por la economía, en favor de una forma capitalista de Estado. Bolívar Echeverría toma una posición mixta: un Estado débil ante el capital, represivo con el pueblo. (Cfr. Introducción a *Estado autoritario*)

¹²⁶ Appud. Wiggershaus, *Ibidem*.

¹²⁷ Max Korkheimer, *Estado autoritario*, p. 49.

¹²⁸ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.*, p. 23.

lado la controversia entre, por un lado, Neumann y, por otro, Horkheimer y Pollock, en función del concepto de dicho Estado:

Para Neumann [la naturaleza de la dominación] se producía todavía en las líneas de la dominación capitalista sobre el trabajador explotado, sin que el Estado actuara para disminuir la malignidad del conflicto de clases. [...]. Para Horkheimer, por otra parte, sin la amortiguación del mercado capitalista, la dominación se estaba haciendo cada vez más psicosocial. Siguiendo a Pollock, afirmaba que el Estado era el perpetrador principal de la dominación, que incluía también la aplicación deliberada del terror y la coerción.¹²⁹

Como se puede ver en el texto citado, la controversia tiene muchas implicaciones, desarrollarla nos alejaría demasiado de nuestro objetivo. Aquí la señalamos sólo para mostrar el carácter problemático de los argumentos de uno y otro bando. Nosotros nos dedicaremos a mostrar dónde radica, según el propio Horkheimer, el nuevo elemento de la resistencia contra el sistema.

En *Estado autoritario* aparece por primera vez, de forma muy aguda, la necesidad de que el combate por la liberación y la emancipación tenga alcances salvíficos, no circunscritos únicamente al propósito de lograr la revolución. En el texto que nos ocupa, está esbozado uno de los pensamientos más característicos de la Escuela de Frankfurt: en el establecimiento de una revolución justa también se cometen crímenes, en efecto, quien no ha colaborado de ningún modo con el poder puede ser considerado por los revolucionarios como enemigo, hay quien no puede tomar partido por ninguno de los dos porque ignora cómo comenzó la pelea: por ello mismo viven en medio del peligro generado en la lucha de los enemigos. Dice Horkheimer: «En la historia, sólo lo malo es irrevocable: las posibilidades que no se realizaron, la felicidad que se dejó escapar, el asesinato con o sin procedimiento judicial, aquello que el poder infiere a los hombres. Lo demás se halla

¹²⁹ Martin Jay, *La Imaginación dialéctica*, p. 272.

siempre en peligro.»¹³⁰ La consumación de los asesinatos de inocentes, las injusticias en los procesos de revolución, pueden generar tanto rencor y resentimiento, entre los sobrevivientes de la lucha, como el producido por el sistema capitalista, provocado en las personas que buscan día a día su autoconservación; en todo esto el lugar ocupado por el pensamiento corresponde a la planeación de estrategias para continuar vivo: los crímenes de la época no son pensados, es decir, comprendidos.

La historia aparece respecto de la aspiración utópica de un mundo sin sufrimiento, del mismo modo que la música de *Tristan und Isolde*: un desarrollo sin solución de continuidad, es decir, como una situación prolongada indefinidamente sin fin previsible a futuro, generadora de angustia. En múltiples ocasiones la conciencia del sufrimiento llevado a cabo hasta su perfección, es dejada del lado para configurar la solidaridad práctica de los hombres contemporáneos. Cuando éstos son aplastados en su lucha contra el sistema, entonces se convierten en *víctimas*.

En una situación así, Horkheimer concibe la necesidad de un pensamiento más radical respecto de la lucha práctica contra el sistema. No hay un abandono de la solidaridad, más bien, necesita de otro contenido para tener un alcance *salvífico*. La verdad de esa solidaridad es el pensar (*Das Denken*): «El pensar mismo es ya una señal de resistencia, el esfuerzo para no dejarse engañar una vez más. El pensar no se opone sin más a toda orden y toda obediencia sino que las pone siempre y en cada caso en referencia a la realización de la libertad. Lo que está en peligro es esta referencia.»¹³¹ Con arreglo a la idea de libertad el pensamiento es capaz de ver las situaciones potencialmente reproductoras del sistema. Esta forma de descubrir el mal es el agente potencialmente salvífico de la libertad humana.

¹³⁰ Max Horkheimer, *Estado autoritario*, p. 47.

¹³¹ *Ibid*, p. 84.

Hasta este punto todavía no hemos dado con el tipo de pensamiento específico apoyado por Horkheimer, sólo podemos inferir válidamente que al ser un elemento teórico, mental, el pensamiento tendrá características ajenas a lo *puramente* práctico y utilitario. El ámbito de la emancipación y liberación es llevado al plano de lo privado pues el pensamiento racional está en peligro de ser suplantado por una serie de frases, refranes y comportamientos ideológicos, carentes de autoconciencia, básicos para el dominio perfecto sobre los hombres. La capacidad humana del pensar, no ha sido truncada de forma absolutamente «irrevocable» en la década de 1940, por eso mismo «está en peligro».¹³² De modo que la intuición de Martin Jay, respecto al pensamiento de Horkheimer, es acertada cuando dice: «En el mismo artículo [es decir, en *Estado autoritario*] expresaba quizá por primera vez el argumento de que la vida mental se estaba convirtiendo en el último refugio de la *praxis* revolucionaria, un argumento que iba a reaparecer con creciente frecuencia en la obra posterior de la Escuela de Francfort.»¹³³

Esta insistencia en el pensar prefigura el cambio en el pensamiento de Horkheimer: cuando fracasen todos los intentos revolucionarios por la implantación de un mundo sin pobreza ni miseria, queda un elemento capaz de revertir, aunque sea mínimamente, por medio de una «débil fuerza» (*schwache Kraft*), los efectos injustos, llevados a cabo en la tempestad (*Sturm*) progresiva de la historia, tal elemento es el pensamiento, por eso en toda esta fase de 1940 a 1950, debemos estar atentos a la forma en la que se desarrolla el contenido del pensamiento sobre la justicia hasta encontrar su verdad, en sentido hegeliano: el momento

¹³² *Estado autoritario* fue publicado en 1942 en «el volumen mimeografiado *Walter Benjamin zum Gedächtnis* (En memoria de Walter Benjamin)», a lo largo del texto resuena la idea del pérdida del pensamiento. Dicha posibilidad no es absurda y debe ser tomada con la mayor seriedad, pues no sólo los regímenes totalitarios son amenazas para pensamiento, en efecto, cinco años más tarde, en 1947, el tomista Josef Pieper publica el famoso, pero, paradójicamente, poco mencionado, texto *Ocio y culto*, en el cual se sirve de la categoría de «mundo totalitario del trabajo» para argumentar la amenaza de la pérdida del ocio, y con ello, del pensamiento, sin estas dos condiciones la filosofía se vuelve simplemente imposible.

¹³³ Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, p. 261.

en el hay una adecuación del pensamiento a la cosa, en la Razón anamnética (*anamnetische Vernunft*). En esta época se busca salvar el pensamiento, y con él, a las víctimas de la historia.

II.II La razón como órgano de autoconservación

En nuestro apartado anterior hemos hecho ver en qué consiste la nueva instancia solidaria: el pensamiento. Ahora veremos la forma específica de la que debe separarse: la praxis amenazadora de la interioridad. En *Razón y autoconservación* continúa ampliándose la escisión entre la justicia y el plano práctico. En esta etapa lo importante es guardar la justicia como un concepto trascendente. Así, la razón (= el pensamiento) será criticada pero no para dar paso al irracionalismo. Horkheimer nunca dejó de tener confianza en el potencial liberador y salvífico del pensamiento; al criticarlo, pretende alcanzar los elementos de dominio inconscientes, producidos en función de los actos de conocimiento, a partir de ello, articula una breve demostración de tipo hegeliana en la que aparece la contraparte desagradable de todo el desarrollo de la razón: la barbarie: toda progresión, ya sea en el campo individual o en el histórico-social, va acompañada de una regresión. A pesar de todas las críticas que hace a la razón, destaca sus aspectos positivos.

El respeto a la razón como tal, presupone la existencia de la sociedad justa, la realidad de la ciudad-estado sin esclavos. De ahí que los empiristas tengan razón frente a los racionalistas, cuya idea trasciende sin duda a la sociedad burguesa. En cambio, los racionalistas tienen razón frente a los empiristas al presentar positivamente en los conceptos de autonomía y universalidad la solidaridad de los hombres, que en la sociedad burguesa sólo logra imponerse mediante la violencia y la destrucción.¹³⁴

¹³⁴ Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, Barral, p. 148. Horkheimer no aclara a qué se refiere con «respeto a la razón», pero puede entenderse que la razón, como puro órgano de autoconservación, como puro pensamiento volcado a fines, puede ser un objeto de desprecio y causa de suicidio (pues desde el racionalismo ésta se muestra como el garante irrealizado de conocimientos verdaderos no sensibles) pero al no ser más que una forma o simple medio de acomodo, una pura astucia y no una ratio-intellectus de la realidad, la capacidad de pensar queda degradada y próxima a los poderosos.

Los manuales de filosofía han presentado la discusión entre racionalistas y empiristas, acerca de la posibilidad del conocimiento, como una situación antitética en todos los temas abordados por dichos filósofos, tales escritos producen una confusión pues presentan a los empiristas como filósofos ajenos a la razón, otorgando toda la importancia a la experiencia. Sus obras políticas y morales desmienten tal afirmación con claridad.¹³⁵ Horkheimer recurre a ellos a causa de su énfasis en la experiencia pues éste es equiparable al interés por las situaciones sociales existentes; pero es necesario recurrir a una instancia que cancele racionalmente las exageraciones de la tesis empirista; el contrapeso lo brindan los racionalistas con otro paralelismo: así como las formas del conocimiento están determinadas por la razón, el pensamiento y su capacidad imaginativa, éstas pueden por sí mismas aislar las imágenes de los seres humanos concretos, e insertarlos en escenarios mediante la imaginación del sujeto. Para que el énfasis en la teoría no caiga en el solipsismo, y en la imagen de una falsa armonía preestablecida, es necesario tomar en serio el primer paralelismo que hemos mencionado: empiristas y vida fáctica. Esto permite la nivelación del pensamiento.

La discusión epistemológica entre racionalistas y empiristas, tiene como problema principal la posibilidad del conocimiento científico. Para Horkheimer, el desarrollo de la ciencia está emparejado con el desarrollo de la tecnología, y ésta, a su vez, con el perfeccionamiento de las armas de guerra.

¹³⁵ Cfr. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, las referencias positivas sobre la razón se encuentran en cada párrafo; Thomas Hobbes, *Leviatán*, p. 38: «la *razón* es el *paso*; el incremento de *ciencia*, el *camino*; y el beneficio del género humano, el *fin*.» (cursivas del propio Hobbes); David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 173: «Y como toda cualidad que es útil o agradable para nosotros mismos o para otros en la vida ordinaria se reconoce que es parte del mérito personal, ninguna otra será aceptada allí donde los hombres juzguen acerca de las cosas sirviéndose de su razón natural y libre de prejuicios, sin dejarse llevar por los engaños de la falsa religión.»

El desarrollo científico parte de la aplicación real de la razón a la investigación científica. Ésta trabaja durante cierto tiempo de forma teórica, acumulando observaciones y datos. Pero el interés de esta actividad no está basado en un afán de saber puramente teórico e impracticable. Dado que la ciencia se realiza en circunstancias económicas específicas, los científicos estarán sometidos a exigencias de productividad. En todas estas situaciones la razón forma parte del científico como investigador de la naturaleza.¹³⁶

Sólo desde la situación de la justicia realizada puede enaltecerse a la razón, hasta que no llegue ese momento, ella debe ser su principal objeto de crítica a través de la nivelación de sus aspectos positivos y negativos: la razón debe criticar su ciencia y su tecnología mediante sus ideas de emancipación.

Esta situación puede suscitar la apariencia de que Horkheimer está rechazando el materialismo para abrazar el idealismo, pero dicha apariencia es falsa: la interpretación en clave marxista de la sociedad, le permite hablar de la justicia del mismo modo en el que Kant habla de la razón: en términos de verdad negativa, pues no hay capacidad intelectual alguna que pueda inferir una situación, de un tiempo a otro, sin incurrir en una falacia o en un sofisma, la prueba de esto no implica ninguna dificultad: la razón como *intellectus* puede, ciertamente, captar órdenes de manera simple en la naturaleza pero no sabemos si dichos órdenes están dados por el sujeto trascendental o por la naturaleza misma; tal pensamiento pierde la discursividad para dar paso a una especie de intuición: es imposible dar cuenta de ella por medio de la experiencia o la razón.

El distanciamiento entre la ciencia y la emancipación, produce una racionalidad escindida: como hemos señalado arriba, uno de sus lados pone el conocimiento al servicio del capital, el otro conserva la esperanza en los afanes de libertad, justicia y fraternidad. *Razón y*

¹³⁶ Cfr. Max Horkheimer, Teoría Tradicional y Teoría Crítica, p. 223 y ss.

autoconservación contiene los primeros elementos para realizar la crítica de la razón instrumental¹³⁷ en la *Dialéctica de la Ilustración*. En función de ésta debemos ver cuáles son las figuras prototípicas que revisten el anhelo de una razón emancipada. Dice Horkheimer:

Este [el amor] es el enemigo irreconciliable de la razón imperante. Los amantes son aquellas personas que no se conservan a sí mismos ni a la colectividad. Se degradan y por eso la ira se apodera de ellos. Romeo y Julieta murieron contra la sociedad por algo que ésta misma proclamaba. Al inmolarse irracionalmente, afirmaron la libertad de lo individual frente al dominio de la propiedad objetiva. Les es fiel infamia quienquiera que cometa la infamia racial en Alemania. En un mundo inhumano, que se reserva el nombre de héroe a los jóvenes astutos que prefieren dejarse entretener por ideas de procreación, alumbramiento y muerte, resucita, a través de infamia racial, aquello que en determinado momento recibió el nombre de heroísmo: la fidelidad sin perspectiva alguna.¹³⁸

Ahora ha aparecido un nuevo término, pocas veces mencionado en las obras de Horkheimer: el amor. Sin duda éste es desconcertante pero en el pasaje citado podemos verlo como contraposición de la «razón imperante», en medio de dos conjuntos de términos que pueden agruparse semánticamente bajo dos conceptos fundamentales para nuestra investigación: razón instrumental y sacrificio. Los problemas inherentes al pasaje citado son manifiestos: ¿morir por amor es la forma de oponerse al dominio capitalista? ¿acaso el amor no es por sí mismo impotente para ofrecer resistencia a la razón instrumental? ¿morir por amor no es lo mismo que no resistir? ¿no puede resultarle útil al sistema establecer una imagen que se alimente del sacrificio? Para poder responder estas preguntas, debemos hacer un abordaje hermenéutico de *Romeo y Julieta*, pues tales figuras literarias son el modelo de un tipo de vida que se ha deshecho de la razón instrumental y, por ello mismo, es aniquilada en el plexo de intereses egoístas propios de la razón instrumental. Debemos

¹³⁷ Jürgen Habermas no utiliza estas palabras sin cursivas pues considera que la crítica más eficaz a la razón instrumental se encuentra en la *Dialéctica de la Ilustración*, Cfr. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 85: «Die Kritik der instrumentellen Vernunft»; cfr. *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 89: «crítica de la razón intrumental».

¹³⁸ Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, p. 169.

saber qué vio Horkheimer en dichos amantes, pues ellos son la representación de un amor que en su persistencia resiste lo existente y, al no soportar más, se inmola ante él, debemos mostrar los elementos para considerar a Romeo y Julieta como víctimas del proceso histórico, pues anteriormente Horkheimer había hablado de ellos en *Autoridad y familia*.¹³⁹

II.III.I Romeo y Julieta: el amor inmolido de las víctimas de la sociedad

La cultura occidental posee una vasta gama de representaciones y conceptos del amor. Nosotros estableceremos, mediante nuestra exposición, algunas relaciones entre Shakespeare y Horkheimer solamente. Dado que Horkheimer ve en el amor de Romeo y Julieta un acto de resistencia contra la razón instrumental de la sociedad, debemos preguntar ¿Cuál es la idea general del amor que rige tal obra? Para poder responder esta pregunta, es menester fijarnos en la forma de hablar de Romeo respecto del amor, pues en la obra él solo experimenta dos aspectos contrarios para el amante: el rechazo y la aceptación. En Romeo el amor es herida y cicatriz, dolor y sanación; conoce el dolor de no ser correspondido y el placer de ser correspondido. Los aspectos placenteros y desagradables de la situación amorosa son muy atractivos en la famosa obra de Shakespeare: en Romeo se suscita una dialéctica del amor. Este joven virtuoso no practica ningún consejo del *Ars amandi* de Ovidio, ni trama estrategias con arreglo al *Roman de la rose*,¹⁴⁰ más bien, al modo de Catulo¹⁴¹, pero sin un amor mezclado con odio, con mucha

¹³⁹ En efecto, Romeo y Julieta son la contraparte de la moral oprimente «beengende Moral» cuya otra parte es Don Juan: «Die Umargung Romeos bringt Julia das Glück, das nur Don Juan dem Weib gewährt, und dieser sieth in jedem Mädchen eine Julia.» Max Horkheimer, *Kritische Theorie I*, p. 358) [El abrazo de Romeo brinda a Julieta la felicidad que sólo Don Juan otorga a la mujer; y éste ve en cada mujer a una Julieta.] En ambas obras el amor es algo que se opone a la dominación: «Beide verherrlichen die Rebellion des erotischen Elementd gegen die Autorität der Familie» (Ibidem) [ambas muestran la rebelión del elemento erótico contra la autoridad de la familia.]

¹⁴⁰ El *Ars amandi* y la *Roman de la rose* son un par de obras pertenecientes a un grupo más amplio de escritos que tienen como tema, en distintas épocas, la superación del rechazo amoroso. Entre estas obras puede contarse el *Libro del buen amor* de Arcipreste de Hita. Es impreciso restringir el problema del rechazo

más fortuna en su obtención, Romeo confía en la belleza de su propio lenguaje poético: dona belleza a la realidad misma. Abordaremos las dos partes para establecer una dialéctica del amor y ver de qué modo se relaciona con la razón instrumental.

La situación de desamor, suscitada en Romeo a causa del rechazo de Roseline, muestra todo lo desagradable y miserable en el sentir de una persona cuando no provoca amor recíproco en quien ama. Así el aspecto contradictorio y paradójico del pensamiento del enamorado, se presenta como una desgarradura en sus sentimientos que, al mismo tiempo, sólo le permiten hablar del amor en forma autocontradictoria: con oxímoron,¹⁴² es decir,

amoroso sólo al campo de la literatura y no al de la filosofía ya que varios filósofos se han hecho cargo de ello. Si no se quiere considerar al *Symposio* de Platón como una obra estrictamente filosófica, puede tenerse a *De amore* de Marsilio Ficino como un tipo de reflexión filosófica que pretende resolver el problema del rechazo amoroso en términos filosóficos. El *Symposio* no plantea la pregunta de cómo obtener el amor, *De amore* sí lo hace. Algo que comparten estas obras es el carácter de ofrecer consejos ya sea para generar amor en la mujer amada, ya sea para llevar a buen término, tanto en la parte que rechaza como la rechazada, el desenfreno causado por la pasión amorosa. Este tema es realmente serio ya que pasa por Hölderlin, Marx y llega hasta Adorno. La teoría de la cultura de masas de Adorno y Horkheimer pone en crisis nuestros procesos de enamoramiento ya que aquello que podemos considerar como “bello” y “digno de amor” puede estar prefigurado por la industria cultural inconscientemente en nosotros con la única finalidad de consumir. Ninguna de estas obras parte de la razón instrumental per se, sino que ponen ésta al servicio de quien quiere ser amado pero no logra serlo.

¹⁴¹ Catulo representa dos aspectos de la relación amorosa, el aspecto más sublime del amor y el más colérico del odio. Para él el amor implica el odio, pues al vivir lo que Freud denominaría un fenómeno de ambivalencia, se pierde toda la ingenuidad respecto al sentimiento amoroso, el dístico que compone su Carmen 85 es definitivo «Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris./ Nescio, sed fieri sentio et excrucior.» [Odio y amo, ¿cómo es posible? Preguntarás acaso./ No sé, pero siento que es así y me tortura («excrucior» significa crucificarse de dentro hacia afuera)]. Ovidio al glosar este poema hace explícito que además de poder odiar a quien amamos, podemos amar a quien no posee ninguna virtud. Con lo cual la belleza de la persona se independiza y separa de su carácter moral, apareciendo con claridad un aspecto irracional e ingenuo del amor.

¹⁴² William Shakespeare, *Romeo y Juliet*, I, i, 168-181. Estos versos parten de la siguiente exclamación de Benvolio frente a Romeo: «Alas, that love, so gentle, in his view,/ Should be so tyrannous and rough in proof!» [Desafortunadamente, ese amor, tan gentil a la vista, debería ser tan tiránico y áspero en la prueba]. La pregunta de Benvolio hace eco de una imagen antigua, adversa y desalentadora del amor que se remonta hasta el *Hipólito* (532) de Eurípides, en la *República* de Platón tal idea es desarrollada (IX), después de establecer una serie de características concluye Sócrates con una pregunta retórica: «ἄρ' οὐὐν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὸ πάλαι διὰ τὸ τοιοῦτον τύραννος ὁ Ἔρως λέγεται» (República, 573b) [¿Y no será por este motivo por lo que desde hace mucho se dice que Eros es tirano?]; Al español también llegó el eco de la mencionada tradición (cfr. Luis de Góngora, *Déjame en paz amor tirano*); por cierto este poema también posee varios versos en oxímoron. La respuesta de Romeo marca el desapego de esa tradición al mostrarlo en figuras que son contradictorias en su adjetivo, ya que no responden al desarrollo homogéneo de tesis contradictorias (como sucede en los diálogos platónicos), sino a la paradoja y la dialéctica «negativa» que muestran una serie de aspectos enfrentados que no deben sintetizarse a fin de crear una

para el enamorado la realidad no puede ser expresada de un modo continuo, carente de fisuras, grietas o adversidades, producto de un orden racional, moral, puesto en función del sujeto actuante. El amor no correspondido pone en entredicho la validez de la imagen que el enamorado tiene de sí mismo, provocando un cambio en su propio juicio de sí mismo, se enfrenta a la imposibilidad de cancelar, e incorporar en su pensamiento, el juicio de la persona amada, que al mismo tiempo lo rechaza; ve y reconoce con amargura que puede ser sujeto y objeto de rechazo humano; se le impone su propia impotencia pues no produce lo que desea: el amor de quien ama; durante todo ello se encuentra inmerso en la tristeza y nada puede consolarlo. El lenguaje del amado trata de expresar esto pero sólo puede hacerlo por medio de la figura retórica del oxímoron: establece la contradicción entre sujeto y adjetivo. La serie de palabras contradictorias con su adjetivo nos permiten atender al fenómeno del dolor enamorado debido a una razón fundamental: agrupan placer y dolor. Si el amor se identifica totalmente con el dolor se convierte en *αλογον*: irracional, inexpresable claramente, incognoscible e imposible de articular por medios lógicos comunicativos; si el amor no se distingue de ningún modo del dolor el equivalente perfecto de la declaración “te amo” es “te sufro”, pero evidentemente todos podemos sufrirnos unos a otros sin amarnos: podemos sufrirnos en el odio, el amor a quien sabemos que no posee ninguna virtud, en la ignominia y en la cosificación de nuestra persona. El enamorado entiende esto pero no puede cambiar fácilmente su situación. Romeo no expresa claramente

falsa esperanza de salvación, también denominada armonía preestablecida. Al decir Romeo que el amor es «browling love, loving hate», «heavy lightness, serious vanity» muestra algo que el desarrollo lógico y consecuente de una tesis filosófica no presenta: la, para decirlo al modo de Adorno, «beschädigten Leben» [vida dañada].

su dolor, aunque desarrolla con Benvolio una plática para dar la razón de su sufrimiento, pretende acercarlo a la situación anímica en la que se encuentra.¹⁴³

El sufrimiento producido por el amor no correspondido, establece una proximidad sentimental con todo aquel que sufre, Benvolio no entiende esto y al preguntarle a Romeo si se ha vuelto loco, éste responde: «Not mad, but bound more than a madman is,/ Shut up in prison, kept without my food,/ Whipped and tormented [...]»¹⁴⁴ En la situación alógica del amor no realizado, todo hombre puede preguntarse por qué su experiencia del sufrimiento se presenta tan desgarradora como la de quienes tienen hambre, son azotados y viven continuamente en el dolor, pues no es excepcional morir de hambre, sufrimiento o enfermedades, pero sí lo es morir por amor. El sufrimiento causado por el amor no realizado es una de las experiencias fundamentales para entender el dolor de otros seres humanos, generando una oposición a ello: una aspiración a lo que debe satisfacerse en el mundo. Cuando el amor prescinde de racionalidad objetiva, es decir, de ver al otro como humano, se suscita un desgarramiento anímico en el rechazado: muchas veces, si no la mayoría, el amor corre el riesgo de entregarse absurdamente; por ello mismo puede ser causa de sufrimiento y locura.

Hasta este punto hemos hecho un breve análisis de la figura de Romeo en el desamor, pasemos ahora al aspecto del amor correspondido. Hemos establecido que la identificación absoluta del dolor y el amor es *αλόγος*, entonces debemos prestar atención a las situaciones poseedoras de *λόγος* (discursividad coherente) para establecer la teoría sobre el vínculo entre los amados. Estos tres aspectos corresponden a la situación del amor correspondido de Romeo. Tres situaciones son fundamentales en la imagen del tal amor: 1) El soneto

¹⁴³ Ibid, I, i, 181 y ss.

¹⁴⁴ Ibid, I, ii, 55-57.: «No loco, pero sí más atado que un hombre loco/ encerrado en prisión, vigilado sin comida,/ atado y azotado.»

isabelino que ambos hacen antes de besarse por primera vez; 2) El diálogo de amor en el que Romeo se esconde en la oscuridad antes de hacerse visible en el balcón de Julieta; y 3) El diálogo de amor que tienen al despedirse, en el que al final, uno frente al otro, se ven pálidos como cadáveres:

1) En la fiesta de antifaces, Romeo, quien sufría por el amor de Roseline, cambia repentinamente y queda enamorado de Julieta.¹⁴⁵ Su primer encuentro consiste en el lenguaje de un complicado soneto isabelino,¹⁴⁶ poseedor de algunas figuras oximóricas ciertamente. La diferencia entre estas figuras y las anteriores consiste en la semántica de las palabras unidas: en efecto, en esta parte se unen palabras referidas respectivamente a la humanidad y la divinidad, evocando la idea del *Simposio* de Platón: el amor es un principio de inter-relación divina y humana, su nombre es daimon y permite la comunicación de ambas instancias pues posee una naturaleza doble: es divino y es humano al mismo tiempo;¹⁴⁷ en la parte del sufrimiento se unen figuras de dolor y placer. No podemos reproducir todo el soneto aquí, basta con hacer referencia a la forma en la que se suscita el diálogo: Romeo toma la mano de Julieta y está dispuesto a pagar su atrevimiento en caso de resultar ofensivo (primeros cuatro versos), Julieta responde aclarando que no hay

¹⁴⁵ Cfr. *Ibid*, I, v, 41-51., En estos versos acudimos al asombroso cambio de Romeo. El enamoramiento está determinado fundamentalmente por un cambio en la fantasía de nuestro héroe: «O, she doth teach the torches to burn bright!/ It seems she hangs upon the cheek of night/ Like a rich jewel in an Ethiope's ear,/ Beauty too rich for use, for earth too dear./ So shows a snowy dove trooping with crows/ As yonder lady o'er her fellows shows.»: [¡Ella enseña a las antorchas a resplandecer ardientemente!/ Parece que pende de la mejilla de la noche/ como una lujosa jema de la oreja de una etíope./ Belleza tan abundante a la usanza de la tierra diariamente./ Así muestrase una paloma nívea en tropel de cuervos/ como una doncella se muestra entre quienes la siguen.] La forma en la que la fantasía de Romeo muestra una alteración de la realidad, es una clara señal de enamoramiento. La fantasía atribuye al objeto amado cualidades que puede en efecto no tener, lo que hace maravilloso el enamoramiento de Romeo es que su fantasía no juzga erróneamente a Julieta, ya que ésta no estará dispuesta a vivir sin Romeo. El tema de la fantasía o la imaginación lo veremos al abordar *Dialektik der Aufklärung*. Aquí vemos un antecedente manifiesto de tal tema.

¹⁴⁶ *Ibid*, I, v, 91-103.

¹⁴⁷ Platón, *Banquete*, 204b 9.

atrevimiento, pues la pena debe tomarla como lo haría un santo (cuatro versos); éstos anhelan también el placer de Dios, del mismo modo que el amado anhela el placer de la amada, por ello, este soneto forma y consuma, en el lenguaje, los sentimientos contrapuestos de un par de personas que buscan una en la otra lo que les hace falta, como en algunos relatos y poemas medievales, el alma del hombre cambia en su encuentro con Dios, en la fórmula de San Juan de la Cruz: «amada en el amado transformada». Aquí, el transformado es Romeo pues ha dejado de sufrir.

2) Este diálogo también es muy grande.¹⁴⁸ Aquí nos dedicaremos al aspecto particular del apellido de Romeo por una razón fundamental: tanto para el estudio de *Romeo y Julieta* como para el del pensamiento de Horkheimer, la renuncia al apellido es fundamental para entender el modo en cómo éstos pueden unirse a pesar del viejo conflicto entre sus familias. Dice Julieta: «Deny thy father and refuse thy name./ Or, if thou wilt not, be but sworn my love,/ And I'll no longer be a Capulet.»¹⁴⁹ Los apellidos “Montesco” y “Capuleto” son un par de obstáculos para la consumación del amor de Romeo y Julieta. El amor correspondido da cuenta de sí mismo, la mayoría de las veces, en el lenguaje, por ello el primer impedimento lo encuentra en las palabras. Si los amantes son portadores de las palabras amenazadoras para su amor, entonces es menester librarse de ellas para poder llevarlo a un punto satisfactorio. Quienes se aman deben renunciar a la palabra que impide florecer el amor entre ellos, en las palabras mediante las cuales se juzgan mutuamente, hay una comprensión aniquiladora de su amor. Así Romeo y Julieta renuncian a sus nombres y con ello a su *autoconservación*, otorgada por sus familias: se ponen en peligro. Para amarse uno a otro la renuncia debe hacerse efectiva, comprendiendo que el amado está más allá de la

¹⁴⁸ Ibid, II, ii, 1-191.

¹⁴⁹ Ibid, II, ii, 34-36.:«Reniega de tu padre y rechaza tu nombre,/ o si no juras sino por mi amor/ no seré más una Capuleto.»

palabra que lo configura y prejuzga en la imaginación: «What's in a name? That which we call a rose/ By any other word would smell as sweet./ So Romeo would, were he not Romeo called,/ Retain that dear perfection which he owes/ Without that title. Romeo, doff thy name,/ And for that name, which is no part of thee/ Take all myself.»¹⁵⁰ Romeo renuncia al nombre y la autoconservación para poder amar: «Call me but love, and I'll be new baptized.»¹⁵¹ Sin su nombre queda fundamentalmente expuesto a la sociedad. La forma aparentemente increíble de librar el obstáculo del muro para ver a Julieta, sólo puede entenderse como amor liberado, conocido únicamente en una situación de riesgo: «With love's light wings did I o'erperch these walls.»¹⁵² Estas alas pueden salvar el amor o sacrificarse con él.

3) Mercutio es asesinado por Tybalt. Debido a que el primero es muy querido por Romeo, nuestro héroe toma venganza por él y mata a Tybalt. Así se encuentra con Julieta para desarrollar su último diálogo de amor. Este diálogo también es muy largo, nosotros nos centraremos primeramente en lo que Julieta dice de los amantes y posteriormente veremos la relación del amor y las estrellas. Dice Julieta: «Lovers can see to do their amorous rites/ By their own beauties, or, if love be blind,/ It best agrees with night.»¹⁵³ Los ojos del amor están sumergidos en la oscuridad. La contraposición entre locura y razón se identifica con la contraposición entre oscuridad y luz, de hecho nuestro lenguaje llama *lucidez* a la *claridad* de mente propia de la *razón*. Es importante sostener que todo amante posee un mínimo de razón y actividad cognitiva, pues de otro modo el ser amado jamás podría

¹⁵⁰ Ibid, II, ii, 43-49.: «¿Qué está dentro de un nombre? Eso que llamamos rosa/ por cualquier otra palabra olería igualmente dulce./ Así Romeo querría, no fuera él llamado Romeo,/ retener esa querida perfección que posee/ sin ese título. Romeo, despídete de tu nombre,/ y por ese nombre, que no es parte vuestra/ toma todo de mi ser.»

¹⁵¹ Ibid, II, ii, 50.: «Llámame sólo amor, y estaré nuevamente bautizado.»

¹⁵² Ibid, II, ii, 66.: «Con las alas ligeras del amor volé sobre estos muros.»

¹⁵³ Ibid, III, ii, 8-10.: «Los amantes pueden ver, para hacer sus ritos amorosos,/ gracias a sus propia belleza, o si el amor es ciego/ ello coincidirá mejor con la noche.»

distinguirse de otro ser: nuestros sentimientos también están sometidos a consideraciones teóricas, precisamente por ello no debemos dejar de lado la idea general expuesta en nuestro rubro 2), en efecto, los juicios falsos o injustos pueden ser la teoría deformadora de la imagen de quien amamos. A partir de lo anterior se abre una posibilidad diferente para entender esta oscuridad: el amor es ciego respecto de ciertas cosas. En esta obra la ceguera del amor es hacia la utilidad. Ni Romeo ni Julieta trazan estrategias para consumir su amor pues son demasiado jóvenes. El deseo de conservación del amor, distinto del de autoconservación de la vida, no pide planes ni estrategias como las que la buena sociedad le pide a los matrimonios: trabajo, casa, dinero, parejas de apariencia estereotipada con arreglo a la fantasía de la industria cultural, y muchos lujos. La totalidad de la sociedad abunda en este tipo de cosas, por eso un amor como el de Romeo y Julieta corre tantos riesgos. En realidad la exigencia de justicia por el crimen de Romeo, es el pretexto para vengar a un Capuleto: la palabra justicia es usada para enmascarar el deseo de venganza. Una exigencia de venganza, no de justicia, amenaza y pide la sangre a Romeo. La venganza evoca muchas otras pasiones primitivas, satisfechas únicamente en el sacrificio.¹⁵⁴ De este modo en la obra hay un sacrificio doble al sino, por ello Julieta ruega para que Romeo trascienda la muerte y permanezca con su belleza: «Come, gentle night, come, loving, black-browed night,/ Give me my Romeo. And when I shall die,/ Take him and cut him out in little stars,/ And he will make the face of heaven so fine/ That all the world will be in love with night/ And pay no worship to the garish sun.»¹⁵⁵ Las estrellas determinan el

¹⁵⁴ Cfr. Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, p. 80 y ss.

¹⁵⁵ Op. Cit., III, ii, 20-25.:«Ven dulce noche, ven, amante, zenit de negra noche,/ dame mi Romeo, y cuando yo muera/ tómalo y frágmentalo en pequeñas estrellas, así él volverá el rostro del cielo tan agradable/ que todo el mundo estará enamorado de la noche/ y no tributarán adoraciones al resplandeciente sol.»

sacrificio al sino, anunciado desde el inicio de la obra.¹⁵⁶ Estas estrellas son el anuncio de la muerte de los amantes. Éstas son llamadas «inauspicious stars»¹⁵⁷ pues producen «A greater power than we can contradict/ Hath thwarted our intents.»¹⁵⁸ El sino en las tragedias de Shakespeare es llamado «*Fortune*», pero este no es algo trascendente, dependiente en alguna medida de la voluntad de algún dios o entidad divina, sino que está formado por un plexo de pasiones, actos y consecuencias humanas. Detrás de la búsqueda de su propio provecho, cada ser humano produce una serie de consecuencias en el mundo que, como si fueran los hilos de una red estranguladora, generan un sino inmanente capaz de atrapar seres humanos. El amor correspondido no es inmune al plexo de pasiones, actos y consecuencias humanas; tanto para Shakespeare¹⁵⁹ como para Horkheimer, el absurdo es una estructura propia de la vida, no la engulle completamente, pero sí es la causa de las mayores tristezas de la humanidad. Las estrellas anuncian, en la vieja creencia astrológica, una catástrofe, pero también son señal de algo diferente, Walter Benjamin en su estudio crítico sobre las *Goethes Wahlverwandtschaften (Las afinidades electivas de Goethe)*, dice: «Denn unter dem Symbol des Sterns war einst Goethe die Hoffnung erschienen, die er für die Liebenden fassen mußte. Jener Satz, der, mit Hölderlin zu reden, die Cäsar des Werkes

¹⁵⁶ Ibid, Prologo: 5-8.: «From forth the fatal loins of these two foes/ A pair of star-crossed lovers take their life;/ Whose misadventured piteous overthrows/ Doth with their death bury their parents' strife.»: [Desde antiguo la carga fatal de esos dos enemigos,/ un par de amantes atravesados por estrellas, tomará su vida:/ aquellos piadosos desaventurados finalmente/ consumirán su muerte sepultando el conflicto de sus padres.] Aquí es inegable la idea del sacrificio.

¹⁵⁷ Ibid, V, III, 112.

¹⁵⁸ Ibid, V, III, 154-155.: «Un poder más grande que aquello que podemos contradecir/ ha coartado nuestros intentos.»

¹⁵⁹ Cfr. Macbeth, V, v, 24-28: «Life's but a walking shadow, a poor player/ That struts and frets his hour upon the stage/ And then is heard no more. It is a tale/ Told by an idiot, full of sound and fury,/ Signifying nothing.» [La vida no es sino una sombra caminante, un pobre actor/ que se presume y preocupa su tiempo sobre el escenario/ y entonces no escucha más. Es un cuento/ contado por un idiota, cuyo sonido y furia/ no significan nada.] Nada nos permite a pensar que este Shakespeare creyera esto en todo lo que refiere a lo humano. Pero hay situaciones humanas que sin duda parecen tomar tal aspecto.

enthält und in dem, da die Umschlungenen ihr Ende besiegeln, alles inne hält, lautet: »Die Hoffnung fuhr wie ein Stern, der vom Himmel fällt, über ihre Häupter weg.«¹⁶⁰

En el baile de antifaces Romeo presiente su propia muerte anunciada en las estrellas.¹⁶¹ Éstas configuran una fatalidad pero, al modo de Hölderlin y Goethe, esas estrellas también anuncian una esperanza que no es para quién la alberga, en este caso, Romeo y Julieta, sino para sus familias en pugna: su sacrificio traerá consigo la paz.

El amor invierte la relación medio-fin, inicialmente invertida por la sociedad capitalista: todos los medios se vuelven formas de perpetuar el amor, y éste se convierte en un fin absoluto¹⁶² en los amantes inmolados, pues nunca estuvieron dispuestos a convertirlo en un medio para conseguir otro fin. Desde la perspectiva de la razón calculadora el amor vuelve a los humanos frágiles: la violencia autoinfringida en cada hombre, para hacer girar el engranaje social, es antitética y aniquiladora para el propio amor. En la famosa ópera de Wagner: *Tristan und Isolde*, encontramos un motivo similar al de la muerte de Romeo y Julieta, en efecto, su amor los deja totalmente indefensos ante la sociedad y, la consecuencia lógica de ello es la muerte; en Wagner la idea de que a todo amor verdadero le sucede necesariamente la muerte, sería considerada por Horkheimer como un fatalismo. Para él las condiciones materiales de la propia sociedad posibilitan el desgarró y la pérdida

¹⁶⁰ Walter Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, en *Gesammelte Schriften*, Band 1, pp. 200-199: «Pues bajo el símbolo de la estrella apareció primeramente ante Goethe la esperanza que él debía conservar para los enamorados. Esa frase que, al [modo de] hablar de Hölderlin, contiene la cesura de la obra y para la que los abrazados sellan su final, todo se detiene mientras dice: «La esperanza pasó como una estrella que del cielo cae sobre sus cabezas.»

¹⁶¹ William Shakespeare, *Romeo y Julieta*, I, iv, 111-113.

¹⁶² Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Jornada primera, escena II: «Con cada vez que te veo/ nueva admiración me das,/ y cuando te miro más/ aún más mirarte deseo./ Ojos hidrónicos creo/ que mis ojos deben ser;/ pues cuando es muerte el beber,/ beben más, y desta suerte,/ viendo que el ver me da muerte,/ estoy muriendo por ver./ Pero véate yo y muera;/ que no sé, rendido ya,/ si el verte muerte me da,/ el no verte qué me diera.» En estos versos inmortales se puede ver que el amor lleva a la muerte por una razón muy simple: la vista no es susceptible de excesos como sí lo son el gusto y el tacto. El amante desea contemplar a su amada aún sin alimento ni sueño.

del amor, por eso dirá más adelante: «El mundo administrado no conoce el amor». La sociedad capitalista no deja existir el amor. Romeo y Julieta entregan la flor de su bondad (la belleza) a la muerte, pues han quedado indefensos ante la sociedad: la consecuencia más bella y triste del amor es el sacrificio... Aquellos que aman morirán... aquellos que aman morirán.

II.III El nuevo sujeto al que se dirige la solidaridad: las víctimas del proceso histórico

El análisis de *Romeo y Julieta* ha mostrado que la resistencia, pensada por Horkheimer, es la inflexión y endurecimiento hacia las prácticas sociales con consecuencias puramente instrumentales.

Las prácticas mencionadas son rechazables por su carácter parasitario: se nutren de imaginarios, representaciones sociales materializadas en instituciones cuyo origen es difícil de advertir por los individuos, que prometen lo contrario de ellas. Por eso el imaginario del amor incondicional, resulta tan molesto a la razón instrumental. En la situación de autoconservación los hombres pretenden asegurar para sí, mediante el pensamiento estratégico, aquello que Adorno señala en el título del aforismo 36 de *Minima moralia*: «*Die Gesundheit zum Tode*» (La salud para la muerte), en consecuencia abandonan toda esperanza utópica para entregarse a la autoconservación sin sentido. Ésta se ha convertido en el obstáculo más grande de las revoluciones y de todas las formas de solidaridad,¹⁶³ la

¹⁶³ En la película *Shoah* de Claude Lanzmann, se aborda este problema ya que hay una serie de entrevistas con las personas que habitaban cerca de los campos de concentración. Sin duda, la siguiente pregunta, planteada a un campesino que poseía tierras cerca de los campos de concentración, tiene todo el sentido en vista de la horrible masacre que se estaba cometiendo, ya que en medio de ese horror parece imposible que cualquier hombre pueda trabajar por el sustento de su autoconservación: «¿No le molestaban los gritos de lo que allí estaba sucediendo?» a lo que el campesino responde: «Al principio, realmente, no se podía soportar. Y después uno se acostumbra.» (<https://www.youtube.com/watch?v=-5p6rZ3rNKE>, 58 min, 26 seg, visitado el 20 de enero del 2014)

idea de bienestar personal se vuelve tan recalcitrante que nadie permanece dispuesto a perder su vida por alguien más, quedando el amor mermado por ello mismo.

Antes de avanzar, dediquemos algunas líneas a la idea de autoconservación. Horkheimer no aclara qué entiende por dicho término, pero puede inferirse a partir de *Razón y autoconservación* que éste es la voluntad de preservar la vida aun cuando no haya razones para hacerlo. Por razones pueden entenderse las ideas que la tradición occidental y otras culturas, mantienen para organizar y darle sentido a la propia vida. Ahora bien, este principio del vivir por el vivir puede expresarse de éste modo:

si en todos lados la vida busca conservarse, reproducirse y desarrollarse, si ese principio subyace a toda cultura, como sostiene, esto es, si la vida como tal permanece y sigue su curso, entonces no necesita de ninguna otra instancia que la venga a satisfacer, completar, mucho menos justificar; si la vida vive y crece —por decirlo de algún modo—, para qué introducir una instancia externa.¹⁶⁴

La vida sin pensamiento queda reducida a la pura satisfacción necesidades, ésta se vuelve el fin último de toda acción humana y convierte a la razón en un puro órgano de cálculo.

A la vida *humana* pertenecen constitutivamente otras necesidades, aspiraciones y satisfacciones, otros gustos e intereses, el aprender y apreciar nuevas cosas, el desarrollo de emociones, sentimientos y capacidades volitivas, creativas, intelectuales, reflexivo argumentativas, dialógicas, el logro de conocimientos teóricos y prácticos, ciencia, arte, religión, filosofía.¹⁶⁵

El capitalismo y el socialismo real exacerbaban la búsqueda de la satisfacción de necesidades fisiológicas, hacen oscilar a los hombres entre el «mundo totalitario del trabajo», el consumo y el descanso. Una vez que la política hace consistir la vida humana en este círculo de cansancio-consumo-descanso-, no hay lugar para las necesidades más espirituales. Aunque los movimientos políticos marxistas y de otro tipo, pelean por la satisfacción de las necesidades más básicas, Horkheimer encuentra, después de la muerte de

¹⁶⁴ Mario Rojas Hernández, *Vida humana, razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón*, en *Andamios*, p. 85.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 91.

Walter Benjamin y de los judíos sacrificados en el holocausto, la necesidad de ir más allá de la lucha política por las meras necesidades fisiológicas para no sólo encontrarle un sentido a la teoría sino a la vida misma. El problema de la autoconservación en las sociedades capitalistas es enunciado por Hans Jonas con claridad:

el potencial apocalíptico de la técnica —su capacidad de poner en riesgo la pervivencia de la especie humana, echar a perder su integridad genética, modificarla arbitrariamente o incluso destruirlas condiciones de la vida superior sobre la tierra— plantea la cuestión metafísica, con la que la ética nunca se había confrontado antes, a saber: si debe haber y por qué una humanidad, por qué ha de conservarse al ser humano tal como la evolución le ha hecho, por qué ha de respetarse su herencia genética; incluso *por qué debe existir la vida*.¹⁶⁶

Horkheimer no imaginó los experimentos que en nuestra época han sido desarrollados con la ciencia. Supo que la tendencia de explotación y dominio de la naturaleza exigida por el capitalismo era inhumana e iba en aumento. Este afán explotador de conocimiento científico, unido a la política y la economía capitalistas, configuran las circunstancias del individuo de una forma aplastante, pues no importa cuánto haga, así como el ingenuo cree que los astros le depararán la suerte, el individuo se encuentra sometido a que, de un modo aleatorio, las condiciones económicas y políticas se configuren de tal modo que él pueda prosperar en la sociedad y llevar una vida más allá de las puras necesidades vitales. Esta no es la única razón pesimista a la que se enfrenta cada uno, la literatura dota a cada uno en la sociedad de una serie de imágenes que la sociedad misma no deja existir. Dado que la posibilidad que cada hombre tiene para darse sus propias determinaciones es casi nula, parece ser que sólo la elección de la muerte es la única posibilidad libre. Si sólo la forma de morir es elegible entonces ¿por qué debe seguir existiendo la vida humana? Para no llegar a este punto la autoconservación debe tener un sentido pues, de no tenerlo, tampoco podrá

¹⁶⁶ Hans Jonas, *Técnica, medicina y ética Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, p. 37.; énfasis añadidos.

romper el círculo de trabajo-consumo-descanso al que se encuentra sometido cada hombre, este sentido debe ser moral y no de otro tipo.

En vista del problema de la autoconservación sin sentido, debemos avanzar en la caracterización de las víctimas de la historia en el pensamiento de Horkheimer. Aquí estableceremos su antecedente directo: Walter Benjamin con las famosas tesis *Über den Begriff der Geschichte* (Sobre el concepto de historia). La figura en la que estableceremos directamente dicho antecedente es *Der Engel der Geschichte* (El ángel de la historia). Benjamin brindó *in nuce* el pensamiento teológico básico para varios fragmentos de la *Dialektik der Aufklärung* (Dialéctica de la Ilustración).

En 1942, cuando Horkheimer repartió algunos de los tomos conmemorativos de homenaje a Walter Benjamin, hizo pasar por textos benjaminianos un par de escritos titulados *George und Hofmannsthal* y *Vernunft und Selbsterhaltung* (Razón y autoconservación) cuya autoría correspondía respectivamente a Adorno y el mismo Horkheimer; como los temas eran tan parecidos entre sí, no tardó en llegar la siguiente buena respuesta de los amigos y colaboradores cercanos al Institut: «En ello pudo verse un indicio de cuán ampliamente, además de Adorno, también Horkheimer se había apropiado ya, tanto de la fundamentación teológica de la crítica del progreso, la cual se ocultaba en la categorías de liberación, de la inutilidad, del abandono de sí mismo, como de las posiciones conservadoras.»¹⁶⁷

Las tesis *Über den Begriff der Geschichte* dan cuenta de una dialéctica de la cultura y la barbarie en la que siempre ha oscilado la historia de occidente. Los conceptos de conservadurismo y revolución,¹⁶⁸ heredados de la Revolución francesa, son fundamentales para comprender las crisis históricas de Europa, consistentes en el movimiento de progreso

¹⁶⁷ Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, p. 393.

¹⁶⁸ Para ver una comparación entre el crítica social, posmodernismo y conservadurismo cfr. Blanca Estela Muñoz, *Modelos culturales, Teoría sociopolítica de la cultura*, pp. 61-93.

a regresión. Por ello «el interés de Horkheimer se fue desplazando finalmente de la teoría de la revolución que no ha tenido lugar, a la teoría de la civilización que no ha llegado.»¹⁶⁹

En una carta escrita por Horkheimer a Adorno el 21 de junio de 1941, le dice:

Comparto con usted la alegría de que poseamos las tesis de Benjamin sobre la historia. Todavía nos ocuparán mucho, y él estará con nosotros. A propósito, la identidad de la barbarie y la cultura [...] constituyó el tema de una de mis últimas conversaciones con él en un café en la estación de trenes de Montparnasse [...] La idea de la lucha de clases como represión universal, el desenmascaramiento de la historia como una revelación de los sentimientos de los donadores, son ideas que tenemos que considerar como axiomas teóricos.¹⁷⁰

Wiggershaus establece un antecedente claro en la elaboración del pensamiento de Horkheimer. El problema investigado es la serie de cambios dados en la idea de justicia, debemos entender que los conceptos claves de represión y liberación, barbarie y cultura, regresión y progreso serán los nuevos ejes en los que se encuentra la justicia (entendida como solidaridad) jugando un papel fundamental. En virtud de tal problema Benjamin aporta la figura clave del hombre que ha contemplado el horror y, con pleno conocimiento de las nulas posibilidades de detenerlo, lo afronta.¹⁷¹ Tal figura es el ángel de la historia:

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm über den Begriff der Geschichte weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.¹⁷²

¹⁶⁹ Ibid, p. 391.

¹⁷⁰ Appud, Wiggershaus, Op. Cit. p. 393.

¹⁷¹ Nuestra interpretación está basada en la obra de Stefan Gandler, *Fragmentos de Frankfurt*, p 11 y ss.

¹⁷² Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, en Band 1, IX, pp. 697-698: «Hay una pintura de Klee que se llama *Angelus novus*. Allí es representado un ángel que, visto como si estuviera en el concepto, se alejara poco a poco sobre lo que contempla absorto. Sus ojos están hendidos, su boca permanece abierta y sus alas están extendidas. El ángel de la historia debe lucir así. Él ha atendido el aspecto del pasado, donde aparece una cadena de acontecimientos frente a nosotros, allí él ve una única catástrofe que multiplica

La tempestad del progreso empuja inevitablemente a los hombres hacia el futuro. Es claro que Benjamin no se refiere aquí a todo hombre sino únicamente a aquel poseedor de un afán de salvación, no para sí mismo, sino para sus antepasados. Al mirar hacia atrás, al pasado, el ángel es el paradigma de los hombres que, conscientes de la felicidad truncada, la aspiración racional insatisfecha, y el fracaso de lo racional, conservan la memoria de aquellos hombres pasados que perdieron su vida y esperanzas, ya sea masacrados, torturados o reducidos a una vida de puro dolor. El ángel tiene el deseo de salvar lo muerto, depositado en los escombros producidos por la tempestad del progreso, la razón anamnética, cuyo concepto está mencionado al inicio de este capítulo, salva la imagen de Romeo y Julieta con su amor: en la memoria de la injusticia realizada siendo inocentes; en el hombre justo hay un impulso salvífico enfrentado contra la anulación absoluta de las víctimas: «Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.»¹⁷³

La capacidad de impedir el anonadamiento de los muertos, es decir, impedir en la memoria el olvido del daño y muerte pasados de manera tal que el mundo no quede como si nunca hubieran sucedido, es una fuerza y un poder de la razón cuando se considera a sí misma, en

ruinas sobre ruinas incesantemente y se arremolina bajo sus pies. Él quisiera tal vez permanecer, revivir a los muertos y unir los desgarros. Pero una tempestad, proveniente de lo general del concepto de historia sopla desde el paraíso, aquella se ha impuesto a sus alas y es tan dura que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo impulsa inevitablemente hacia el futuro que encorva su espalda mientras que el montón de ruinas crece hasta el cielo frente a él. Aquello que llamamos progreso es esta tempestad.»

¹⁷³ Ibid, p. 695: «Sólo el historiador que vive con el don de reavivar la chispa de la esperanza del pasado, está convencido de esto: ni siquiera los muertos estarán a salvo frente al enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.»

su proceder moral y político, como anamnesis o en español: memoria¹⁷⁴ (*Erinnerung*)¹⁷⁵, la idea de la salvación es mesiánica. Las teorías materialistas no habían reparado en la importancia del fundamento soteriológico de la lucha por la revolución. Su fuerza más grande proviene de la memoria, pero al ser intermitente como la consciencia, no puede mantener continuamente el recuerdo de las víctimas; al no restablecer totalmente su vida es débil. Así, los hombres con pretensión de ser justos, deberán recordar un sufrimiento que a su vez les causará sufrimiento; su vida será, al modo en cómo Adorno lo menciona en el aforismo 6 de *Minima moralia*, una «*hinfälligen Bilde*» (pálida imagen) de la «*richtige Leben*» (vida recta). «Pálida imagen» porque los hombres no pueden practicar totalmente la salvación: no pueden restablecer la corporeidad viviente, la voluntad, los sentimientos y la consciencia de los muertos, sólo pueden retener con cierto cansancio en la memoria sus imágenes y tratar de impedir que en el presente se cometa nuevamente la injusticia pasada. «Vida recta» porque al recordar la imagen del mundo destruido se busca corregir en el presente mediante un bien y bajo la consciencia de sus implicaciones, el mal desatado en forma de sufrimiento absurdo y carencia de libertad próximas y propia de cada individuo. Ahora se ve claramente por qué Horkheimer ha dado un viraje en su pensamiento y ha considerado que los más necesitados de solidaridad no son los hombres contemporáneos sino las víctimas de la historia, esa solidaridad es justicia al momento de impedir el anonadamiento absoluto. Ahora contamos con uno de los elementos necesarios para entrar

¹⁷⁴ El concepto de memoria propuesto por Benjamin Taubald es retomado por J.B Metz, *Por una cultura de la memoria*, p. 12.: «La forma de la memoria inmanente a la razón crítica es *memoria de la libertad*; a partir de ella la razón alcanza aquel interés que dirige su devenir práctica. Junto a ello esta memoria de la libertad es una memoria determinada. Frente a un uso indeterminado de la libertad que hace arbitrariamente reproducible su concepto bajo supuestos contrarios, esta memoria se relaciona con aquellas tradiciones en las cuales emergió el interés por la libertad.» La memoria de las víctimas es fundamentalmente el recuerdo de aquellos que aspiraban prácticamente a la libertad y la paz y sufrieron y murieron por ello, aquellos que sin ser culpables de ningún modo fueron injusta y excesivamente castigados de tal modo que murieron y aquellos que no murieron continuaron con una vida privada de tranquilidad. Ellos son las víctimas.

¹⁷⁵ Para ver una pequeña historia del concepto de memoria cfr. *Ibid*, pp. 1-15.

al análisis de *Dialektik der Aufklärung* (*Dialéctica de la Ilustración*) y rastrear la idea de justicia que se encuentra allí inmersa.

II.IV Fragmentos de esperanza: intermitencia de la razón anamnética en la *Dialektik der Aufklärung*.

El sustantivo «*Hoffnung*» (esperanza) aparece 18 veces en toda la obra de la *Dialektik*.¹⁷⁶

El sustantivo «*Gerechtigkeit*» (justicia) aparece 16 veces.¹⁷⁷ La diferencia es mínima, sólo uno de los usos del concepto de justicia se identifica con un tipo de solidaridad.¹⁷⁸ En *Materialismus und Moral* ya habíamos visto una crítica al concepto de «*Gerechtigkeit*» (justicia), entendido como igualitarismo. El concepto de solidaridad ocupa el contenido de la justicia, ahora no debemos buscar la palabra, sino las situaciones potenciadoras de la continuidad de la idea de solidaridad. Tales situaciones están presentadas por la palabra «*Hoffnung*» (esperanza) a pesar de que esta palabra también está usada de forma equívoca. No veremos todos los fragmentos que la mencionan pues son demasiados, solamente veremos aquellos que aumentan el contenido de la idea de solidaridad respecto de las víctimas de la historia.

¹⁷⁶ Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Band 3, en *Gesammelte Schriften*, pp. 15, 23, 40, 43, 44, 95, 98, 108, 115, 123, 179, 233, 243, 255, 295, 296, 329, 331.

¹⁷⁷ *Ibid*, 23 (3 veces), 32, 33 (4 veces), 108, 122, 123, 139, 160, 253, 264, 270.

¹⁷⁸ En el caso de las 3 veces de la página 23 se habla del concepto de justicia como algo formal y carente de contenido; en el caso de la página 32 no sólo se repite esta idea de la formalidad de la justicia sino el carácter de necesidad ciega que posee el destino ya que el derecho surge bajo una pretensión de justicia que no es tal: «*Gerechtigkeit geht unter in Recht.*» [La justicia queda bajo el derecho]; en p. 33 hace referencia a su carácter mítico; en p. 108 corresponde a una cita de *Juliette*; en p. 123 se disocian compasión y justicia por un momento para criticar la compasión (*Mitleiden*); en p. 139 se cita la justicia del gobierno (*Rigierung*) como una forma de controlar al aumento y la disminución de la población; en p. 160 se hace énfasis en la inconsecuente forma de la justicia; en este punto la justicia sí posee un aspecto redentor ya que los dibujos animados (*Trickfilme*) prestaron a los animales asesinados, para el consumo de la sociedad, una segunda vida «*zweites Leben liehen.*»; en p. 253 se desarrolla la imposibilidad de que la justicia, y la libertad, sea una categoría fundamental para contar la historia, ya que sólo adquieren significado «*bedeuten*» en la medida en que sirve a la creación de máquinas y productos químicos «*Maschinen und Chemikalien*»; en p. 264 los facistas apoyaban una idea de justicia que también acabaría con ellos «*die sie vertraten.*»; en p. 270 la justicia es pura nivelación e igualación «*auffällt, gleichmacht*».

Nicht um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung ist es zu tun. Heute aber setzt die Vergangenheit sich fort als Zerstörung der Vergangenheit. War die respektable Bildung bis zum neunzehnten Jahrhundert ein Privileg, bezahlt mit gesteigerten Leiden der Bildungslosen, so ist im zwanzigsten der hygienische Fabrikraum durch Einschmelzen alles Kulturellen im gigantischen Tiegel erkaufte. Das wäre vielleicht nicht einmal ein so hoher Preis, wie jene Verteidiger der Kultur glauben, trüge nicht der Ausverkauf der Kultur dazu bei, die ökonomischen Errungenschaften in ihr Gegenteil zu verkehren.¹⁷⁹

La esperanza (*Hoffnung*) parte de la toma de conciencia del pasado (*Vergangenheit*); es solidaridad una vez que, los hombres se persuaden del injusto sacrificio de sus antepasados en aras del progreso, tratan de conservar tanto las esperanzas, como las aspiraciones, afanes y sufrimientos de los muertos en el curso ciego del mundo. Hans Jonas ha identificado el pasado con la nada:¹⁸⁰ de él sólo se conocen las huellas manifiestas en el presente. El concepto del «*Vergangenheit*» (pasado) es un concepto metafísico o una añoranza; nuestros autores no desdeñan la metafísica, sino el sistema en su forma metafísica: la industria cultural.¹⁸¹ Un análisis materialista de la sociedad no puede partir de la metafísica, en virtud de esto el pasado, en el pasaje citado, debe entenderse como los hombres sacrificados en aras de la civilización. Cuando la memoria no recuerda a los «*Bildungslosen*» (carentes de formación [cultural]), quedan propiamente anulados, perdidos en la noche de los tiempos; los bienes materiales del progreso no se logran sino por la pérdida paulatina de su vida.

¹⁷⁹ Ibid, p. 15.: «No actuar por la conservación del pasado, sino por el cumplimiento de la esperanza pasada. Hoy, sin embargo, el pasado se erige como destrucción del propio pasado. [Si] la formación [cultural] fue la respetable imagen de un privilegio hasta el siglo XIX, pagado con mayores sufrimientos de los carentes de formación [cultural], así se ha logrado en el siglo XX la fábrica higiénica a través de la fusión de todo lo cultural en el crisol gigantesco. Lo cual no sería tal vez ni siquiera un precio tan alto como lo cree cada defensor de la cultura, si no fuera porque la venta total de la cultura enajena las conquistas económicas en su contrario.»

¹⁸⁰ Cfr. Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 179- 194 pp.

¹⁸¹ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, tr., Juan José Sánchez, p. 56. Énfasis añadidos: «El hecho de que la fábrica higiénica, con todo lo que implica: Volkswagen y palacios deportivos, liquide estúpidamente la metafísica, es incluso indiferente; pero que estos elementos se conviertan, dentro de la totalidad social, en metafísica, en cortina ideológica detrás de la cual se condensa la desgracia, no resulta indiferente. *De aquí arrancan nuestros fragmentos.*»

Los hombres con razón anamnética deberán vivir continuamente con la tristeza provocada por el recuerdo de aquellos que lo perdieron todo, pues para ellos nunca hubo final feliz, sólo pudieron resistir esperando ese fin. De este modo encontramos cómo el comportamiento crítico «*kritische Verhalten*»,¹⁸² se transforma en memoria negativa (*negative Erinnerung*): recuerdo del sufrimiento y dolor humanos llevados a su fin en la muerte. A este respecto Stefan Gandler es aclarador:

En el momento del peligro vemos las imágenes de los recuerdos no como algo pasado, como algo que está a distancia, separado por el tiempo de nosotros hoy, sino, lo vemos como algo presente en este momento. Nos confrontamos de manera inmediata con estas imágenes y nos vemos a nosotros mismos en ellas. Este es el único momento en el cual lo que llamamos memoria es realmente capaz de hacernos entender algo nuevo. En otros actos de 'memoria', no hacemos otra cosa que usar imágenes ya suavizadas y preparadas para fundamentar todo lo que de por sí estamos pensando e imaginándonos. Pero estos no son actos de memoria, sino una citación superficial y sin seriedad de imágenes que ya están domesticadas por el signo que les dimos en el contexto de nuestras explicaciones.¹⁸³

Aquí tenemos de manifiesto el modo particular en cómo se da ese recuerdo y podemos ver que no necesita de alguna otra cosa para arraigar como convicción moral y política, en efecto, el recuerdo de las víctimas de la historia el hombre considerará continuamente los pensamientos que le ayudarán a, por una parte, resistir la inhumanidad extendida a toda la vida cotidiana, y por otra, renovar en cada momento su solidaridad con las víctimas. La puesta en peligro de la propia vida, ante la forma racional pero al mismo tiempo irracional de aniquilamiento humano, es la base del recuerdo de las víctimas.

Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns. Die Verneinung freilich ist nicht abstrakt. Die unterschiedslose Bestreitung jedes Positiven, die stereotype Formel der Nichtigkeit, wie der Buddhismus sie anwendet, setzt sich

¹⁸² Cfr. 1.8 del presente trabajo.

¹⁸³ Stefan Gandler, *¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?*, en *Revista de Historia e Estudio Culturais*, p. 20

über das Verbot, das Absolute mit Namen zu nennen, ebenso hinweg wie sein Gegenteil, der Pantheismus, oder seine Fratze, die bürgerliche Skepsis.¹⁸⁴

En este punto es obvio que no podemos hacer argumentaciones, pues de lo que se trata es de describir cómo se suscita la memoria de la vida truncada. El carácter doloroso del recuerdo de los oprimidos provoca desesperación. Sólo la negatividad le permite a la memoria entregarse al doloroso recuerdo de las víctimas como una tarea suya. Esta negatividad consiste en percatarse del aspecto opresor del bien de consumo ofrecido por la industria, cuánto sufrimiento, cuánta devastación natural, cuántas horas de vida humana, violencia, renuncia, y deformaciones del carácter lo hicieron posible. El hombre en medio de esto sigue siendo un ser que consume. El consumo de dicho bien será un pesar, con el tiempo se hará tan molesto que será evitado. El hombre poseedor de razón anamnética no querrá ningún consuelo fácil por dos razones: las palabras no restablecen ni la vida fáctica de los hombres sacrificados ni su consciencia ni su corporeidad viviente; no se puede dejar ese trabajo solamente a Dios: al hacerlo la tarea de la salvación de las víctimas sería una recaída en la barbarie pues el medievo poseía un mal argumento usado por la institución eclesial, católica, para evadir el problema de Dios y el sufrimiento,¹⁸⁵ por tanto, en la medida en que Dios o su palabra (o las palabras en general) sean enunciadas a favor de la continuación ciega del curso del mundo, carecerán de negatividad y no permitirán salvar la imagen de las víctimas. Su vida fáctica aspiraba a algo, es decir, las víctimas tenían

¹⁸⁴ Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 40: «La religión judía no permite ninguna palabra que conceda consuelo para la desesperación de todo lo mortal. Esperanza, únicamente ella vincula la prohibición de invocar lo falso como Dios, lo finito como infinito, la mentira como verdad. La garantía de salvación está en el alejamiento de toda fe que se suplante a sí misma, el conocimiento en la denuncia de la ilusión. La negación no es, ciertamente, abstracta. La negación indiferenciada de todo lo positivo, la fórmula estereotipada de la nada, como la que el budismo emplea, se coloca sobre la prohibición de nombrar al absoluto con nombre, lo mismo que su contrario: el panteísmo, o su caricatura: el escepticismo burgués.»

¹⁸⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, parte 2, artículo 3, 1. <http://hig.com.ar/sumat/a/c2.html>, visitado el 14 de marzo, 2014.

finalidades concretas, cuya satisfacción era esperada. La «destrucción del pasado» es la prolongación del progreso. En el presente los hombres se siguen sacrificando como en el pasado. Esta observación es entendible a partir de todas las consideraciones hechas por nuestros autores sobre las regresiones dadas en tiempos de Ilustración: el budismo como una religión atea, el panteísmo como un Dios sin voluntad ni amor por sus criaturas, el escepticismo burgués como la forma más segura de la economía capitalista: hay que llevar los capitales a donde se produzca una mayor riqueza en el menor tiempo posible, no importa si no se pierde con el tiempo o se genera la misma cantidad en un tiempo mayor, es “necesario” producir más y a mayor prisa; si no se duda sobre los países capaces de llevar esto a cabo, no se puede realizar la explotación.

El antropocentrismo de la Ilustración es tomado muy en serio. En su posición materialista, Adorno y Horkheimer han puesto la esperanza de esta débil fuerza mesiánica en el hombre: «Die Antwort des Ödipus auf das Rätsel der Sphinx: »Es ist der Mensch« wird als stereotype Auskunft der Aufklärung unterschiedslos wiederholt, gleichgültig ob dieser ein Stück objektiven Sinnes, die Umriss einer Ordnung, die Angst vor bösen Mächten oder die Hoffnung auf Erlösung vor Augen steht.»¹⁸⁶ Hay un énfasis en el hombre antes que en la divinidad. En la *Dialektik* no es Dios el garante de la esperanza en la salvación de las víctimas. La necesidad de cumplimiento de ésta interpela éticamente a cada hombre poseedor de razón anamnética. No es Dios, sino el hombre, quien debe realizar las esperanzas de las víctimas. Esas esperanzas eran intramundanas, por ello mismo Dios no tiene la responsabilidad por el mal pasado. Los hombres deberán aspirar en cada una de sus

¹⁸⁶ Op. Cit., p. 23: La respuesta de Edipo al enigma de la Esfinge: «Ello es el hombre», estará una vez más indistintamente como la estereotipada información de la Ilustración, [tanto] indiferente si ésta [llega a permanecer] en un fragmento de sentido objetivo, [como en] los contornos de un orden, [como] el miedo a los poderes malignos o la esperanza frente a los ojos.»

acciones no sólo a detener sino reparar el daño perpetrado en las víctimas, esta tarea no será fácil. En la cotidianidad cada bien cultural está logrado no sólo gracias a la técnica sino a la explotación humana. Atravesados por el sufrimiento, todos nuestros bienes culturales están, por decirlo con una palabra poética, logrados con sangre. Adorno y Horkheimer apelan constantemente al recuerdo de las víctimas de la historia con la finalidad de detener el avance absurdo del mundo.

La palabra «*Hoffnung*» no conserva la parcial carga peyorativa que en el español, su equivalente: “*esperanza*”, sí posee. En el español el verbo “esperar” llega a ser empleado en función de los objetos más abyectos y pedestres. Este uso nace con la prédica sacerdotal católica, pues el español está totalmente influido por una visión católica del cristianismo desde sus inicios. Cuando nosotros hemos hablado de esperanza no queremos significar algo así como “el deseo egoísta, mantenido persistentemente bajo la actividad humana”, la esperanza es el anhelo de un mundo sin sufrimiento, deseo de reconciliación en cada acto guiado moralmente por el recuerdo de las víctimas de la historia. Sólo de este modo podemos evitar la engorrosa distinción metodológica entre esperanza racional e irracional para referirse a sus objetos de deseo específicos en cada caso. En la esperanza moran elementos irracionales que no son malos. La finalidad de la razón anamnética es impedir la propagación de los elementos pulsionales destructivos.

In der Neuzeit hat Aufklärung die Ideen der Harmonie und Vollendung aus ihrer Hypostasierung im religiösen Jenseits gelöst und dem menschlichen Streben unter der Form des Systems als Kriterien gegeben. Nachdem die Utopie, die der französischen Revolution die Hoffnung verlieh, mächtig zugleich und ohnmächtig in die deutsche Musik und Philosophie eingegangen war, hat die etablierte bürgerliche Ordnung Vernunft vollends funktionalisiert.¹⁸⁷

¹⁸⁷ Ibid, p. 108: «En la época moderna la Ilustración ha desarticulado las ideas de armonía y perfección de su hipostatización en el más allá religioso y las ha dado a la aspiración humana como criterio bajo la forma de sistema. Posteriormente la utopía, que concedió esperanza a la revolución francesa pasó, poderosa y

El sistema filosófico de Leibniz puede ser caracterizado como un sistema ético-estético. Su pensamiento pretende ser fiel al pensamiento de Platón al identificar la belleza y bondad en cuanto tales con la inmutabilidad del ser, las ideas o lo uno.¹⁸⁸ Este registro pretende responder con la tesis «este es el mejor de los mundos posibles» a las exigencias platónicas de simetría y moralidad, propias de todo ente bueno.¹⁸⁹ La expresión equívoca de Leibniz no deja de servir como teodicea para los acontecimientos transcurridos desde el comienzo de la historia humana, éstos no permiten sostener que este mundo sea el mejor posible. Al hacer depender completamente la moralidad y la apreciación de la belleza de las fuerzas humanas, la modernidad cancela la hipostasis de dichas categorías quedando la primera libre del sino y la costumbre, y la segunda desontologizada y relativizada en la perspectiva humana.¹⁹⁰ Al perder todo esto las «*Harmonie und Vollendung*» dejan de ser trascendentes y forman parte de las categorías supremas en los sistemas filosóficos. Mientras sucedía todo esto en el plano filosófico, en el plano social el correlato de estas situaciones se encontraba en la Revolución francesa, que había tomado prestada (*verleihen*) de la utopía la imagen negativa del mundo sin sufrimiento, convirtiéndose ésta en el extremo de una relación mediada por la esperanza de los hombres existentes (tal y como Horkheimer lo pensaba en la época de 1930). Tal imagen llegó a los sistemas filosóficos desde Kant, cuyo imperativo categórico¹⁹¹ expresa la forma de comportamiento entre los hombres utópicos,¹⁹² hasta Hegel, para quien la filosofía sólo puede llegar al saber absoluto una vez que se ha convertido en el patrimonio de un grupo amplio de hombres autoconscientes y

simultáneamente impotente, a la música y la filosofía alemanas, el orden burgués establecido ha funcionalizado perfectamente la razón.»

¹⁸⁸ Cfr. Friederich Copleston, *Historia de la filosofía tomo IV*, p. 17, versión pdf.

¹⁸⁹ Ibid. p 33 y ss.

¹⁹⁰ Cfr. David Hume, *La norma del gusto*, en *Ensayos políticos, morales y literarios*, p. 219 y ss.

¹⁹¹ Cfr. Immanuel Kant, *Metafísica de la costumbres*, p. 228 y ss.

¹⁹² Cfr. Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 85 y ss.

libres;¹⁹³ asimismo, en el plano del arte, Beethoven compone la Novena sinfonía llevando a su máxima potencia, no sólo el anhelo expresado en el poema de Schiller *An die Freude*, sino el afán emancipador de una Razón liberada, capaz de juzgar y determinar el carácter opresor de todo lo que amenace la aspiración a implantar un mundo justo sobre la tierra. Justamente en el siglo XVIII, a la luz de lo mencionado, la razón posee un aparente esplendor de poder absoluto, pero no tardará en mostrarse impotente pues la idea de un mundo sin sufrimiento pierde su influencia sobre los hombres, así se rompe la solidaridad de los coetáneos y deja de dar su sentido contra la ciega autoconservación, para mantenerse íntegra en el refugio del arte.

La esperanza que en principio presto, al servicio de la fantasía, una imagen de los hombres capaces de desarrollar una vida sin sufrimiento, acompañó a la Revolución francesa en el momento de la lucha por el mundo justo. La lucha, entendida como Revolución armada, se corrompió, de este modo la imagen mencionada corrió el riesgo de perder su carácter de guía en la historia. Así como los revolucionarios anhelaban el cese de la lucha para desarrollar pacíficamente sus vidas, del mismo modo, los hombres con esperanza desearon la destrucción del nacionalsocialismo, pero no para vivir pacíficamente, sino para que las víctimas no quedaran sin justicia: «Daß, der Tendenz nach, Antisemitismus nur noch als Posten im auswechselbaren Ticket vorkommt, begründet unwiderleglich die Hoffnung auf sein Ende.»¹⁹⁴ La ambigüedad en esta expresión es notoria pero no sorprendente: el adjetivo «*unwiderleglich*» (irrefutable) designa una instancia fundamental para los hombres con esperanza: la tendencia al antisemitismo es uno de los rostros monstruosos de la barbarie histórica que ha acompañado a la humanidad desde su surgimiento, en los

¹⁹³ Cfr. Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, p. 241 y ss.

¹⁹⁴ Ibid, p. 233: «Que la tendencia al antisemitismo acaeciera sólo como correspondencia en un billete [de viaje] intercambiable, argumenta irrefutablemente la esperanza de su final.»

hombres existe dicha tendencia. La autoconservación de la humanidad como especie implica la nivelación de aspectos destructivos y creativos. Esta nivelación es el fundamento real de la esperanza en el cese de la barbarie: la autodestrucción de la humanidad no se ha logrado por el afán de vida humana. Esto no es suficiente para solucionar el problema de la justicia de las víctimas de la historia: «Einzig das ganz bewußt gemachte Grauen vor der Vernichtung setzt das rechte Verhältnis zu den Toten; die Einheit mit ihnen, weil wir wie sie Opfer desselben Verhältnisses und derselben enttäuschten Hoffnung sind.»¹⁹⁵ La destructividad humana es parcial aunque sea muy grande. Para quien ha sobrevivido a la aniquilación, existe la disyuntiva entre mantener continuamente la vida entregado al trabajo y las diversiones creadas por la industria cultural, con la finalidad de olvidar la masacre, o recordar el dolor una y otra vez hasta aprender a liberar el anhelo del pasado mediante un acto que debe satisfacer dos niveles: uno simbólico (se actúa como si la víctima obtuviera *efectivamente* su redención) y uno práctico (se actúa intentando que los hombres del presente no se conviertan nuevamente en víctimas). Por ello la correcta relación con los muertos implica una identificación con ellos en el plano del horror, llevada a cabo partiendo de la μίμησις (mimesis): la reconstrucción de una situación imaginaria en la cual el hombre comparte el dolor de las víctimas, lograr esto depende de la conciencia de los centros de exterminio, saber que la vida está amenazada constantemente y que su regularidad puede ser destruida, la conciencia de la posibilidad de destrucción de las personas que amamos y en quienes confiamos. El sufrimiento producido por el horror late en cada momento en nuestra sociedad, su combate sólo puede adquirir fuerza en la pérdida de la ingenuidad. Así como los vencedores perpetraron su victoria aniquilando el pasado

¹⁹⁵ Ibid, p. 243.: «Únicamente el horror, hecho consciente totalmente frente a la aniquilación, enuncia la relación correcta para con los muertos; la unidad con ellos debido a que nosotros somos víctimas, como ellos mismos, de las mismas relaciones y la misma esperanza defraudada.»

en la nada, las víctimas de la historia han sido defraudadas con cada generación de hombres que no conserva la memoria de su sufrimiento, así, insensibles entre nosotros, nuestras esperanzas serán defraudadas toda vez que no logremos detener la consumación de la barbarie, quedando insatisfechos, cansados, o muertos. La esperanza queda defraudada cuando dejamos ganar a los vencedores y no asumimos en nosotros el horror del sufrimiento completado.

Weil Geschichte als Korrelat einheitlicher Theorie, als Konstruierbares nicht das Gute, sondern eben das Grauen ist, so ist Denken in Wahrheit ein negatives Element. Die Hoffnung auf die besseren Verhältnisse, soweit sie nicht bloß Illusion ist, gründet weniger in der Versicherung, sie seien auch die garantierten, haltbaren und endgültigen, als gerade im Mangel an Respekt vor dem, was mitten im allgemeinen Leiden so fest gegründet ist.¹⁹⁶

La serie de formulaciones negativas de Adorno y Horkheimer es impresionante por varias razones: en todo momento, en la *Dialektik*, rechazan cualquier enunciado que pueda ser considerado positivamente, pues utilizan todo tipo de palabras que denotan algo negativo: *kein, nicht, ver-, un-, über-*. En este pasaje la formulación negativa posee un sentido tan intrincado que el fragmento parece no tener sentido alguno.¹⁹⁷ Sin embargo figuran una serie de palabras fundamentales tanto para Horkheimer como para Adorno: «*Gute*» (bien), «*Grauen*» (horror), «*Denken*» (pensamiento), «*Negativ*» (negativo), «*Hoffnung*» (esperanza), «*besseren Verhältnisse*» (mejor plexo) que sustituye a la expresión de 1930: «*bessere Ordnung*» (mejor ordenamiento) y «*Leiden*» (sufrimiento). La dificultad del texto estriba en el verbo *gründen* (fundar), pues suscita la apariencia de una posible

¹⁹⁶ Ibid, pp. 255-256.: «Debido a que la historia es tanto correlato de la teoría unitaria, como construible, no del bien, sino llanamente del horror, así el pensamiento es en verdad un elemento negativo. La esperanza en el mejor plexo, en cuanto éste no es sólo ilusión, se funda menos en la aseveración de que tal plexo sería también garantizado, duradero y definitivo, como precisamente en la falta de respecto frente a él, que, en medio del sufrimiento universal, está tan duramente fundado.»

¹⁹⁷ Juan José Sánchez fue consciente de lo intrincado en el pasaje y recurre a una serie de guiones (-) para poderle dar sentido en español. Su traducción conserva la ambigüedad y dificultad del texto original: Cfr. Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 268.

fundamentación de la esperanza en relaciones humanas mejores, pero no es así, con su recurrente negatividad nos dicen por el contrario en qué no se funda: una situación inmutable de bienestar: seguridad, garantía, durabilidad e irreversibilidad (definitividad). El texto no está en contra de la mencionada esperanza, con todo y que hable de una falta de respeto «*Mangel an Respekt*» frente a ella, fácilmente suscita esa apariencia. Está en contra de llevarla más allá de la fuerza y responsabilidad humanas. En la medida en que se pueda llegar a un estado de relativa paz, mediante la negatividad del pensamiento debemos darnos cuenta de la fácil destructividad de dicha paz. Tales estados no se logran de una vez y para siempre pues dependen de la capacidad humana para luchar contra las pulsiones destructivas. Establecer ese estado de relativa paz como una consecuencia lógica de un mecanismo independiente de la memoria, debe ser criticado y enfrentado con las situaciones de horror (Grauen), no del bien (*Gute*) que hay en la historia (*Geschichte*).

II.V Recuerdo dialéctico

«*Dialektische Gedächtnis.*» Para nuestros autores el arte posee una fuerza anamnética pues consiste en resistir el olvido del pasado. Éste puede existir solamente como recuerdo. *El recuerdo de las víctimas de la historia es dialéctico.* Ilustrar a la Ilustración es posible cuando, en la memoria humana, las víctimas son traídas al presente.

Nur in der Vermittlung, in der das nichtige Sinnesdatum den Gedanken zur ganzen Produktivität bringt, deren er fähig ist, und andererseits der Gedanke vorbehaltlos dem übermächtigen Eindruck sich hingibt, wird die kranke Einsamkeit überwunden, in der die ganze Natur befangen ist. Nicht in der vom Gedanken unangekränkelten Gewißheit, nicht in der vorbegrifflichen Einheit von Wahrnehmung und Gegenstand, sondern in ihrem reflektierten Gegensatz zeigt die Möglichkeit von Versöhnung sich an. Die Unterscheidung geschieht im Subjekt, das die Außenwelt im eigenen Bewußtsein hat und doch als anderes erkennt. Daher vollzieht sich jenes Reflektieren, das Leben der Vernunft, als bewußte Projektion.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Op. Cit., p. 214.: «Sólo en la mediación, en la que el dato de los sentidos negado por el pensamiento conduce hacia la productividad total de la que éste es capaz, y , por otro lado, el pensamiento que se

La cultura de masas presenta experiencias ajenas como propias, mediadas como inmediatas, etc. Es decir, ella suplanta la necesidad urgente que tiene el hombre de ver cosas por sí mismo. Platón fue el primer autor que habló de cómo las ideas hacen posibles nuestras experiencias,¹⁹⁹ pasando por los medievales con el problema de los universales, la teoría de la idea y su relación con el conocimiento, fue siempre un tema de los racionalistas, hasta llegar finalmente a Kant.²⁰⁰ El famoso filósofo de Königsberg, adopta dicha teoría para poder resolver el problema de qué hace posibles los juicios sintéticos a priori.²⁰¹ En la *Crítica de la razón pura*, en el apartado de la «Estética trascendental», se habla de que nuestras experiencias, tal y como las concebimos, son producto de una capacidad organizativa propia de nuestra subjetividad. No es sostenible el orden de la naturaleza. El sujeto impone el orden de una manera proyectiva y relativa a su percepción. Lo percibido posee una buena carga de teoría. El mundo mostrado como una «*vorbegrifflichen Einheit*» (unidad preconceptual), es la imagen falsa del mundo mismo. Ésta consiste en la afirmación de una armonía preestablecida a favor de los poderosos. La importancia de la teoría es patente cuando muestra, con «otras» ideas ajenas al sistema, una versión diferente, pero factible, del mundo. La «antítesis refleja» a la unidad preconceptual es la conciencia del sufrimiento. Solamente por ésta nos damos cuenta de la realidad del dolor, pues descubre en la cultura de masas experiencias falsificadas.²⁰² En esa conciencia

sacrifica reservadamente a la impresión supra-apoderada, logra desamarrar la enferma soledad en la que está temerosamente la naturaleza toda. No en la certeza no-perturbada del pensamiento, no en la unidad pre-conceptual de percepción y objeto, sino en su antítesis refleja, se anuncia la posibilidad de la reconciliación. La diferenciación ocurre en el sujeto que tiene el mundo externo en su propia conciencia y sin embargo lo conoce como lo otro. De allí se consume el propio reflejo que la vida de la razón consume como la proyección consciente.»

¹⁹⁹ Cfr. Platón, *República*, VI, 509 d- 513 e

²⁰⁰ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A 19 B 33- B 73.

²⁰¹ Ibid, Introducción a la segunda edición.

²⁰² Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez, p. 182.: «Si los dibujos animados tienen otro efecto, además del de acostumbrar los sentidos al nuevo ritmo del trabajo y de la vida, es el de

está, por primera vez, la posibilidad de que el hombre reconozca el sufrimiento como indigno de ser repetido. Se muestra el absurdo del sufrimiento soportado para preservarse en el sistema. Ese contenido teórico es un recuerdo, una imagen dialéctica, la de aquellos que en el pasado, fueron desgarrados en las mismas condiciones de injusticia.²⁰³ La reconciliación es posible pues algunos han dado su vida para que otros cuenten con mayor libertad, ello necesariamente interpela a los herederos de los bienes realizados con el sacrificio.

La visión que hemos expuesto en la glosa al pasaje anterior de la *Dialektik*, parece optimista, pero no lo es. Parece eso porque se abre la posibilidad de que la barbarie no tenga la última palabra, pero ese recuerdo es doloroso como hemos indicado anteriormente. El recuerdo dialéctico sana por el dolor causado en los hombres, no les permite entregarse absurdamente a las diversiones promovidas por la cultura de masas. Por eso dicen nuestros autores:

Vermag die Menschheit in der Flucht vor der Notwendigkeit, in Fortschritt und Zivilisation, auch nicht innezuhalten, ohne Erkenntnis selbst preiszugeben, so verkennt sie die Wälle, die sie gegen die Notwendigkeit auführt, die Institutionen, die Praktiken der Beherrschung, die von der Unterjochung der Natur auf die Gesellschaft seit je zurückgeschlagen haben, wenigstens nicht mehr als Garanten der kommenden Freiheit. Jeder Fortschritt der Zivilisation hat mit der Herrschaft auch jene Perspektive auf deren Beschwichtigung erneuert. Während jedoch die reale Geschichte aus dem realen Leiden gewoben ist, das keineswegs proportional mit dem Anwachsen der Mittel zu seiner Abschaffung geringer wird, ist die Erfüllung der Perspektive auf den Begriff angewiesen. Denn er distanziert nicht bloß, als Wissenschaft, die Menschen von der Natur, sondern als Selbstbesinnung eben des

martillar en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad. El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, reciben sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos.» Esta misma experiencia falsificada pasa con el trabajo, generalmente se puede ver que el coyote corta con facilidad y rapidez una tabla, pero cuando uno intenta cortar la tabla misma, se da cuenta de que eso es más difícil de lo que uno ve en los dibujos animados.

²⁰³ Ibid. p. 92.: «Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la ilustración se opone al dominio en cuanto tal, y la llamada a detenerla resonó, incluso en tiempos de Vanini, menos por temor a la ciencia exacta que por odio al pensamiento indisciplinado, que se libera del hechizo de la naturaleza reconociéndose como el propio temblor de ésta ante sí misma.»

Denkens, das in der Form der Wissenschaft an die blinde ökonomische Tendenz gefesselt bleibt, läßt er die das Unrecht verewigende Distanz ermessen.²⁰⁴

Las instituciones son opresivas pero en un principio se forman para contener la destructividad provocada por las pulsiones humanas. La excesiva represión trae como consecuencia una venganza de la naturaleza, pues se vuelve convencional el enmascaramiento del deseo necesitado de una satisfacción. El pasado entrega una constante: cuando surgen nuevas formas de dominio también se dan formas resistirlo. Toda novedad implica un comienzo difícil de reproducir para el hombre. En la ignorancia casi completa de la nueva forma de dominio que ha brotado, se encuentra la posibilidad inmanente de escapar a su implementación. La naturaleza no brinda los conocimientos para realizar las complejas técnicas de trabajo en el mundo. Debido a la propia finitud humana, cabe esperar los fallos, imperfecciones y errores en los sistemas opresivos. Ello no debe distraernos del infierno infinito suscitado durante la vida de los asesinos. Los sistemas represivos tendrán sus fallas pero serán pocas. De cada uno depende debilitar esa fuerza e impedir su totalización social. La fuerza de la resistencia hace posible la individualidad en cada hombre, debemos avanzar y presentar uno de los problemas que aborda la *Crítica de la Razón instrumental*.

II.VI Los problemas que aquejan a la individualidad

²⁰⁴ Op. Cit., pp. 57-58.: «La humanidad, capaz de no detenerse en la huida frente a la necesidad, en el progreso y la civilización, sin abandonar el conocimiento mismo, así ignora las murallas que dan llamado contra la necesidad: las instituciones, las prácticas de dominio, que han contragolpeado la sujeción de la naturaleza a la sociedad desde hace tiempo, a lo menos no tanto como la garantía de la libertad venidera. Cada progreso de la civilización ha renovado con el dominio la perspectiva para su mitigación. Mientras la historia real está entretejida con sufrimientos reales, que en modo alguno llegan a ser proporcionales con el aumento de los medios para su abolición más pequeña, depende de la satisfacción de la perspectiva del concepto. Dado que él distancia no sólo como ciencia, lo humano de la naturaleza, sino que además precisamente como autorreflexión del pensamiento en la forma de ciencia, permanece atado a la tendencia económica ciega, deja medir la perpetua distancia de la injusticia.»

El «recuerdo dialéctico», conseguido con la razón anamnética, aparece una vez en la *Crítica de la razón instrumental*. Juan José Sánchez elabora la relación temática del sentido de justicia con los conceptos ejes de una serie de ponencias, pronunciadas por Horkheimer, en la Universidad de Columbia.²⁰⁵ Por ello, nosotros sólo desarrollaremos los aspectos relacionados con el problema de la pérdida del individuo. La pérdida de la razón objetiva, ha producido el relativismo social. La *Crítica de la razón instrumental*, muestra el método de autoconservación del sistema: usa a los hombres, los convierte en instrumentos carentes de humanidad, no les reconoce más sentido que el de su función social; destruyendo la humanidad en una absoluta relatividad, el sistema incorpora a los hombres como si fueran los engranes de un motor. Kant ha hecho énfasis en la irrefutable finalidad en sí de cada hombre individual, el tratarlo como medio va en contra de lo que *verdaderamente* es. Como puede verse, la tergiversación del concepto de hombre como particularidad, como individuo, se propaga con fuerza. ¿Quiénes son los individuos? ¿Existen? Según Horkheimer sí hay individuos:

Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires, que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión, no las hinchadas personalidades de la cultura de masas, los dignatarios convencionales. Estos héroes a los que nadie ha cantado han expuesto conscientemente su existencia como individuos a la destrucción terrorista, que otros padecen inconscientemente a través del proceso social. Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces precederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía.²⁰⁶

Aquí podemos ver repetido el tema de Romeo y Julieta planteado en *Razón y autoconservación*. El nuevo matiz del problema puede expresarse en estos términos: Si no afirmamos la individualidad de los hombres, entonces la crítica al sistema no tiene sentido, pues no es necesario preocuparse por un montón de entes, distintos sólo en apariencia; pero

²⁰⁵ Max Horkheimer, *Contra la lógica de la historia*, introducción, *Crítica de la razón instrumental*, p. 21 y ss.

²⁰⁶ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 168.

si afirmamos la individualidad humana, entonces, ¿cómo puede zafarse el discurso crítico de su identificación con la cultura de masas, pues ella exagera la idea de individualidad pero a su vez la cancela? Como puede verse, para Horkheimer no era sencillo dar solución a estos problemas. ¿Cómo llegar a una tercera posibilidad para negar el dilema mismo?

El proceso de individuación de cada hombre es difícil, arduo y cansado. Éste proceso consiste en el carácter de dar forma a su propia naturaleza,²⁰⁷ poniéndola en ciertos límites. Dicho proceso es llamado civilización. En aras de su educación el hombre, con mucho dolor, va mitigando todo tipo de comportamientos incompatibles con la convivencia pacífica entre sus semejantes. El yo es la conformación acostumbrada a esas represiones. Sin embargo, el sistema se adueña de la propia postergación de la satisfacción para tener hombres “trabajadores”, ¿de qué tipo de acostumbramiento habla Horkheimer? El párrafo citado nos responde claramente: el más elevado carácter de distinción es la resistencia contra el sistema. Esta oposición sólo puede ser instrumentalizada privándola de contenido. La verdadera lucha contra el sistema no puede homogeneizarse pues, de llegar a existir, se convertiría en el paraíso. La afirmación de la individualidad en el capitalismo, con su industria cultural, es una aporía. En la *Crítica de la Razón Instrumental* se hace constar plenamente cuáles son las consecuencias de una vida de resistencia al sistema:²⁰⁸ la soledad, el desempleo, la incompreensión, etc. La resistencia no puede consistir en algo pragmático pues eso es precisamente lo combatido, pero tampoco puede consistir en la total falta de praxis: obtendríamos el absurdo resultado de que también las piedras resisten al

²⁰⁷ Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. de Juan José Sanchez, p. 79.: «La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo queda marcado en él en todos sus estadios, y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo [...] El temor de perder el *sí mismo*, y con él la frontera entre sí y el resto de la vida, el miedo a la muerte y a la destrucción, se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad por la que la civilización se ha visto amenazada en todo instante.» Además Cfr., *Crítica de la razón instrumental*, pp. 128- 129, 138.

²⁰⁸ Cfr. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 70, 111, 124, 130- 132, 148, 154, 170.

sistema. Horkheimer ha sopesado la posibilidad de la revolución como nula; la lucha contra el sistema es una forma de vida, característica de la individualidad del hombre moderno, así como el detalle se opone a la totalidad de la obra artística,²⁰⁹ en la música y en la pintura, así también el individuo se opondrá a la totalidad de formas «falsas» en las cuales se reproduce la vida social, dando testimonio de su individualidad. Solamente aquellos que adopten la resistencia como una forma de vida, podrán preservarse iguales, auténticos, particulares, idénticos a sí mismos. Aunque esta forma de resistir cueste la vida, vale la pena preguntarse si la vida, con todas las posibilidades del presente, es digna de ser vivida. En la negación de la vida, tal y como es llevada al interior de la sociedad capitalista, está la afirmación de la identidad, de la vida, del individuo, con el riesgo de perder la misma.

²⁰⁹ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez, p. 169.: «El detalle, al emanciparse, se había hecho rebelde y se había erigido, desde el romanticismo hasta el expresionismo, en expresión desenfrenada, en exponente de la rebelión contra la organización. El efecto armónico aislado había cancelado en la música la conciencia de la totalidad formal; el color particular en la pintura, la composición del cuadro; la penetración psicológica en la novela, la arquitectura de la misma. A ello pone fin, mediante la totalidad, la industria cultural. Al no conocer otra cosa que los efectos, acaba con la rebeldía de éstos y los somete a la forma que sustituye a la obra.»

Capítulo III

La justicia como religión

El presente capítulo aborda el problema siguiente: ¿en qué consiste el pesimismo de Horkheimer en la época posterior a la *Crítica de la razón instrumental*? Este problema es importante porque tiene varios ejes temáticos: Dios, la justicia, la felicidad y el anhelo. El anhelo de lo Otro es el pensamiento característico de Horkheimer en esta época (1950-1970). Dicho anhelo es fundamental para resguardar los conceptos teológicos de Dios, el alma, el cielo, la eternidad, la belleza, etc. Nuestro trabajo elabora una argumentación que distingue las nociones éticas importantes para Horkheimer (justicia, solidaridad y felicidad), tratando de mostrar su relación con los conceptos teológicos mencionados; simultáneamente, intentamos demostrar cuál es el papel que juega la teoría, entendida como Teoría crítica, en la formación de un sujeto con pretensiones de justicia. El pesimismo de Horkheimer no se identifica con la imposibilidad de ser justos mediante actos solidarios, sino la posibilidad de satisfacer totalmente el anhelo de justicia. La insatisfacción proviene de la imposibilidad de revertir el daño infligido al punto de su anulación: el regreso a la existencia (o en términos teológicos: la resurrección de los muertos).

Kant lleva el imperativo categórico más allá del plano empírico: constata su realidad en la razón y cancela su refutación por la experiencia.²¹⁰ Horkheimer hace un movimiento semejante con el anhelo de lo Otro: lleva al campo de los sentimientos las nociones teológicas referentes a la justicia (Dios, alma, felicidad), para impedir su refutación por parte del pensamiento científico-racional. Pero nuestro autor pretende algo más: no permitir que los sentimientos religiosos se conviertan en obstáculos para realizar las acciones justas.

²¹⁰ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, nota al pie p. 9-10

III.I La solidaridad como justicia y el pensamiento teológico

Hemos llegado a la última etapa del pensamiento de Horkheimer, las etiquetas interpretativas con las que suele ser encasillado su último pensamiento, corresponden a los adjetivos “pesimista” y “metafísico”.²¹¹ Después de la *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer se vuelve pesimista pero los intérpretes no han presentado con la mayor claridad el objeto de su nuevo pesimismo. Éste no tiene que ver con la idea de la liberación de la sociedad y el potencial emancipador de las luchas por la solidaridad:

Según la filosofía teórica, el mundo perceptible, tal como lo ven los hombres, es considerado a la vez como fenómeno que ellos mismos producen. Se convierte así en fenómeno histórico, aunque la filosofía teórica no reflexionó sobre ello. Según la filosofía práctica, el mundo moral es producto de la voluntad moral. Esta consiste en el esfuerzo en favor de una constitución del mundo que conceda a cada ser racional tanta libertad como sea compatible con la libertad de todos los demás: el máximo de libertad. No se prescribe una acción determinada, sólo se designa el criterio formal.²¹²

La filosofía teórica es el pensamiento de Kant cuyos ejes fundamentales son la razón en su aspecto teórico y su determinación práctica. La acción moral está en función del imperativo categórico pero Horkheimer recurre en esta época nuevamente a la idea schopenhaueriana de la compasión, acompañada de un comportamiento crítico frente a la cotidianidad opresora: se nutre de un pensamiento negativo, es decir, no formula por medio de la teoría la solución concreta a los problemas del presente, sólo señala para cada hombre la posibilidad de ayudar a su semejante, siempre y cuando pueda sentir empatía por su dolor: tener compasión por él.

Al expresar lo negativo y consérvalo en el pensamiento, al contrario que el positivismo, deja al descubierto la motivación para la solidaridad entre hombres y entre seres finitos: el desamparo. Ninguna calamidad será compensada en el más allá. El impulso para ayudar en el más acá brota de la incapacidad de mirar, de contemplar la calamidad con plena consciencia de esa maldición y de soportarla mientras exista la posibilidad de contenerla. Para esta

²¹¹ Cfr. Zvi Rosen, *Max Horkheimer*, pp. 162-163; Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, p. 274; Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, p. 512.

²¹² Max Horkheimer, *Anhelo de justicia*, p. 72

solidaridad que brota de la ausencia de esperanza es secundario el principio de individuación.²¹³

A partir de lo anterior podemos darnos cuenta de que Horkheimer no es pesimista respecto de la liberación de los hombres, pues al saberse abandonados a la inmanencia ciega del mundo, no tendrán esperanza en el amparo de Dios, se unirán al darse cuenta de la imposibilidad de contemplar el horror en un semejante (en esto resuena la razón anamnética). El desamparo acompaña al hombre justo y su formación solidaria, pues Dios no intervino de ningún modo en las experiencias exterminio y la tortura de presos políticos. Sin ninguna experiencia consoladora por la aspiración racional frustrada, los hombres justos encontrarán en la solidaridad la nueva forma de hacerle frente al mal existente. La solidaridad se suscita con la finalidad de enfrentar el abandono, la miseria, la angustia y la tristeza correspondientes al rumbo ciego del mundo.²¹⁴ A este respecto el comentario de Habermas es de suma importancia pues muestra el pesimismo teológico de Horkheimer:

La fuerza reconciliadora de la compasión no está en contraposición con la fuerza que anima a la revuelta contra un mundo sin expiación ni reparación de la injusticia sufrida. Solidaridad y justicia son dos caras de la misma medalla; por eso la ética de la compasión no trata de discutir a la moral de la justicia su rango, sino que se limita a quitarle ese anquilosamiento que caracteriza a la ética de la intención.²¹⁵

En suma, el pensamiento de Horkheimer cree en la posibilidad de un mundo con mucho menos dolor, cabe preguntarnos entonces ¿respecto de qué es pesimista? En este punto Juan José Sánchez ha desarrollado una de las mejores obras sobre la que nosotros hemos denominado la “tercera etapa”.²¹⁶ Por ello no es necesario elaborar un trabajo que abarque completamente la perspectiva de Horkheimer respecto de los objetos de su pesimismo: Dios, la felicidad y las víctimas de la historia. Basta con señalarlos respecto del problema

²¹³ Ibid, p. 56.

²¹⁴ Ibid, pp. 175-183.

²¹⁵ Jürgen Habermas, *Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?*, p.123

²¹⁶ *Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max Horkheimers*, Köln, 1980.

inicialmente planteado: el pesimismo teológico de Horkheimer. Lo más importante en esta época, es plantear los problemas éticos del sentido de la justicia desde una perspectiva teológica pero, al mismo tiempo, lograr una nivelación de dicho punto de vista al relacionarlo con el problema de las víctimas de la historia, así surgen las preguntas: siendo la justicia el producto de las fuerzas, esfuerzos y cansancios de los actos humanos ¿cómo puede Dios interceder por los hombres? ¿existe alguna razón para pensar que Dios actúa en el mundo como dueño y señor de la historia? ¿los hombres pueden esperar alguna recompensa divina por sus acciones justas? ¿qué queda de Dios si la justicia es algo completa y absolutamente inmanente? ¿Cómo redimir a las víctimas de la historia? ¿Es suficiente cumplir en el mundo sus esperanzas y anhelos? ¿No debemos también desear que Dios restablezca completamente la voluntad de las víctimas para que el mal sobre ellas no tenga la última palabra? Estas inquietudes resuenan en los comentarios en radio, televisión y las notas tomadas por Friederich Pollock, en las noches que visitaba a Horkheimer en su casa en Suiza. Su cantidad de escritos correspondientes a esta época es menor respecto a la década de 1940, además su pensamiento está dirigido a especialistas en filosofía y gente de cualquier ámbito de la sociedad.

III.II La inclusión de la religión en el sentido de justicia: el sentido como anhelo

Desde sus primeras obras hasta esta época, Horkheimer entendió la justicia como el fruto de acciones humanas deliberadas, ésta no provenía de ninguna instancia azarosa ni del orden del mundo dispuesto por Dios para evitar su autodestrucción: «Espíritu y voluntad de justicia son idénticos, y en el mundo tal y como es esa voluntad está en contradicción con lo existente.»²¹⁷ El ordenamiento del mundo injusto no es prueba de la voluntad de un Dios

²¹⁷ Max Horkheimer, *Anhelo de justicia*, p. 65.

bondadoso, por ello la justicia exige el rechazo de las prácticas injustas, habitualmente desarrolladas en la vida cotidiana. Esto abre el primer elemento de la comprensión del discurso teológico de Horkheimer: la comprensión religiosa del mundo está sesgada cuando el hombre es considerado como un ser sin responsabilidad ante el sufrimiento de sus semejantes, hay sesgo cuando se ve como observante piadoso del Señor y le atribuye un plan absolutamente incognoscible y misterioso, que, por si no fuera suficientemente extraño, siempre resulta ser bueno.

Para Horkheimer el plan de Dios se revela en el mundo al practicar el verdadero amor al prójimo, todo misterio divino que no coincida con tal mandamiento portará el germen de una nueva regresión a la barbarie: «Lo que importa es tomar la vida mundana como algo más que meramente mundano. Ese «más» es el amor. La razón por la que el amor se mantiene como determinación de lo indeterminable es, por lo visto, la memoria de la herencia.»²¹⁸ La memoria de la herencia es el sacrificio de los hombres que entregaron sus vidas, sin ser conscientes de ello, para el progreso de la sociedad. Este amor permite «Socorrer lo finito temporal contra lo eterno inmisericorde.»²¹⁹

En el capítulo anterior hemos visto en la *Dialektik der Aufklärung*, la compleja y sofisticada técnica de escritura llevada a cabo por Adorno y Horkheimer: una serie de fragmentos escritos con palabras negativas. Horkheimer presenta su comprensión de Dios del mismo modo: Es imposible calificarlo positivamente pues el lenguaje no sólo evoca, sugiere, señala y provoca representaciones, sino que él mismo es representación; para no incurrir en el error de hablar de Él y provocar su reducción a enunciados, se le denomina «lo absolutamente Otro», marcando enfáticamente la trascendencia de aquello imposible de

²¹⁸ Ibid, p. 75.

²¹⁹ Ibid, p. 56.

imaginar. «La prohibición judía de representar a Dios y la kantiana de sobrepasarse a mundos inteligibles contienen al mismo tiempo el reconocimiento de aquello, de lo absoluto justamente cuya determinación es imposible.»²²⁰

En la primera etapa vimos la importancia de la palabra *Sinn* (sentido) en el pensamiento de Horkheimer, ahora vemos el contenido de ese *Sinn* en la palabra *Sehnsucht* (anhelo). La negatividad de la Teoría crítica puede confundirse con la ambigüedad en general, lo absolutamente Otro no sólo enunciará a Dios sino al mundo sin sufrimiento, anhelado por los hombres justos. Ahora el sentido en las acciones de justicia es idéntico al anhelo de frenar el sufrimiento mediante la satisfacción pacífica, no destructiva, de sus deseos: «[...] todos nosotros debemos estar unidos por el anhelo de que lo que sucede en este mundo, la injusticia y el horror, no sea la última palabra, el anhelo de que existe Otro, y de ello nos aseguramos en lo que denominamos religión.»²²¹ La religión brinda ideas trascendentes para negar el carácter absoluto de lo existente.

Pero el anhelo no se agota allí, los hombres capaces de justicia no sólo esperan el cese del sufrimiento, sino revertir la injusticia perfecta llevada a cabo en la muerte de las víctimas. La satisfacción de ese anhelo es imposible: «No en todos y cada uno de nosotros brota el anhelo [...] de que debe existir Otro que al menos reconcilie a las víctimas tras la muerte, que les haga bien, sobre todo si murieron por su propia convicción.»²²² Este anhelo es lo fundamentalmente característico de esta etapa, sólo lo posee el hombre justo, implica una serie de puntos que deja confundidos tanto a conservadores como liberales pues los primeros probablemente pensarán: “Dios es trascendente y todopoderoso, así él decide lo mejor para cada una de sus criaturas”, y los segundos: “No hace falta saber más de Dios en

²²⁰ Ibid, p. 240.

²²¹ Ibid, p. 119

²²² Ibid, p.120

la tierra dado que la justicia es totalmente immanente”. Ante tales perspectivas el recuerdo de las víctimas marca la razón principal para tomar ambos puntos de vista como falsos: el primero implica que la muerte de las víctimas no fue provocada por agentes concretos, responsables de tales injusticias sino que de algún modo, en el plan de Dios, ello ya estaba previsto; el segundo punto de vista también es rechazable pues oscila entre el endurecimiento y la indiferencia respecto de una injusticia perfecta.

El hombre justo actuará para reparar el sufrimiento con sus semejantes pero anhelará que su conocimiento sobre el mundo no sea absoluto y, aquí viene lo fundamentalmente radical del pensamiento teológico de Horkheimer, deseará algo que exceda la solidaridad y la razón anamnética de los hombres, y sea capaz de restablecer absolutamente la voluntad de las víctimas. Ambas instancias pueden coexistir en el ser humano sin convertirse en hipóstasis: el anhelo indica exactamente el límite de la solidaridad de los hombres coetáneos y la razón anamnética; cada una ocupa distintos aspectos de la vida que no se contraponen necesariamente: la posibilidad de ayudar al ser humano doliente y oponerse al sistema (solidaridad en el plano práctico); la de recordar en el fuero interno el sufrimiento infinito provocado por la injusticia perfecta (solidaridad en el plano teórico) y, finalmente, el anhelo de una instancia superior a sus dos potencias justas, capaz de realizar lo que ni las acciones ni la memoria pueden alcanzar (solidaridad en el plano afectivo o sentimental). Los dos primeros tipos de solidaridad están nivelados por el tercero. Un problema relacionado con el anhelo es el conformismo. No es correcto pensar que lleve a tal, es mejor inferir de éste una forma de salvar la religión y hacerla coexistir con los principales pensamientos morales de la Ilustración: «La injusticia del pasado y del presente, la muerte de los torturados, el placer de los malhechores, permanece para los afectados, al menos para el yo de las víctimas, como la última palabra: Todas las teorías que creyeron poder

determinar a un ser dueño del mundo son hoy ya historia.»²²³ Al desear el ordenamiento divino del mundo, se deja paso para que la teoría y la práctica hagan frente al mal existente, además la posibilidad de enjuiciar el dolor, sus características y consecuencias, impide la precipitación absurda de afirmar una bondad absoluta.

III.III La religión como la esperanza de revertir la injusticia perfecta

El problema del restablecimiento de la voluntad, corporeidad y vitalidad de las víctimas de la historia se convierte, en esta etapa, en el problema principal del pensamiento de Horkheimer. La solidaridad en los planos práctico y teórico impide, con suficiente tiempo, que la injusticia posea la última palabra, pero es sólo una forma preventiva respecto del mal absoluto: una impide el sufrimiento mediante la lucha directa, la otra constituye la vida interna y dolor continuo del hombre justo; pero así como es necesario aliviar el dolor para que posteriormente se suscite la reconciliación, y su alivio se encuentra en la justicia, el hombre justo no deseará el alivio de su propio dolor sino el restablecimiento total de las víctimas de la historia; lo primordial no es aliviar egoístamente el propio sufrimiento mediante una “buena consciencia”, productora de un consuelo barato, sino permitirle a quien vivió inundado por los sufrimientos, como si fuera posible, una vez más, vivir con alegría y otros sentimientos agradables de la vida. En este contexto conviene pensar en la dialéctica particular del concepto de ateísmo:

Los afectados que lo profesaron [el ateísmo] cuando la religión aún poseía poder, suelen identificarse más profundamente con el mandato teísta, la entrega al prójimo y a la criatura como tal, que la mayor parte de los solidarios y simpatizantes de las confesiones. Esa entrega, esa superación de amor propio en el amor al otro procede en Europa de la idea judeo-cristiana, de la idea de la unidad de verdad, amor y justicia tal como halló expresión en la doctrina sobre el mesías.²²⁴

²²³ Ibid, p. 141.

²²⁴ Ibid, p. 87.

Los hombres justos serán ateos en su proceder práctico y teórico, pues sabrán que a la práctica de la voluntad de Dios le es indiferente nuestra confesión abierta; esto se ha dicho hasta el cansancio pero no está de más repetirlo: podemos decir que somos creyentes y regirnos continuamente por la ley del mundo, negadora de la justicia para el prójimo, asimismo, podemos creer que somos ateos pero no lo somos del todos si para nosotros lo fundamental es la práctica del amor al prójimo. Como podemos ver en este pasaje la idea que tenemos de nosotros mismos, acerca de nuestra confesión religiosa, no determina si somos o no creyentes.

El ateo posee el deseo de que su conocimiento del mundo no sea lo último: esto es problemático. Pero como ateo cuenta con la posibilidad de no afirmar con su teoría la existencia de Dios, además es posible contar, no importa qué tan ateo se crea, con el anhelo de que Dios pueda existir de algún modo, y pueda lograr lo que él no puede. Este poder de restablecimiento, pacificación y reconciliación brota de la esperanza en la llegada del Mesías.

El deseo de que Dios pueda lograr lo anterior no proviene de esta tesis teológica: Dios es todo poderoso. Un hombre justo volcará sus acciones hacia las formas de solidaridad mencionadas, pero jamás hará compatible con su pensamiento la afirmación de la omnipotencia divina. La escisión de su alma es una desgarradura: por una parte negará dicha omnipotencia para actuar y recordar, pero tendrá el deseo de que algo lo exceda y llegue justo a dónde ni sus actos ni sus pensamientos pueden llegar. Hans Jonas explica esta situación con claridad:

[...] ante los tormentos realmente y absolutamente monstruosos que unos seres humanos infringen a otros inocentes de manera unilateral –tratándose siempre de la especie creada según la imagen de Dios-, se debería poder esperar que el buen Dios rompiera de vez en cuando la propia regla de la extrema discreción de su poder y que interviniera con un milagro de salvación. Pero no ocurrió ningún milagro de salvación. Durante los años de atrocidades

de Auschwitz, Dios permaneció en silencio. Los milagros que se produjeron sólo eran obra de seres humanos: los cometidos de unos cuantos justos, muchas veces desconocidos- entre los pueblos, que no rehuyeron ni el último sacrificio para salvar y atenuar, y que compartirían, cuando era inevitable, el destino de Israel. Algún día hablaré de ellos. Más, Dios permaneció en silencio. Y por eso digo: no intervino porque no quiso, sino porque no pudo.²²⁵

Jonas mantiene la creencia de un Dios que no es omnipotente, situación acorde con la obra de Horkheimer, pues insiste en las fuerzas del sujeto como criatura creada para entregarse a su prójimo. Hemos recurrido a la cita de Jonas para mostrar cómo piensa el hombre justo respecto de Dios. Aquí se hace patente la separación entre sentir y pensar. Esta escisión es necesaria para ser justo pues genera un desfase entre las fuerzas y los sentimientos, potenciadores de la justicia: no emana del bienestar absoluto, sino que vive en una continua desesperación por anhelar algo imposible. Así entre sus actividades cotidianas el hombre vivirá tanto lidiando contra el sistema, como ayudando a sus semejantes a mitigar el sufrimiento y, al mismo tiempo, verá que su recuerdo de las víctimas necesita anhelar algo imposible de ser satisfecho, algo irrealizable y sin ningún tipo de referente empírico: revertir la injusticia perfecta. Tal situación no puede restringirse al plano teórico sino en el humano: la teoría mantiene su coherencia y no es cancelada de ningún modo antidialéctico, al contrario cede ante la pulsión de un deseo cada vez más penetrante y agudo.

Quizá el hombre justo vivirá durante toda su vida un derroche de fuerzas y pasará un sinfín de situaciones amargas; desde la antigüedad se ha dudado de que la justicia traiga consigo a la felicidad. Así el recuerdo del dolor de las víctimas y el deseo de su imposible restablecimiento provocarán tristeza en el hombre justo, continuamente se verá presionado por la cultura de masas para desistir de su memoria y sentimientos, que le impiden vivir feliz y mantenerlos sin desistir en los momentos más difíciles.

²²⁵ Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*; pp. 208-209.

III.IV ¿Justicia o felicidad?

A Platón le debemos estos problemas: ¿cuál es la mejor vida? ¿la del hombre justo o la del injusto?²²⁶ Su Sócrates llega a afirmar que la vida del hombre justo es mejor que la del injusto.²²⁷ Horkheimer no puede llegar a una respuesta como la de Platón porque ello implicaría, en nuestro tiempo lleno de hipostasis, una pragmatización de la justicia: “debemos ser justos porque es útil”. Probablemente hay una buena intención detrás de la argumentación platónica, pues hay hombres que no pueden plantearse la disyuntiva mencionada: el deseo de satisfacer necesidades básicas los puede impulsar al mal, para no incurrir en ello la justicia se presenta en la organización solidaria. La pregunta platónica supone un hombre cuyas necesidades básicas están satisfechas. Aquí la justicia está relacionada con esas necesidades, no se da a partir de su satisfacción.

Sin duda el cese del sufrimiento siempre es útil, pero la justicia restablecedora para las víctimas no está determinada por un principio pragmático de intercambio: “dado que te he ayudado a mitigar tu dolor, ergo dame algo que equivalga a ello”. El agradecimiento es imposible para las víctimas de la historia; los hombres dolientes no tienen siempre las posibilidades para corresponder agradecidamente al acto justo; es posible que lo hagan, pero será difícil, pues el dolor pudo atrofiar su sentido de agradecimiento. Otra instancia de la pragmatización mencionada es la recompensa de Dios, pero con lo establecido arriba sobre la desesperación, será imposible que el hombre justo se porte bien con la finalidad de

²²⁶ Platón, *República*, 357d 2.

²²⁷ *Ibid*, 576a 6 y ss. En estos pasajes hay un fuerte argumento en contra de todo tipo de vida máximamente injusta: la del tirano. La descripción platónica de éste coincide con la hecha por el Marqués de Sade en la introducción a *120 días en Sodoma y Gomorra*, en efecto, los libertinos conservan las mismas características que Platón le atribuye a los tiranos pero las figuras literarias de Sade viven por medio de una estructura de gobierno que les permite mantener impunes sus crímenes. Sobre este libro Pasolini hizo una película cuya genialidad estaba en función de llevar a los libertinos de Sade a la vieja república de *Salò*, para hacer manifiesto el fascismo latente en los años 40 y 60 y 70's. Esta figura de la máxima injusticia no es pensada por Horkheimer como una posibilidad en general humana, está dada más bien en función de la existencia de la estructura destructiva del progreso.

una recompensa en el más allá. Probablemente el acto justo tendrá buenas consecuencias, pero no son necesarias pues Sócrates y Jesús (y muchos como ellos) son las imágenes paradigmáticas del sufrimiento seguido de todo acto bueno. En este sentido la filosofía se vuelve lo que era para Boecio: el consuelo de los hombres justos: «El servicio que la filosofía puede ofrecer a lo que parece está en expresar esa pérdida y sus consecuencias. El esfuerzo es, no obstante, paradójico, pues la forma tradicional del enunciado y las propias palabras presuponen justamente aquel sentido cuya pérdida tratan ellas mismas de evitar.»²²⁸ Conservar el sentido evocado en las palabras es una labor filosófica, pues impide el olvido del sufrimiento. Es difícil conservarlo, pero al lograrlo, la filosofía se convierte en la teoría fundamental para la justicia.

Horkheimer se opone a la felicidad entendida como un continuo contento. El hombre justo estará más próximo a la tristeza, oscilará entre la zozobra y la seriedad; su sentido de la justicia continuamente le dictará velar por sus semejantes, pues la injusticia pasada puede repetirse en cualquier momento; respecto de lo teológico, su anhelo de justicia le impedirá encontrar en el mundo la voluntad de Dios, pues comprende el dolor en la historia, por ello sólo podrá aceptar como establecimiento de la justicia el restablecimiento de las víctimas. «Si nosotros podemos ser felices, cada uno de esos momentos está adquirido con el sufrimiento de otras incontables criaturas, animales y hombres. La cultura actual es el resultado de un pasado terrible. [...] Todos nosotros debemos unir con nuestra alegría y con nuestra felicidad el duelo: la conciencia de que tenemos parte en la culpa.»²²⁹

El hombre justo hará lo posible por no aumentar el mal inherente a la historia, la responsabilidad por seguir vivo, a pesar de todo el horror perpetrado en el pasado, plantea

²²⁸ Max Horkheimer, *Anhelo de justicia*, p.104.

²²⁹ *Ibid*, p. 120.

inevitablemente las preguntas ¿por qué las víctimas y no nosotros? ¿cómo ser feliz cuando alguien ha sido masacrado y no existe ninguna razón para que él y no cualquier otro haya ocupado tal lugar? ¿ser feliz en medio del sufrimiento e injusticia perfecta no es una nueva recaída en la barbarie? Para ser feliz mientras otros sufren es necesario deshacerse de la consciencia de las víctimas de la historia, pero el hombre justo no puede deshacerse de ella pues posibilita la justicia con quien no está presente. Rechazar las diversiones y los consuelos baratos que se presentan bajo el aspecto de la felicidad, será una práctica habitual en el hombre justo, aunque no será fácil hacerlo y probablemente no siempre tendrá éxito en ello, pero su anhelo de justicia regirá tales situaciones, mostrando la verdad más amarga para dicho hombre: «La vida feliz presupone el delito pasado y el presente»²³⁰.

III.IV Justicia sin felicidad: solidaridad basada en el doloroso recuerdo del sufrimiento irreparable de las víctimas

Horkheimer desarrolla una dialéctica de la religión desde el punto de vista de la crítica de la sociedad. La exposición de las contradicciones de la religión consiste específicamente en dos pares: justicia y felicidad, teísmo y ateísmo, ambos están determinados por la idea de liberación, es decir, dicha idea nos permite juzgar la situación opresiva detrás de la justicia o felicidad; lo mismo sucede con la creencia religiosa y el ateísmo: «Del mismo modo que la genuina rebelión contra la existencia implicó desde siempre la idea de lo Otro, de lo justo, así también a la inversa, la confianza en lo Eterno, el pensamiento del ocaso.»²³¹ Así como la creencia en Dios sirve como fundamento de la rebelión contra los sistemas políticos productores de dolor, así también en algunos momentos de la historia la creencia en Dios se convirtió en fundamento de la explotación y destrucción de la vida de

²³⁰ Ibid, p. 127.

²³¹ Ibid, p. 107.

incontables seres humanos. Al hacerse Horkheimer consciente de la dialéctica de la historia y postular que la justicia, como practica solidaria, puede conservar la poca libertad desaparecida con el progreso, nuestro autor postula el rechazo a la felicidad, en efecto, desde los tiempos de la posguerra nazi hasta nuestros días, la pretensión de felicidad es identificada con las ideas de bienestar, expuestas por la industria cultural. Lejos de las diversiones y la cultura de masas, con un anhelo insatisfecho, el hombre justo tendrá que optar por el recuerdo de las víctimas de la historia toda vez que su deseo sea ser justo.

Es evidente que en la tierra, en muchos lugares, dominan la injusticia y el horror, y que los felices que no los sufren se aprovechan de ellos; que su felicidad depende de la desgracia de otras criaturas, hoy como en la historia pasada: lo que se ha denominado pecado original. Los que piensan en sentido genuino son bien conscientes de ello y su vida, incluso en los momentos de felicidad, contiene un momento de duelo. Si la tradición, las categorías religiosas, sobre todo la justicia y bondad de Dios, no son transmitidas como dogmas, como verdad absoluta, sino como anhelo de aquellos que son capaces de duelo verdadero, justamente porque la doctrina no puede ser demostrada y la duda le pertenece, entonces podría mantenerse de forma adecuada el pensamiento teológico, al menos su base.²³²

El pecado original es la vida cotidiana de los hombres tal y como se lleva a cabo día con día: autoconservación ciega, entrega a las diversiones más degradantes, incapacidad para solidarizarse con los semejantes, pero probablemente esto es lo más grave: total ignorancia respecto de todo el sufrimiento productor por orden social existente. Toda la miseria, explotación y sufrimiento subyacentes a los espacios y materialidades, se encuentran ocultos ante nuestra alegría, haciendo de cada uno de nosotros un cómplice involuntario del mal existente. La psique individual se quiebra al ver que, el deseo de bienestar que todos quieren colmar, está íntimamente conectado con la insatisfacción de ese deseo, experimentado durante su vida por los explotados.

²³² Ibid, p. 118.

En todo este contexto el hombre justo será similar a Job pues Dios no le facilitara las cosas, la situación de infelicidad no se refiere a la imposibilidad de generar un grupo de hombres capaz de llevar a cabo acciones morales, sino a señalar los aspectos mencionados en continuas ocasiones: la razón anamnética y el anhelo. Vivir recordando el dolor concretado, querer lo que no se puede empíricamente realizar, hace que el hombre alce la voz invocando el sentido de todo lo existente y planteando preguntas límite que no parecen tener ninguna respuesta sensata: ¿Por qué la vida es un continuo dolor mientras se es justo? ¿Qué razón había para que las cosas no sucedieran de otro modo?

III.V El anhelo de que Dios exista

Los hombres pueden unirse y luchar contra el sistema con pretensiones fundadas de destruirlo. Horkheimer no fue escéptico respecto de la liberación de los hombres a pesar de haber visto que la lógica de la historia apunta a un sistema de administración totalitaria.²³³ Jamás quiso ser afirmativo respecto del problema de Dios porque tal positividad produce conformismo en los creyentes. Los hombres justos se saben abandonados en el mundo, por eso no pueden tener la certeza de que Dios existe pero tampoco buscaran tenerla, para ellos esa certeza es imposible: «¿Remitirnos a Dios? No, no lo podemos hacer. Al menos esta es mi convicción. Nosotros no podemos afirmar que existe un Dios todopoderoso e infinitamente bueno. [...] entonces tampoco podemos remitirnos a él. Sólo podemos actuar con el impulso de que ojalá exista...»²³⁴

Esta actitud posee un doble punto de vista: por un lado, la teoría no puede validar la existencia de Dios ya que al hacerlo lo convertiría en representación, y por otro, el anhelo de lo imposible, dirigido justamente a aquello sin manifestación empírica: el

²³³ Cfr., pp. 175-183.

²³⁴ Ibid, p. 195.

restablecimiento total de la víctima en una situación sin sufrimiento recibido, se ha completado al punto de negar la reconciliación; tanto de las personas que han permanecido en vida mientras se perpetraba el crimen, como quienes al final no fueron anulados del todo por el mal inherente al mundo, cargan con una responsabilidad muy pesada. Sólo una voluntad poderosa, de amor infinito, puede realizar ese anhelo. Los hombres poseen la teoría y sus propias fuerzas para soportar el mundo, de esto dependerá todo en términos prácticos, la vida podrá ser sobrellevada con ello. Nuevamente la teoría posee un carácter fundamental: constituye lo más importante en la lucha contra el sistema y el desarrollo de la vida buena. Esta teoría prescinde de la idea de un transmundo ya que para ella lo más importante es la forma en la que los hombres llevan a cabo su vida. «Sólo queda el anhelo, él mismo amenazado por el progreso, que es común a todos los hombres que conocen la miseria del pasado.»²³⁵ El anhelo es el único refugio de la fe en Dios: «Sólo queda la fe. Y el intento de racionalizarla está condenado al fracaso.»²³⁶ De este modo el hombre justo trabajará por un mundo mejor sin la esperanza de que Dios lo salve a él de la muerte y la ruina, pero podrá desear, no afirmar ni teorizar ni garantizar ni asegurar ni demostrar ni absolutizar, la existencia de Dios: «[...] el anhelo de que la realidad del mundo con todo su horror no sea lo último une y relaciona a todos los hombres que no pueden o no quieren resignarse a la injusticia de este mundo. Dios se convierte así en objeto de anhelo y veneración de los hombres y deja de ser objeto de saber y de posesión.»²³⁷ Al campo de los deseos ha llegado justamente el anhelo de lo bueno, trascendente a todas nuestras acciones y posibilidades teóricas y prácticas en el mundo. De este modo surge una escisión en la vida de todo hombre justo: hacer lo bueno sabiendo que nunca será suficiente, pero sentir

²³⁵ Ibid, p. 129

²³⁶ Ibid, p. 54.

²³⁷ Ibid, p. 136.

que allí, donde la finitud de su acción no puede llegar, haya algo Otro que logre lo que él no logra. De este modo las creencias religiosas también pueden formar parte de un hombre ilustrado: «Kant no negó la existencia de Dios pero tampoco lo convirtió en garante de los mandatos. Dios no postula; es él, más bien, el postulado. Quien dirige hacia él su oración puede hacerlo para su propio sentimiento, pero no puede esperar ser por ello mejor que los demás.»²³⁸

Es verdad que la vida de dicho hombre tendrá más momentos de amargura que de regocijo, pero este sufrimiento no medra ni se mantiene del sistema, pues siempre espera aquello que la teoría no permite esperar. El pesimismo es por tanto hacia la satisfacción completa de una justicia más allá de nuestras posibilidades: un amor infinito capaz de detener el absurdo curso último del todo y revertirlo. De Dios nos queda sólo el anhelo de su existencia y, como dice Hamlet: «*the rest is silence.*»²³⁹

²³⁸ Ibid, p. 72.

²³⁹ William Shakespeare, *Hamlet*, V, ii.

Conclusiones

La teoría de la justicia que hemos deducido de la obra de Max Horkheimer es fundamentalmente materialista: hace énfasis en los aspectos materiales de la vida humana. La idea de justicia, entendida como razón anamnética, pone su acento en un resguardo de la imagen de la vida truncada. El sufrimiento humano, producido a favor de mantener los órdenes culturales a lo largo de la historia, no es percible en los remanentes materiales conservados en los museos, bienes nacionales y las ruinas. La autoconciencia del sufrimiento producido sin ninguna razón, produce indignación. El hombre justo libera ésta en una serie de acciones que buscan cancelar ese dolor en otros y en sí mismo.

La consideración lineal de los tres capítulos, con las ideas generales de justicia (como solidaridad revolucionaria, razón anamnética y anhelo de lo Otro) plantea varias relaciones: la solidaridad revolucionaria es preventiva respecto de la barbarie catastrófica, pone todos sus esfuerzos en impedir el establecimiento de políticas de exterminio, como las del nazismo y el fascismo, pero, como todo lo humano es finito, puede fracasar. De hecho su fracaso no se debe a alguna deficiencia estructural del acto justo, sino a la habilidad asimiladora de los sistemas de exterminio, capaces de mimetizar los contenidos de la solidaridad (p.e ejemplo la eficacia entre otros), y convertirlos en hipostasis, negadoras de la propia justicia.

La eficacia es un buen ejemplo. Separada del enfrentamiento justo contra el dolor, introducida en los campos laborales, académicos, científicos y de otro tipo, se opone directamente a la solidaridad revolucionaria, considerándola “utópica” (= irrealizable) y por ende inferior, al mismo tiempo exagera sus fracasos y su finitud, pues no consigue implantar un orden alternativo al sistema opresor. El fracaso tiene costos vitales: pérdida de la vida de los luchadores. Donde la solidaridad revolucionaria no logró prevenir la

catástrofe, la razón anamnética se convierte en una nueva posibilidad de resguardar la justicia, y con ella, la imagen de las víctimas. La razón anamnética interioriza el fracaso, privándolo del juicio opresivo y condenatorio, lo admite y sabe que todo ser humano cerca de él, permanece a la espera del segundo en que se abra la puerta, es decir, el espacio y las condiciones requeridas para retribuir justicia las víctimas mediante un acto basado en su recuerdo, que cancela su fracaso total e impide una nueva situación de injusticia: aplicación de la débil fuerza mesiánica.

La razón anamnética no puede resucitar a los muertos. Todo lo bueno que puede generar, se queda en el mundo en que se manifiesta efectivamente. De allí surge un anhelo de algo más allá de las fuerzas llevadas a cabo en la solidaridad revolucionaria y la razón anamnética. Ese anhelo impedirá la hipostasis de dichas fuerzas, haciendo ver lo poco logrado, y la imposibilidad de revertir en sufrimiento practicado hasta el fin (perfecto).

Las tres posibilidades de la justicia se manifiestan en el ser humano en distintos ámbitos: práctico: solidaridad revolucionaria, marcada por las alianzas contra el sistema; teórico: el recuerdo del sufrimiento de las víctimas que impide su anonadamiento histórico; y sentimental o volitivo: deseo de aquello imposible, capaz de cancelar todo el dolor de la historia.

Los tres aspectos de la justicia poseen, cada uno por su propia cuenta, poseen un carácter preventivo: los dos primeros tratan de evitar catástrofe y su posible resurgimiento, el tercero evita que los dos primeros se conviertan en hipostasis, es decir, soluciones falsas, privadas de todo carácter infalible, éste establece lo irrecuperable de los muertos, y hace ver que no importa cuántos los años de existencia le queden a la vida humana, así sean millones y durante todo ese tiempo se haya llegado al verdadero comunismo, el mal realizado a la

perfección en la muerte, nada humano es capaz de restablecerles una absoluta compensación justa. Una vida caída es una vida total, lo mismo puede decirse de la historia. Los tres capítulos de nuestro trabajo manifiestan las relaciones de la justicia con el sufrimiento. Originalmente el propósito de la obra no era hablar continuamente del dolor, pero fue inevitable pues a lo largo de cada capítulo subyacen las preguntas ¿Quiénes son los hombres justos para Horkheimer?, ¿Cuáles son sus características?, ¿Cuáles son las consecuencias de la justicia? En el primer capítulo los hombres solidarios se oponen al dolor, tratando de disminuirlo mediante prácticas concretas para satisfacer deseos básicos, la alianza solidaria lucha contra el sistema de forma abierta, cuando descubre en él la causa de sus dolores. En el segundo capítulo, el dolor es producido por el recuerdo de las víctimas de la historia. En el tercero se repiten las anteriores causas del sufrimiento, el dolor en la religión proviene de un anhelo imposible de satisfacer: la resurrección de los muertos.

Los dos primeros capítulos de nuestro trabajo son contradictorios, ello es porque el pensamiento del propio Horkheimer es contradictorio respecto del concepto de la justicia. La acumulación de características atribuidas al concepto que investigamos: la lucha contra el sufrimiento, el comportamiento crítico, la conformación de grupos de hombres en la lucha, sólo se repite en la época de regreso a Frankfurt. En la segunda mitad de la década de 1960 los primeros textos horkheimerianos, escritos casi 30 años antes, sirvieron de fundamento para varias revueltas estudiantiles en Alemania. La crítica de la sociedad y su alcance se hicieron manifiestos en el ámbito académico, no en el plano de los trabajadores. La razón fundamental de este hecho se encuentra en el carácter altamente revolucionario de dichos textos.

Los conceptos marxistas de revolución y resistencia, fueron la base de los escritos de aquella época. En la lucha directa contra los enemigos políticos, incluso contra quienes

detentan tanto el poder como los medios de producción, hay violencia y muerte. Pero al menos surgen de la lucha; el caso de los campos de concentración nazi no sólo es estremecedor, sino que pone en crisis el alcance de nuestras teorías, en efecto, los judíos no encarnaban ningún enemigo militar ni político, y fueron tratados como si fueran simple material de dominio. La pregunta “¿cómo fue posible?” no deja de causar mutismo en la persona que piensa en ello, y a su vez quiere que no se vuelva a repetir. Es cierto que la Teoría crítica no es un cuerpo de proposiciones cerradas, que cumpla con el objetivo de explicar la totalidad social, como un sistema filosófico-metafísico, pero el tema de Auschwitz desafía el pensamiento con la pregunta “¿por qué pasó?” No parece haber ninguna buena respuesta para ello. Cuando Adorno y Horkheimer denuncian a la razón, aún ellos mismos no aspiran a destruirla, sino a su autolimitación. Es fácil renunciar a nuestras teorías una vez que hemos visto el horror.

Respecto del tema del sentido de la justicia podemos ver que Juan José Sánchez extiende a toda la obra de Horkheimer el concepto de “Sentido”. Al momento de realizar una proyección de tan amplio espectro, se debería aclarar también que el sentido posee una serie de contenidos que difícilmente se presentan con claridad en los textos en los que Horkheimer propone algo y no solamente crítica.

La hipótesis que propusimos al principio de la investigación está corroborada. La división en etapas que hemos hecho tiene en cada época un pensamiento nodal, bien definido, cuyos objetos y sujetos están definidos claramente también. Nuestra división concibe la “ruptura”, mencionada por Juan José Sánchez, desde principios de la década de 1940 y no desde la *Dialéctica de la Ilustración*. Como hemos visto, a principios de 1940 comienza la separación de la solidaridad y la práctica, para salvar el pensamiento y su propia capacidad salvífica en la razón anamnética. La idea de una justicia que esté al alcance de cualquier

posibilidad humana fue lo que siempre guió a Horkheimer para proponer las 3 variaciones de la justicia que hemos desarrollado.

El pesimismo en la obra de Horkheimer es constante, pero no sus objetos. Éstos cambiaron respecto de aquello que representó mayor peligro para la vida. Cuando la praxis utilitaria fue el peligro Horkheimer dio un giro hacía aquello que era urgente salvar: el pensamiento y las víctimas de la historia. La nivelación del pensamiento horkheimeriano tenía en uno de sus extremos una postura pesimista, capaz de anular el carácter ilusorio de la teoría. La urgencia de que no se perpetren las injusticias es el motor de todo acto preventivo.

Detrás de este pensamiento de la justicia horkheimeriana, está la aspiración de proteger al débil, curar al enfermo, dar pan al hambriento, y ser bueno con el huérfano, la viuda y el extranjero. Estos pensamientos se identifican con el afán emancipador de la razón y no se restringen dogmáticamente a ninguna religión particular.

La obra de Horkheimer marca una dificultad crucial: ¿qué sucederá con el pasado? Al ver que el pasado es algo cerrado en sí mismo, es imposible no desear que algo vaya más allá de nuestra representación, más allá de todo aquello que podemos ordenar con nuestro psiquismo y sentir. Pero tanto nuestro psiquismo como nuestros sentidos son lo más importante para nosotros; de aquello que puede acceder a lo en sí, como nosotros no podemos hacerlo, sólo nos queda su deseo; en cambio, el sentido de la justicia también es un sentido de responsabilidad por el otro. En la sociedad administrada, en la que todos trabajan para sí, el cuidado y la responsabilidad por los demás se pierde. Sólo el mesías puede echar atrás todo el daño efectuado. El hombre también puede hacerlo en una pequeña medida, lleva al mesías en sus acciones, con ellas podrá reparar, aunque sea en una medida muy pequeña, el dolor infligido a otros.

El pensamiento de la justicia fue el fundamento de la obra de Marx. No queremos decir que Horkheimer poseyera el mismo concepto que Marx sino que estaba motivado por lo mismo. Su obra teórica nos lleva a pensar en la urgencia del acto solidario para que las injusticias no se perpetúen, y nos hace pensar en un esfuerzo que puede costar la vida, pues deja de lado la autoconservación, llena de tedio y el aburrimiento.

El tercer capítulo no es, aunque eso parezca, una síntesis dialéctica de las posiciones de la justicia. Se presentan las dos posiciones de los años pasados, tanto la solidaridad de los hombres existentes, como el hombre aislado que recuerda a las víctimas de la historia, pero este problema se agudiza tanto, que es necesario postular y mantener la escisión de, por un lado, la vida anímica, sentimental y, por otro, el pensamiento y la praxis. Éstos siempre están unidos, pero no pasa lo mismo con los sentimientos.

Al comparar la primera y la tercera etapa, respecto del tema de la felicidad, podemos ver una coincidencia: así como la felicidad no se mantiene obstinadamente frente al dolor en la década de 1930, así guarda, aunque ya no sea deseable por sí misma, el duelo pues está fundamentada en el dolor de otros seres humanos. Desear la felicidad después de Auschwitz es una recaída en la barbarie.

Bibliografía básica

Obras en alemán:

- Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Band 4, en *Gesammelte Schriften*.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung*, Band 3, en *Gesammelte Schriften*.
- Benjamin, Walter, *Goethes Wahlverwandschaften*; en *Gesammelte Schriften Band I.1*, Suhrkamp; pp. 123- 201.
- , *Über den Begriff der Geschichte*, en Band 1, IX, pp. 697-869.
- Hegel, G.W.F, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970, 11-22.
- Horkheimer, Max, *Kritische Theorie*, dos tomos,
- Rosen, Zvi, *Max Horkheimer*; Beck'schereihe Denker; München, 1995.
- Taubald, Benjamin, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*. Münster 2001.

Obras en español:

- Adorno, Th. W., *Dialéctica Negativa*, en obras completas 6; tr, Alfredo Brotons Muñoz; Akal; Madrid. 2005
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*; tr. Bolivar Echeverría; Itaca; D.F. 2003
- , *Las afinidades electivas de Goethe*. Tr. Alfredo Brotons Muñoz; Abada, Madrid. 2007. 123-216 pp.
- , *Tesis sobre la filosofía de la historia*; tr. Bolivar Echeverría; Itaca y UACM; D.F. 2008
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*; Traducción José Luis Etcheverry; Buenos Aires & Madrid, Amorrortu; 1990.
- , *Introducción al psicoanálisis*, tr. Luis López – Ballesteros; Alianza, Madrid; 1972.
- , *Tótem y tabú*; tr. Luis López – Ballesteros; Alianza, Madrid; 1972.
- Gandler Stefan, *Fragmentos de Frankfurt; ensayos sobre la teoría crítica*, México, Siglo XXI, 2009.
- Habermas, Jürgen, *¿Atenas o Israel?*; ed. Eduardo Mendieta; Trotta; Madrid. 2001; 87-121 pp.
- , *El discurso filosófico de la Modernidad*; tr. Manuel Jiménez Redondo; Taurus; Madrid; 1993; 9- 99 y 135- 161 pp.
- Hegel, G. W. F, *Fenomenología del espíritu*; tr. Wenceslao Roces; FCE; D.F.; 1987.
- , *Fenomenología del espíritu*; tr. Juan José Redondo; Pretextos; Madrid; 2008; Introducción del traductor.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, FCE, 2012.
- Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia*; tr. Juan José Sánchez; Trotta; Madrid; 2000.
- , *Apuntes de 1950 a 1969*;
- , *Crítica de la razón instrumental*; trs. A.H Murena y D.J Vogelmann; Terramar; La Plata; 2007.

- , *Crítica de la razón instrumental*; tr. Jacobo Muñoz; Trotta; Madrid; 2002.
- y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*; trotta; tr. Juan José Sánchez; Madrid; 1998.
- , *Historia, metafísica y escepticismo*; trs. Edgardo Albizu y Carlos Luis; Alianza; Madrid; 1982.
- , *Ocaso*; tr. José M. Ortega; Anthropos, Barcelona, 1986.
- , *Teoría crítica*; trs. Edgardo Albizu y Carlos Luis; Amorroutu; Madrid; 2003.
- , *Teoría crítica*; tr.; Barral; Barcelona; 1973.
- Jay, Martin, *Imaginación dialéctica, una historia de la escuela de Frankfurt*; Juan Carlos Curutchet; Taurus; Madrid; 1989.
- Jonas, Hans, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*; tr., Angelika Ackermann; Herder; Barcelona; 1998; pp. 179-258.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*; tr. Dulce María Granja Castro; FCE, UAM, UNAM; D.F; 2005.
- , *Crítica de la razón pura*; tr. Pedro Ribas; Alfaguara, Madrid; 2006.
- , *Fundamentación Metafísica de las costumbres*; tr. Manuel García Morente; Espasa Calpe, Austral; Madrid; 1996.
- Lukács Georg, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.
- Marx, Karl, *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*; Grijalbo; D.F; 1968.
- , *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*; Grijalbo; Barcelona; 1978.
- Metz, J. B., *Por una cultura de la memoria*; tr. J. M. Ortega; Anthropos; 1999.
- Miranda, José Porfirio, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*; Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa, D. F. 1989.
- Muñoz, Blanca Estela, *Modelos culturales*, Anthropos; Barcelona; 2005.
- Neumann, Franz, *Behemoth, pensamiento y práctica en el nacional-socialismo*; FCE, DF, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*; tr. Sánchez Pascual; Alianza; Madrid; 1972.
- , *Más allá del bien y del mal*; tr. Sánchez Pascual; Alianza; Madrid; 1995.
- Platón, *República*; tr. Fernández Galiano; Alianza; Madrid; 1994.
- Reyes Mate, *La razón de los vencidos*; Anthropos; 1991.
- Shakespeare, William, *Romeo y Julieta*; trs. Pablo Neruda; Orbe, santiago; 1975.
- ; trs. Manuel Angel Conejero-Tomás Dionís-Bayer; Cátedra, Madrid; 2001.
- , *Hamlet*; edición biligüe, trs. Conejero y Talens; Cátedra; Madrid. 2000.
- Wiggershaus Rolf, *La escuela de Frankfurt*, Argentina, FCE-UAM, 2010.

Bibliografía complementaria

- Dussel, Enrique: *20 tesis sobre política*, México, Siglo XXI, 2006.
- Goethe, Johan Wolfgang von: *Las afinidades electivas*, tr. Helena Cortés Gabaudan, Alianza, Madrid, 2000.
- Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; tr. Manuel Jiménez; Taurus, Madrid, 1999, 2 tomos.
- Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zaratustra*; tr. Sánchez Pascual; Alianza; Madrid; 1973.
- Reyes Mate: *Auschwitz. Actualidad moral y política*; Trotta; 2003.

- : *Memoria de Occidente*; Antrophos; 1997.
- : *Por los campos de exterminio*; Antrophos; 2003.
- Gómez Vicente, *El pensamiento estético de Th. W. Adorno*, Madrid, Frónesi, 1998.
- Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987
- Honneth, Axel, *patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009.
- Marx y F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, Grijalbo, 1970.
- Muñoz Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid, Antonio Machado, 2002.

Fuentes electrónicas

Sociedad de estudios de teoría crítica, SETC,
<http://www.setcrit.net>

Constelaciones, revista de teoría crítica, Vol. 1, 2009; Vol. 3, 2011:
<http://www.constelaciones-rtc.net/index.html>

Herramienta, crítica y debate marxista,
<http://www.herramienta.com.ar/revistaweb>