

La ética de la Escuela de Frankfurt revisitada

CARLOS THIEBAUT*

Resumen: La perspectiva ética es problemática y aporética en los planteamientos de la Escuela de Frankfurt. Se analizan en esta conferencia las formas en las que las fuertes demandas éticas realizadas desde la Teoría Crítica se presentan como contradictorias y las razones filosóficas que llevan a tal caracterización. Se sugiere la hipótesis de que la reiterada crítica de la Escuela de Frankfurt a la filosofía moral kantiana es la causante de tal concepción y, desde la filosofía práctica contemporánea, se argumenta que es la modalidad de la necesidad práctica —a la que se acude en estas páginas— la que permite comprender nuestra capacidad de juzgar moralmente y no la modalidad de la posibilidad que, razonablemente a la vista de la experiencia histórica, la Teoría Crítica tenía que considerar irrealizable, imposible y contradictoria.

Abstract: Ethics has a problematical and aporetic approach in the Frankfurt School. In this presentation the strong moral demands that Critical Theory articulates are shown to be contradictory and the philosophical reasons for such characterization are analysed. The hypothesis that recurrent criticism to Kantian moral philosophy lies in the root of this philosophical position is suggested and, from the perspective of contemporary moral philosophy, it is argued that the Kantian modality of practical necessity is what allows us to understand our capacity of moral judgement and not, as reasonably happens in Critical Theory in the light of historical experience, the modality of possibility that has to be taken to be impossible and contradictory.

Los motivos para titular mi intervención «La ética de Frankfurt revisitada» son quizá dos: en primer lugar, hace varios años escribí un capítulo en el tercer tomo de la *Historia de la Ética* editada por Victoria Camps, en el que me dediqué a exponer la evolución, los problemas y los temas de la reflexión práctica de la teoría crítica frankfurtiana desde finales de los años veinte hasta la década de los sesenta. Ya que esa exposición me parece, en cierto sentido, adecuada excepto en cuestiones de detalle para el argumento que os presentaré hoy, me remito a la misma como complemento de lo que diré. Revisitar significa regresar a un lugar —en este caso a aquel lugar textual—, aunque no es ni repetir ni reiterar los encuentros anteriores en el mismo. Mi posición revisitadora regresará, pues, pero no de la misma manera, a aquella presentación. Pero, en segundo lugar, revisitar Frankfurt bajo el signo de la ética, regresar al lugar «la ética de Frankfurt», parece necesitar alguna justificación ulterior si, a diferencia de lo que sucedía, por ejemplo, en mi contribución a los tomos que editó Victoria Camps (en los que el tratamiento de la ética venía demandado y, consiguientemente, disculpado por el título del libro y por el material relativo a la disciplina de la ética que ahí estaba contenido), hoy nos acercamos a la teoría crítica por sí misma, por su lugar y su importan-

* **Dirección:** Catedrático de Filosofía de la Universidad Carlos III de Madrid. E-mail: thiebaut@hum.uc3m.es
Su último libro es *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.

cia en la filosofía del siglo pasado. La Escuela de Frankfurt es, tal vez, más conocida por sus temas epistemológicos, de crítica de la cultura, de filosofía de la historia o, incluso, de acercamiento a la literatura. ¿Por qué la ética de Frankfurt y por qué no elegir un tema más académico y menos problemático, como su epistemología, o quizá su estética? ¿Por qué no hacer un tratamiento global de presentación de la Teoría Crítica como tal? Precisamente —será una de mis propuestas de interpretación esta tarde— porque Frankfurt tiene, paradójicamente, una profunda ceguera hacia la ética, o una concepción problemática y contradictoria de lo que es la ética. Con ello, la Escuela de Frankfurt se muestra como una corriente de pensamiento cabalmente del siglo XX, un siglo que es, ambigua pero radicalmente, ciego a la ética. Revisaré la escuela de Frankfurt, volveré a pensar sobre la escuela de Frankfurt, entonces, regresando a su lugar más problemático, precisamente para comprender su papel en el entramado de tradiciones de pensamiento que ha tenido lugar en el siglo XX, y para apuntar un balance de ese siglo. Pues no sólo es problemático el punto de vista de la ética por lo que a Frankfurt se refiere. También es el *locus ignotus*, el lugar ignorado, el espacio vacío, de otras corrientes filosóficas del siglo pasado, con las que, y a pesar del antagonismo explícito con el que Frankfurt se enfrenta a ellas, mantiene un idéntico parentesco de ceguera.

Diré (aunque quizá la anterior intervención de Félix Duque me ayuda a no tener que detenerme en ello) explícitamente en algún momento que Heidegger y la escuela de Frankfurt, la teoría crítica, en orillas opuestas entre las que se entabla un feroz combate ideológico y filosófico, comparten, no obstante, el mismo río de ceguera que las separa, la misma imposibilidad de la ética, la misma imposibilidad ética. E indicaré que esa imposibilidad es la que nos fuerza (al menos me fuerza a mí esta tarde) a acercarme a ese momento histórico y filosófico con una mezcla ambigua de sentimientos: por un lado (y mirando a la filosofía del siglo XX, es lo que hemos empezado a ver con Heidegger en la intervención anterior) con un sentimiento de pertenencia, de gratitud, y de ineludibilidad. Pero, por otro lado, el acercamiento y el regreso se realiza con un conjunto de sentimientos «negativos», de distancia, de reproche y de alejamiento. Por una parte, pertenencia, pues de alguna manera nos hemos formado en esas tradiciones. También gratitud e ineludibilidad, pues, como decía Aristóteles en la *Ética* tenemos que pensar desde nuestros amigos, aunque sea contra ellos. Mas eso es difícil, como reconocía el mismo Aristóteles. Sentimientos positivos, pues, porque los frankfurtianos han aportado algo a la configuración de lo que somos, y esa configuración nos es ineludible, y por eso quizá les estamos agradecidos. Pero también me acerco a Frankfurt con sentimientos negativos, como la distancia, el reproche y el alejamiento porque —sugeriré— la forma de la mirada de estas «tradiciones» en las que nos hemos formado, y sobre todo de su mirada ética, se ha tornado en turbación y, como dije, en ceguera. Y porque hemos llegado a concluir (o por lo menos tal ha sido mi conclusión) y por descubrir que lo que creíamos que nos iluminaba era, por el contrario, el motivo de una inquietante oscuridad. O dicho de otra manera: la empatía, que no puede no tenerse, hacia el siglo pasado, en la medida en que se ha vivido en él casi toda la vida, produce a la vez una acendrada irritación. Y no es un problema personal de la ubicación, de lo que uno sienta o no sienta, ni siquiera es un problema generacional. Sospecho que estos sentimientos mezclados nacen de «la cosa misma», del movimiento de posibilidad que las últimas generaciones están descubriendo en el trabajo de esos que cabe denominar «sus abuelos»; a pesar de que ellos, sus abuelos, plantearan la agenda de cuestiones que, a la larga, van a acabar llevándonos a renegar de su estirpe. Si yo tuviera que hacer un mapa general del siglo XX (y quizá para aclarar lo que quiero decir hoy, pueda ser, de alguna manera, aclarador) diría que prácticamente hasta la década de los sesenta, setenta, hace treinta o treinta y cinco años, hay un «punto ciego» en la mirada de la filosofía, sobre todo la europea, y ese punto ciego es precisamente el de la ética. Sólo a partir de los años setenta (por poner esa fecha)

empieza a cambiar de una forma radical, rompiéndose con contenidos estructurales de la filosofía anterior, el tono de la filosofía en general, y en concreto el tono de la filosofía práctica.

Si tuviera que explicar, planificar, o plantear, cómo justificar de este enunciado que acabo de hacer, y esta acusación de ceguera, que creo que aparece en Frankfurt, y, al mismo tiempo, reconocer una cierta deuda, partiría de lo que sigue vigente de Frankfurt, para ver después qué no sigue vigente. Pero me parece más adecuado partir del punto contrario: por qué puede el principio del s. XXI (o finales del s. XX) acusar a la escuela de Frankfurt, y no sólo a ella, de ceguera. En la discusión anterior con Félix Duque aparecía una ceguera, un punto de ceguera que reiteraré ahora, pero como ha sido ya dicho quizá tampoco me extienda en ello: la ceguera ante el pensamiento democrático. Os pido que penséis en los que consideramos grandes filósofos del siglo XX, y os pido que encontréis en ellos reflexiones sobre la democracia en los primeros treinta o cuarenta años del siglo. Existen cantidad de críticas a la democracia, y en España no somos parcos en ellas, existen reflexiones, que podemos ver reiteradas en Frankfurt, sobre la debilidad, la nulidad o lo romo de la vida democrática. No existe, en absoluto, ninguna reflexión como la que, al final, va a ser demandada con una urgencia brutal a partir de los años cuarenta, sobre la democracia como rechazo de la barbarie, como forma de ponerle diques a la absoluta violencia en la vida pública. Me refiero, pues, no tanto a la democracia como forma de gobierno, sino a lo que Aranguren denominaba la democracia como moral: la forma necesariamente pública, de cada uno y de todos, de conformar nuestras vidas éticamente. Pero no sólo eso, también existe una absoluta ceguera (y os pido —quizá esté equivocado— que busquéis citas al respecto) a lo que considero el hecho más epocal, el hecho más importante, de la mitad del siglo XX: la Declaración Universal de los Derechos Humanos. No existen referencias ni en Frankfurt, ni en Heidegger, por hablar de las filosofías continentales. No aparece prácticamente ninguna referencia, yo creo que ninguna referencia a ese hecho epocal ¿Por qué?

Ciertamente no es sólo una ceguera de Frankfurt. Insisto que es una ceguera compartida con las grandes filosofías del siglo XX, desde el periodo de entreguerras hasta después de la Segunda guerra mundial. Podríamos explicar sociológicamente por qué acontece tal ceguera. Podríamos acudir a sus causas sociológicas, y esas causas sociológicas nos explicarían qué concepción de las relaciones entre filosofía y política tenían, por separado y en común, estos autores a los que me he referido, a pesar de las diferencias, a pesar de tener filosofías totalmente diferentes. La peculiar ubicación de los intelectuales, a la vez fascinados y segregados de las fuerzas políticas reales, el lastre de las instituciones académicas, que les hacían menos «intelectuales públicos» de lo que sus programas presentaban y, sobre todo, la forma misma que adopta lo público-político, marcado en Alemania por el ascenso del totalitarismo, son factores que pueden explicar sociológicamente esas ausencias. Probablemente las razones por las que Heidegger no pudiera hablar de la Declaración de los derechos humanos, al menos como un hecho epocal, y las razones que Frankfurt esgrimiría, son de orden distinto. Y quizá encontraríamos también algún tipo de explicación teórica (por ejemplo la autocompresión que la filosofía tenía del conjunto de las ciencias en este momento). En este sentido, existe, y es paradójico, un cierto desprecio hacia, o un desencuentro con el mundo de la política concreta, y a las formas políticas concretas que constituyen cotidianamente la vida ciudadana por parte de los autores frankfurtianos. Y digo que es paradójico porque todo el reclamo constante, desde los primeros artículos de Horkheimer (a final de los años 20 y principio de los 30), hasta prácticamente los años sesenta hay una constante demanda y una constante interpelación de que lo que necesitamos es la libertad concreta, lo que necesitamos es la búsqueda del hombre concreto, lo que necesitamos es la satisfacción de las necesidades concretas y materiales de los individuos. Pero no aparece ninguna alusión a la trama de la vida pública, en la que por medio de decisiones, a veces

brutalmente insatisfactorias, a veces simplemente como diques contra la barbarie, la vida política va realizando o no realizando aquello que es libertad concreta. No existe ninguna alusión a que la libertad concreta, aquella libertad que se reclamaba como libertad concreta se especifique y haga real en el catálogo de libertades que se contienen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (catálogo que fue elaborado como un borrador o un esquema en negativo del cúmulo de barbaries que desde la primera, y sobre todo la segunda guerra mundial, se estaba testimoniando como actos y comportamientos que ya no deberían volver a suceder). Esas libertades concretas (el derecho a la identidad, de expresión, de reunión, de defensa de la violencia del estado, de defensa de las formas de expresión individual) no aparecen reflejadas ni dichas directamente en Frankfurt. La crítica a la democracia de partidos, que sí hacen sociólogos y teóricos en el primer tercio de siglo, se da por válida globalmente, y también se aceptan las interpretaciones básicas del marxismo revolucionario. No se trata, insisto, lo que la democracia tiene como sistema de gobierno y como forma política (estado de derecho, estado constitucional) sino de lo que tiene, en concreto de conformación del espacio público por el rechazo y como el rechazo de la barbarie. Pero, tal vez, en efecto, esta reflexión no puede estar presente en el momento en que los teóricos frankfurtianos hacen sus propuestas principales.

En el caso de la escuela de Frankfurt esta ceguera sobre estos dos puntos que he mencionado, y que estimo cruciales en el balance global del siglo XX, es índice de una peculiar contradicción performativa. De hecho lo que voy a intentar explicarme, interrogarme, y no sé si dar una respuesta, es el por qué de ésta ceguera. Un primer diagnóstico es que existe una forma de contradicción performativa en la forma como Frankfurt aborda la ética y la política, una contradicción entre lo que se dice y lo que se hace al decir lo que se dice y que está formulada en los siguientes términos: La emancipación, la revolución, que se habría de realizar, tal como aparece en el primer programa de la teoría crítica, en el ámbito de la vida social es emancipación de todo medio, de toda forma de vida política y, por ello, es contradictoriamente, una llamada a la emancipación de toda política. La emancipación social que se pretende niega, en la manera en que se presenta, la condición política de esa vida social.

Esta contradicción en la que Frankfurt interviene, y que la Escuela realiza, no es sólo suya; procede, específicamente, de la Tercera Internacional de la que Frankfurt es, a estos efectos, más heredero de lo que parece a primera vista. Por un lado se proyecta una revolución emancipadora; esa revolución emancipadora tiene que realizarse en el ámbito de la vida social, en el ámbito de la vida pública, pero aparece precisamente, sobre todo como emancipación de la política misma. La crítica de la política burguesa —de los partidos, de las débiles e insatisfactorias formas democráticas— se convierte en crítica de toda política. Consiguientemente, lo que se pretende hacer es negado precisamente en la forma de la realización de lo que se pretende hacer. Pero no sólo, pues las decisiones políticas mismas de los partidos revolucionarios (esas que los partidos leninistas y stalinistas arrojaban al infierno menor de la «táctica») quedan vedadas a las consideraciones éticas y políticas que pudieran provenir del postulado básico del pensamiento democrático: que todos intervengan en la definición de sus intereses y la discusión de los medios necesarios para satisfacerlos y realizarlos. Un texto del joven Lukács revolucionario, «Táctica y ética», es un ejemplo de las distorsiones que la perspectiva ética tenía que sufrir en el desgarrado contexto de la política europea de aquellas primeras décadas del siglo pasado. En el caso de la escuela de Frankfurt, esta propuesta de emancipación tenía también un sentido de propuesta victoriosa al hilo del movimiento revolucionario de los años veinte, en el que por cierto, Horkheimer participó a pie de barricada. En la época de la revolución soviética de 1917 la idea de la emancipación de la política tenía, en efecto, cierto sentido de propuesta victoriosa: «Nos liberamos hasta del estado». La contradicción (no vista, incoada) se

empecina en su mantenimiento hasta la segunda guerra mundial —y en los países socialistas pervive dolorosamente durante décadas: la emancipación de la política burguesa es la anulación de toda política porque es la anulación de toda democracia. Las cosas empiezan pronto a cambiar. Hay que reconocérselo a la escuela de Frankfurt: desde 1946, desde el final de la segunda Gran Guerra (probablemente un poco antes) y desde la publicación de las dos primeras grandes obras, después de la segunda guerra mundial, *Dialéctica de la Ilustración* y *El eclipse de la Razón* (o la *Crítica de la razón instrumental*) esta propuesta inicialmente victoriosa, se torna en la constatación absolutamente desesperanzada de un absoluto desastre. También Marcuse realizará pronto un feroz diagnóstico del socialismo soviético. Pero, la ausencia de la política democrática pervive como una herencia pesada; pervive la ceguera al hecho epocal de la Declaración Universal al que hicimos referencia. El radical impulso ético (que llevó a la negación de la política) tendrá que encontrar su acomodo —como tal vez sucede también en la estela existencialista— en la honda, pero solitaria, raíz de la compasión humana una vez desalojado de aquel, contradictorio, proyecto público de anulación de la política.

Quizá lo que más haya que agradecerle a la escuela de Frankfurt sea la constatación del absoluto desastre, aunque no, como veremos, los supuestos filosóficos sobre los que se apoya ni los efectos o consecuencias que de él se derivan. Podemos emblematizar esa constatación del desastre en la imagen del «después de Auschwitz» que está presente desde estas primeras obras que acabo de mencionar y que estará presente hasta las últimas obras de Adorno, hasta *Dialéctica Negativa*, y hasta las últimas obras de Horkheimer. Traeré, a estos efectos, una cita: un texto de la *Crítica de la razón instrumental* (una obra de Horkheimer del año 1947, que luego fue reeditada en los años sesenta en Alemania), del capítulo que se denomina «Ascenso y ocaso del individuo». Notemos, antes, que el contexto de la cita es una crítica a toda la ideología burguesa del individualismo, a toda teoría y a toda propuesta de acción que se ha centrado la idea del individuo. Tal crítica a la forma del individualismo burgués es estrictamente paralela a la del humanismo en Heidegger. (He dicho antes que Heidegger y los frankfurtianos se me antojan orillas opuestas del mismo río de ceguera, y yo diría que este es uno de los muchos puntos en los que aparece). Frente a este tipo de individuo, ese reclamo de la humanidad abstracta que nos diría Marx, dice Horkheimer:

«Los individuos reales de nuestro tiempo son los mártires que han atravesado infiernos de padecimiento y de degradación a causa de su resistencia contra el sometimiento y la opresión, y no las infladas personalidades de la cultura de masas, los dignatarios convencionales. Estos héroes, a quienes nadie celebra ni ensalza expusieron conscientemente su existencia como individuos a la aniquilación terrorista que otros padecen a consecuencia del proceso social».

Cierto es lo que señala Horkheimer respecto a la invisibilidad, o falta de publicidad, de los individuos reales, sufrientes. La onda del después de Auschwitz no está presente en la vida intelectual y en la vida pública en los primeros años siguientes a la Gran Guerra. Se sabe lo que pasa en Auschwitz al menos desde el año 1942 en las sociedades occidentales, en las sociedades libres, en las sociedades democráticas, en guerra contra el nazismo, pero la repercusión pública de ello es no excesiva; incluso los juicios de Nuremberg, que tienen cierto impacto mediático, no pasan a la conciencia filosófica, «teórica», excepto en algunos casos (y cabe mencionar; sobre todo, el caso de Karl Jaspers como de máxima admiración). Han sido años posteriores, en los últimos veinte años, cuando el ascenso de la onda del después de Auschwitz se ha hecho importante. Por eso dice Hork-

heimer, que «son héroes a quien nadie celebra»; y dice bien, porque además en Estados Unidos, donde está escrito este texto, hasta la misma comunidad judía se resistió al testimonio y del exterminio, de la Shoah, del Holocausto, y precisamente porque no querían presentarse tampoco ante la sociedad americana como pertenecientes a un pueblo de víctimas. Que los muertos en Auschwitz no eran héroes sino simples víctimas, o no eran víctimas sino simples débiles era, pues, lo opuesto a lo que Horkheimer quiere entonces reivindicar.

Señalo, también, un segundo aspecto de la reflexión de Horkheimer en la cita mencionada que me parece importante: «*estos héroes que expusieron conscientemente su existencia como individuos a la aniquilación terrorista que otros padecen a consecuencia del proceso social*». La manera como, curiosamente, en *Dialéctica de la Ilustración* y en la *Crítica de la razón Instrumental* se plantea Auschwitz, al menos tal como lo está haciendo Horkheimer, (aunque en parte también Adorno en *Dialéctica negativa*) es identificar las causas de Auschwitz con las de la totalidad del proceso social. En último término, *Dialéctica de la Ilustración* es el gran relato de la patogénesis, de la génesis patológica, de la racionalidad occidental. La racionalidad occidental no es sino racionalidad instrumental, la racionalidad instrumental no es sino racionalidad dominadora, dominadora de la naturaleza, que se torna contra el propio hombre, regresa destructivamente contra él y nos maniat y encadena en su dominación destructora. Las formas sociales de nuestra organización moderna —social, política o pública— no son sino las formas más perfeccionadas, más complejas, de esta patología de la razón. Cualquier hecho social, cualquier producto social, cualquier forma social, no es sino otro ejemplo más de este proceso social de destrucción. El nazismo es exactamente lo mismo. Esta equivalencia en el diagnóstico, que opera también en otros autores (como en Heidegger mismo), entre el nazismo, la patología de la racionalidad occidental y racionalidad *tout court*, es uno de los elementos que le va a impedir a Frankfurt establecer un diagnóstico crítico, un diagnóstico político y, sobre todo un diagnóstico ético de lo que ha sucedido.

Pero cabe preguntar —o dudar— ¿no hay realmente un diagnóstico ético implícito y explícito en la postura de Horkheimer? Complementemos la cita, prosiguiéndola: «*Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Es la tarea de la filosofía traducir lo que ellos han hecho a un lenguaje que se escuche aún cuando sus voces pereceras hayan sido acalladas por la tiranía*».

Cabe pensar que aquí todavía existe un elemento de esperanza, todavía parece que Horkheimer está diciendo que el desastre acumulado de la racionalidad occidental, tal como estaba tematizado en la *Dialéctica de la Ilustración*, nos permite recoger la voz de, o dársela a, quienes han perecido para mostrar que al final no han sido acallados por la tiranía. Ciertamente toda denuncia o toda resonancia de la absoluta dominación destructora —digamos, en breve, de toda crítica— contiene una postulación de esperanza. Parecería que tenemos que esperar que nuestra voz, nuestro testimonio, nuestra crítica, tenga resolución y conclusión. Para que la crítica sea posible la esperanza ha de ser posible. Es, de hecho, lo único posible, la radical posibilidad.

Pero, este trasfondo de esperanza, necesariamente, va a encontrarse en Horkheimer ante un angustioso callejón sin salida; va a tener que solventarse como postulación de «lo totalmente otro», postulación de «lo otro de la razón», una postulación que quizá encuentra tanto su apoyo como su expresión en la compasión; en cualquier caso, una postulación que no se expresa como racionalidad práctica. Por ello, la radical posibilidad de la esperanza será, paradójica, angustiosamente, imposibilidad racional: será una posibilidad imposible. Pero, a esta tesis regresaremos más tarde. Indaguemos todavía de qué fondo nace ese reclamo, desesperado y esperanzado, del testimonio que surge de la barbarie nazi y cómo podemos pensarlo.

Auschwitz, los campos de concentración, son para Horkheimer la mayor catástrofe de la historia europea, pero curiosamente no tienen una causa política, ni por ende, una forma pública de curación o de enfrentamiento. «Son (continúa la cita anterior de Horkheimer) efecto de profundas modificaciones en el carácter del hombre bajo el influjo de tendencias de desarrollo internacionales». Son, por así decirlo, cosas que caen más allá del alcance del individuo, y más allá de los grupos de individuos, de los grupos públicos de individuos y de lo que los individuos pueden hacer en el espacio de su acción pública y política. Y el trabajo filosófico, que es —concluye la cita— «traducir lo que ellos han hecho a un lenguaje que se escuche aún cuando sus voces percederas hayan sido acalladas por la tiranía», es también sólo desentrañar la estructura patológica de las formas de socialización a las que aludíamos. La crítica de la razón instrumental desvela una patología de la razón pero oculta la causa política de la sinrazón, de la barbarie, y condena incluso a toda forma política de oposición o de testimonio bajo el dictámen de su propia racionalidad instrumental. ¿Cómo podemos dar testimonio, oponernos, criticar, hacer que nuestra voz recupere la de los acallados, si nuestro testimonio, nuestra oposición, nuestra crítica o nuestra voz no pueden ellos mismos ser racionales, pues serían, en tanto tales, mera instrumentalidad, la misma que genera la barbarie contra la que dicen surgir?

Recorramos el conjunto argumental que hemos estado implicando en lo dicho, y que demuestran el tono teórico en el que la escuela de Frankfurt plantea en los años 30 y después, en los años cuarenta y cincuenta, su trabajo: En primer lugar, la razón es una forma de la estructura social. Es casi hegeliana la tesis. La razón no es algo que está solamente en la cabeza de los teóricos, no está sólo en las estructuras de las ciencias, está en el conjunto de los sistemas de las prácticas sociales. Consiguientemente cuando diagnosticamos, y cuando diagnostiquemos a continuación, dirán ellos «el carácter patológico de esta racionalidad», lo que estaremos diagnosticando será el carácter patológico de la forma en que el ser humano social se está constituyendo a sí mismo. Ahora bien, toda forma de relación social, toda forma de razón es, como hemos dicho antes, una forma de dominación. El paradigma de tal dominación es el proyecto ilustrado, que encontramos ya prototípicamente en Grecia, y esta forma de dominación, esta dominación de la naturaleza, de la naturaleza externa, el mundo natural lo es también de la naturaleza interna. Y de ahí se deducirá que toda forma de racionalidad es básicamente una forma de dominación en la medida en que el único concepto disponible de razón es, en nuestra tradición, mera instrumentalidad. En paralelo con esto, en continuidad con esto, (diríamos incluso que saltándose muchas cosas que estaban dichas en Marx en contra de esto), las formas de la dominación burguesa son sólo un cumplimiento, un llevar a término, esa forma de dominación. Pues bien, el fascismo es sólo otro momento de ese proceso. Este diagnóstico de Frankfurt, que parece un diagnóstico filosófico, era también un diagnóstico político por parte de la tercera internacional. Y en parte es comprensible que las tesis de Frankfurt, que intentan renovar el pensamiento marxista, no resulten escandalosas en los años 30 a oídos de muchos pensadores marxistas que estaban implicados en la vida política directamente, empezando por Lukács, en el sentido de que el fascismo es otro momento del mismo proceso de dominación burguesa, capitalista, que —a su vez— es otro momento del proceso general denominación racional del ser humano sobre la naturaleza y sobre sí mismo.

Si el diagnóstico es verdadero es —casi diríamos nietzscheanamente— aterrador; porque en el campo de lo político, posible en aquel momento (veremos luego qué significa político y posible), no hay ninguna alternativa. Necesitaríamos todo un nuevo concepto de razón (lo que Horkheimer denominó «razón sustantiva») para poder pensar aquella peculiar esperanza —posible e imposible, a la vez— que no pudo ni podría realizarse como lucha o como denuncia —o como testimonio— político. La situación de desesperación, de subjetividad profundamente destrozada, que Frankfurt

vive (se testimonia en el último Benjamin, en Adorno, en Horkheimer) es absoluta. Y curiosamente no es desesperación absoluta sólo en el momento de la emigración (a partir del 32-33) o sólo cuando los primeros testimonios de Auschwitz aparecen, a principio de los años cuarenta. Es, también, y sobre todo, desesperación absoluta incluso cuando la Alemania nazi ha sido vencida.

Auschwitz, lo que hemos descubierto como realidad tras el nombre de Auschwitz, es el supremo horror. Pero Auschwitz es simplemente un ejemplo más, un paso más, un fruto, de esa forma de relación social dominadora, instrumental, que es la razón occidental. ¿Qué hacer entonces? ¿Negar Auschwitz, el horror de Auschwitz, en concreto? La tarea de la filosofía es traducir lo que ellos han hecho, los mártires, a un lenguaje que se escuche. Solo puede hacerse, y sólo puede tener lugar, desde un lugar otro, desde otra forma de relación social, desde otro lugar de la razón que no obstante, como una resonancia del mandato judío de la eliminación de las imágenes, no puede ser ni nombrada ni articulada. A lo sumo —repetamos— es materia de esperanza. Benjamin (en el artículo de sobre las afinidades selectivas de Goethe) dice una frase que va resonando en todos los muy diversos autores de Frankfurt: «*la esperanza nos ha sido dada por los que ya no la tienen*». La frase —la idea aporética de la esperanza imposible, o posible en su imposibilidad— es recogida por Adorno en *Dialéctica negativa*, la recoge Horkheimer, y la recoge también Marcuse al final de *El hombre unidimensional*. La voz del testigo muerto en la barbarie, de Benjamin, es recogida en la voz de la filosofía; pero es una voz de desesperación. Reiteremos: «*la esperanza nos ha sido dada por los que ya no la tienen*».

Esperanza y no confianza, pues ya no hay confianza en la razón. La esperanza siempre está puesta en otro lugar. Ese otro lugar posible no es aquél al que apuntaba el pensamiento político emancipatorio marxista, el proyecto socialista anterior. Está en otro lugar: en los márgenes donde ya no cabe ninguna forma de movimiento de protesta, pero también diríamos nosotros, donde no cabe ninguna forma de política. Cabe sólo una esperanza. Y la esperanza, que no confianza, es precisamente ese punto ciego de lo Otro de la razón. Mientras tanto, mientras esa esperanza se cumpla o no se cumpla, el trabajo de la filosofía sólo puede ser un trabajo crítico, nunca puede ser un trabajo normativo, propositivo, nunca será un trabajo constructivo. El trabajo de la filosofía, que es el trabajo de la razón, se convierte curiosamente, aporéticamente, en el trabajo de negación de las formas de la razón que busca, en la oscuridad, lo otro-esperanza.

Este conjunto conceptual y argumental nos lleva a una situación paradójica y quizá conviene que nos detengamos un poco más en ella. Nos lleva básicamente a una contradicción entre las categorías que empleamos para comprender el hecho moral, por ejemplo la de los derechos humanos, o las implícitas en los juicios de Nüremberg, en la idea de los crímenes contra la humanidad —la primera vez que se aplica el término «crímenes contra la humanidad» en un juicio (aunque no aparece en la condena, aparece en el alegato del fiscal) es precisamente en Nuremberg—, nos lleva —repite— a una contradicción entre estas categorías jurídicas y morales y la categorización misma del horror que se corresponde con ese hecho o que responde a él. La categorización implícita en el juicio (el juicio moral y el juicio legal, el juzgar moral y el juzgar penal) y la categorización del horror (cómo lo pensamos, qué significa, cómo articula, sin voz, una esperanza en las víctimas, de ellas) pertenecen a órdenes distintos e incluso contradictorios. La primera es rea del diagnóstico pesimista que cabe formular ante todo ejercicio racional. La segunda no puede articularse racionalmente. Esa contradicción reclama, entonces, una nueva —y de nuevo aporética— definición de la moralidad.

Adorno lleva a tematización explícita esa contradicción, como podemos ver en dos interesantes citas. Al final de *Dialéctica Negativa* está pensando Adorno cómo puede la filosofía tenérselas con

la barbarie, con los acusados, los responsables de la barbarie nazi, y cómo podemos filosóficamente dar cuenta de éste hecho. Indica Adorno:

«La crítica al pensamiento deductivo de la identidad se ve obligada a confesar la ruptura entre la comprensión de que los culpables carecen de libertad real y la racionalidad del derecho que les otorga por última vez la honra de una libertad que no les corresponde. En esa confesión se convierte en moral».

Intentemos una glosa. En primer lugar, «la comprensión contradictoria de que los culpables carecen de libertad real». ¿Qué quiere decir ahí Adorno? Que esos individuos son mecanismos del sistema que ha producido la barbarie, que están determinados por una necesidad que niega la libertad. Pero, en segundo lugar, nosotros, por medio de la racionalidad del derecho, les otorgamos «por última vez la honra de una libertad que no les corresponde», la dignidad, precisamente, que se requiere si es que podemos juzgarlos culpables, responsables. Nuestra crítica (lo que Adorno denomina en *Dialéctica Negativa* «crítica al pensamiento de la identidad», tan paralela a la crítica heideggeriana a la metafísica) ha de reconocerse formulando, pues, un doble juicio: que los culpables no son libres pero que les atribuimos responsabilidad. Y el reconocer este hecho, al confesárselo, la crítica se convierte en moral.

No parece un mal punto de partida. Parece, en efecto, que la moralidad es precisamente esto: que nosotros tratemos como sujetos de derecho, de la moralidad y de la política incluso a quienes, por otros expedientes, consideramos que no son sujetos o que no se comportan como tales. La racionalidad práctica (en el derecho, en la moralidad y en la política) atribuye sus predicados: dignidad al indigno, responsabilidad a quien dice no tenerla, libertad a quien puede concebirse determinado. Pero Adorno, antes de la cita que acabamos de recordar, acababa de decir lo siguiente:

«Las frases: «no torturarás», «no montarás campos de concentración», a pesar de que todo eso siga ocurriendo en África y en Asia bajo el silencio represivo de la humanidad civilizadora, estas frases son verdades «como impulso» cuando se anuncian: «en tal sitio ha habido torturas». Lo que no pueden es racionalizarse; como principio abstracto caen enseguida a la mala infinitud de su deducción y su validez.

La unidad de teoría y práctica sólo existe en los extremos, en el impulso espontáneo que, impaciente con el argumento, no está dispuesto a tolerar que el horror perdure. (La unidad de teoría y praxis, podemos decir, en este momento surge de un «no, nunca más»); [pero también surge] en una conciencia teórica impávida ante las órdenes que cala la razón de que las cosas sigan así indefinidamente. A la vista de la impotencia real de todos los individuos, esta contradicción es, hoy día, el único escenario posible de la moralidad.»

Por un lado, en la cita anteriormente recordada, Adorno ha sugerido que la moralidad es atribuir dignidad humana, aunque sea en forma de responsabilidad, y consiguientemente en forma de condena, a los perpetradores; esa atribución, contradictoria, es, precisamente, lo moral. Pero por otro lado acaba de decirnos que la idea de que nunca más se repita Auschwitz, es algo que tiene una estructura de pura contradicción: la que se da entre la constatación de la barbarie recurrente y en el impulso de su negación. Cabe decir: la atribución de la moralidad, que es su fundamento, es contradictoria con la constatación de la barbarie. El uso práctico, atributivo, de la moralidad, es contradictorio con el uso teórico de la constatación de la inmoralidad.

Tal vez este carácter aporético sea lo peculiar de la ética de Frankfurt. Notemos los distintos niveles en los que lo hemos analizado. Comenzábamos diciendo, como una constatación por así decirlo externa, que la ética de Frankfurt tiene un carácter de contradicción performativa, que niega el acto que realiza al negar que ese acto, moral y político, de crítica pueda concebirse como moral o como político. Luego, indicábamos que esa ética es performativamente contradictoria porque, atendiendo a su misma interpretación como teoría crítica, nos sumerge en un diagnóstico de imposibilidad de salir de la patogénesis de la razón occidental y que por ello tiene que gravitar sobre la imposible posibilidad de la esperanza. Por último, y acudiendo ya a lo que explícitamente indica Adorno de lo que la moral sea, hemos indicado que esa posibilidad de la esperanza y de la denuncia constituye un intento de carácter ético en forma de una contradicción; es una protesta, una esperanza y una denuncia que son, precisamente, morales porque son contradictorias. Y cabe preguntar ¿por qué es contradictoria, por qué ha de ser contradictoria? ¿No será, al cabo, esta concepción contradictoria de la ética la que explique tanto el diagnóstico de imposibilidad de salir de la cárcel de la racionalidad como, en último término, la peculiaridad frankfurtiana de proponer un diagnóstico y una propuesta que son, a la postre, imposibles?

Planteémoslo en otro lenguaje: ¿Por qué la Declaración Universal de los derechos humanos se tendría que convertir, por estos argumentos, en contradictoria? ¿Por qué tendría que ser contradictoria la defensa de la democracia, cuando la democracia se podría haber concebido precisamente como oposición a la barbarie? ¿Por qué habría de ser contradictoria la atribución de derechos, responsabilidades y libertad a los perpetradores?

Estas preguntas no dan por válido que esas sean acciones contradictorias y prosiguen sugiriendo que si no lo son la pregunta pertinente (a los efectos de entender la forma de reflexión filosófica objeto de consideración) es: ¿por qué esa filosofía concibe esas acciones como contradictorias? ¿Por qué no las concibe como una tarea más a hacer? ¿Por qué no pensar que nuestras atribuciones de responsabilidad, de derechos, de obligaciones de recordar son morales en la medida en que responden a la barbarie? ¿Ha de ser contradictoria la atribución de las categorías morales con relación al reconocimiento de los daños frente a las que, y como respuesta a, nace?

Tal vez la razón de fondo —y avanzo una hipótesis que será importante en lo que diga a continuación y quizá lo único que aporte en la reflexión de hoy— es que la moral es concebida como contradictoria porque la manera en que Frankfurt entiende la moral se piensa en oposición la concepción kantiana de la moralidad. La manera en que la escuela de Frankfurt entiende la moral burguesa, la moral formal, es como una versión, que repudiará, de la ética kantiana. Y operarán, consiguientemente, con una concepción de la vida moral que se oponga directamente a Kant. Y esa concepción es la que les induce a pensar la moral como contradictoria. Por el contrario, cabe una manera de entender, de otra manera kantiana, la ética que evite tal diagnóstico. Y aún más, que posibilite entender por qué aquella concepción ética de Frankfurt no puede ver ni entender su propio punto de ceguera. Kant es, de hecho, el punto de ataque epistemológico o filosófico, de la Escuela de Frankfurt; pero, tras él, lo que está en cuestión —y eso es lo importante, lo único importante— es una manera de entender nuestra vida práctica. La negación de algunos planteamientos centrales kantianos hace opaca nuestra comprensión de la vida práctica, vale decir, de nuestro rechazo de la barbarie que emblematicizó Auschwitz. O, dicho de otra manera: la hipótesis de fondo que estoy manejando es que si, a partir de los años setenta del siglo pasado, pudimos empezar a decir —como comencé diciendo hoy— que las filosofías anteriores tenían un punto de ceguera moral es porque también —añado ahora— las filosofías de la segunda mitad del siglo XX reconstruyen, regresan, al punto de vista ético como un punto de vista kantiano.

¿Cuál es el argumento que, en general, hace Frankfurt contra Kant? Necesitamos saberlo para entender por qué de ahí nacerá la contradictoriedad de la ética Frankfurtiana que hemos apuntado. Quizá hay muchos lugares para verlo, muchos escritos del joven Horkheimer, o, explícitamente, la primera y tercera partes de la *Dialéctica Negativa* de Adorno. Cabe, en general, apuntar que hay dos tipos de argumentos en contra de la ética kantiana: en primer lugar, todos los argumentos de Hegel contra la ética kantiana tal como se presentan en la *Filosofía del derecho* (que es una ética de la intención, que tiene una deficitaria psicología moral, etc.; que es una ética formal en tanto abstracta, vacía). Para los efectos que perseguimos (y para el Kant que quisiera recuperar en el sentido que acababa de indicar —pues estas críticas a Kant en espíritu hegeliano nos tendrían que llevar a otras correcciones o reinterpretaciones de la ética kantiana diferentes a las que ahora nos ocupa), me parece más interesante un argumento que aparece en Adorno en *Dialéctica negativa*. Indica Adorno que la ética kantiana es una ética puramente legaliforme, que aparece sólo en forma de ley moral, en forma de ley. ¿Qué es lo que le critica Adorno a la ética kantiana en cuanto legaliforme? La muy interesante manera en que Adorno formula su crítica nos va a valer para avanzar en el diagnóstico.

El fundamento de la crítica de Adorno es el siguiente: el concepto de ley es un concepto que opera en el ámbito de la naturaleza y es, en efecto, el concepto de ley de la naturaleza el concepto básico que opera en Kant. Pues bien, si nosotros pensamos en la vida práctica desde ese concepto de ley, trasladamos las categorías con las que interpretamos el mundo de la naturaleza al mundo de la vida moral. La vida moral se convierte, entonces, en un (no reconocido) reino de la necesidad. En este tránsito de la naturaleza a la vida práctica, Kant se encuentra con aporías brutales, dice Adorno. Se encuentra con que si, en el mundo de la naturaleza, la ley es el orden de la causalidad, la causalidad de las cosas, de los fenómenos, en el mundo de la vida práctica la ley se concibe como causalidad cuando ahí no hay causalidad. En la vida moral hay otras cosas, que requerirían otros conceptos: el sentido, el motivo, pero nunca la causalidad. Consiguientemente, el modelo kantiano de la vida práctica, de la vida moral, es un modelo legaliforme, errado y ciego.

No creo que podamos negar que en Kant existe esta tensión (el problema de la causalidad según la libertad y causalidad según la naturaleza, tal como aparece, por ejemplo, en la tercera antinomia). Lo que creo que es interesante, es que Kant piensa en términos de «ley» moral porque le parece que cuando pensamos desde el punto de vista moral hay un elemento de necesidad en la vida moral. Me parece importante aclarar esto: en ello encontraremos —propongo— el meollo del asunto. Tomando las mismas experiencias de las que hablaban nuestras citas anteriores, cuando ante un horror cometido decimos: «¡Nunca más!» (empleando, por ejemplo, el título del informe Sábato sobre los crímenes de la dictadura argentina) estamos formulando un juicio moral que se nos impone a nosotros mismos como agentes, como actores con un carácter de necesidad. No deseamos simplemente que no ocurra; ni le rogamos a los dioses, o se lo demandamos, que no ocurra: nos proponemos o nos demandamos a nosotros mismos que no volvamos a hacer tales actos. No decimos: «me gustaría que nunca más», ni suponemos «tal vez nunca más», decimos —escueta, imperativamente— «¡Nunca más!». Esta es la estructura de categoricidad del imperativo kantiano. Y es categórico por que tiene y determina un carácter de necesidad. Ahora bien, pensar esta necesidad, que llamaré —con Kant, y con Leibniz— necesidad práctica, es hartamente complicado. (Quiero decir: es difícil dar cuenta teórica y explícitamente de lo que de hecho tácita y prácticamente hacemos con nuestros juicios morales). Kant tendrá que dar vueltas, y casi escribir la *Crítica de la razón práctica*, para explicar este carácter de la necesidad práctica. Iba tras la idea en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pero se le introduce un problema, entre otros: el problema de cómo entender lo que está diciendo sobre la forma absoluta de los mandamientos morales y más, añadimos nosotros.

cuando se presentan paradigmáticamente en forma negativa: «¡Esto no!». ¿Cómo explicamos su funcionamiento, su surgimiento? Cabe responder que por su estructura modal, por la forma modal que adoptan los juicios que tan fuertemente, tan irrestrictamente, tan sin condiciones, formulamos cuando los hacemos moralmente. La estructura modal que adoptan esos juicios es, el de la necesidad. Y es el concepto de necesidad práctica. ¿Pero cómo entender una modalidad necesaria y práctica, una necesidad no de la naturaleza, sino de la acción? La manera como Kant lo plantea, como lo solventa, creo que podría resumirse de la siguiente manera: la necesidad en la naturaleza es algo que se nos impone, está dada; la necesidad cuando pienso en la mecánica clásica, en la caída de los graves, es algo que se impone a mi voluntad y a mi concimiento. La necesidad práctica, por el contrario, es algo que impone la acción y que se expresa en la acción. Y de hecho en términos prácticos lo claro es esto, la capacidad que tenemos de hacer algo en el mundo; lo claro no es la secuencia de condicionamientos o la secuencia de hechos que determinaron la estructura de mis creencias y de mis deseos actuales (pues, incluso, pueden ser difícilmente determinables, precisables) sino qué es lo que voy a hacer y cómo mi acción, regida por un concepto de ella, determina, causa algo en el mundo. Es el ejercicio de la voluntad como «ir hacia adelante», como causa, no hacia atrás, como causada. Y si existe la posibilidad de tener un punto de vista moral —«¡Nunca más!»—, es porque de alguna manera ese «¡Nunca más!» significa un compromiso con un curso de acción en el mundo, que crea y modifica un mundo que es distinto al mundo que ha sido hasta este momento. Hay, así, una radical asimetría entre lo que sería la concepción de la ley de la naturaleza y esto que llamamos ley práctica y que podríamos concebir, si somos menos kantianos (como yo lo sería) de otra manera distinta. Pues bien, lo que Kant está diciendo, frente a lo que está sugiriendo Adorno que dice o que hace, es que cuando pensamos y cuando actuamos moralmente de alguna forma hay algo que tenemos en nuestro actuar moral que tiene una similitud —una similitud modal— con lo que pasa en el mundo de naturaleza; y es su carácter necesario.

La hipótesis que yo formarí sería la siguiente: cuando vemos la historia de la filosofía occidental, y vemos como se concibe la vida moral, encontramos en Aristóteles (no sólo en él) una primera gran innovación: «empieza la vida moral», la «vida política», en el momento en que empezamos a ver que nosotros, los seres humanos, nos comportamos no según el orden de la necesidad (de la naturaleza), sino según el orden de la posibilidad (de la acción). Todo el libro tercero de la *Ética a Nicómaco* es un análisis sobre la estructura de la posibilidad aplicada a la comprensión de las acciones. O, más claramente, es pensar las acciones desde una primera —e inexcusable— modalidad: la de la posibilidad práctica. Empezamos a pensar moralmente, a deliberar prácticamente, cuando vemos que podemos hacer cosas distintas a las que hacemos; empezamos a deliberar políticamente cuando tenemos ante nosotros distintos cursos de acción. Incluso —realizado un acto— podemos mirar hacia atrás, y ver lo que hicimos o dijimos: «no tuvimos más remedio que hacer tal cosa» (el explícito análisis de la voluntariedad en Aristóteles) o, en tercera persona, disculpamos a alguien diciendo que «no pudo hacer otra cosa». Si no pudo hacer otra cosa es que realmente el conjunto de constricciones de ese acto era tal que realmente no podía hacer otra cosa —estaba forzado, le ponían una pistola, tenían secuestrado a su hijo— y, por ello, no le imputamos a esa persona la responsabilidad moral por lo que está haciendo. Luego, poder imputar responsabilidad (tal sería el análisis de Aristóteles) implica sobre todo posibilidad. Si la imputabilidad —o para el caso, la alabanza— es posible es porque aquella acción era, a su vez, posible.

Frente a la necesidad de la naturaleza (o si queréis, necesidad social), necesidad impuesta al hombre, la idea de lo moral aparece en el momento que hay posibilidad, posibilidad práctica. Ese sería, pues, un primer elemento —aristotélico elemento— de las categorías modales con las que pensamos

las acciones humanas como acciones morales. Muchas veces, en la historia, hemos estado tentados de seguir pensando que la ética es *sólo* ética de la posibilidad, o que la posibilidad es la única categoría modal de la ética. Me alegro mucho de muchas referencias que ha hecho Félix Duque antes sobre Heidegger, porque coincidía con mi hipótesis de fondo: que tanto Heidegger como la escuela de Frankfurt formulan éticas de la mera posibilidad. Tenía escogida una cita de la *Carta al Humanismo* que apuntan prácticamente a lo mismo: «*La posibilidad del ser; hasta la posibilidad de la vida humana (...) la autenticidad es una posibilidad*». La propiedad —la autenticidad— es una forma de posibilidad en *Ser y Tiempo*. Curiosamente, también lo que hay en los frankfurtianos es una ética de la posibilidad o la posibilidad como única categoría de la ética.

Pero, para los frankfurtianos, esa ética es una ética aporética de la posibilidad, es una ética de la posibilidad imposible, en una ética de la posibilidad contradictoria. Ahora podemos ver por qué Kant no puede entrar en este esquema, y por qué hay que oponerse a Kant: porque Kant (no tanto Kant como filósofo ilustrado sino como la perspectiva kantiana) formula que la vida moral no es la vida de la sola posibilidad, aunque se apoye sobre ella. La vida moral es la vida de la necesidad práctica. Tenemos, pues, una secuencia: frente a la necesidad natural, la posibilidad práctica; pero, frente a la posibilidad práctica —sobre ella— la necesidad práctica. Poder pensar esto —algo que, argüiría realizamos en nuestra vida moral— es, teóricamente, muy complejo, culturalmente muy difícil, filosóficamente casi inarticulable. Probablemente el problema que tiene Kant de qué sea la ley moral, o de cómo pensar la necesidad práctica, en parte deriva de ahí. Tienen razón los críticos de Kant —Adorno— al indicar que confunde el esquematismo de una cosa con el esquematismo de otra. Pero el argumento de fondo, el que estamos debatiendo, sobre si podemos o no imputar responsabilidad a los perpetradores de Auschwitz, a los perpetradores de Hiroshima, a los perpetradores del Gulag, a los perpetradores de las dictaduras latinoamericanas, surafricanas, etc., todo este problema deriva de si podemos hacer, como seres humanos, juicios de carácter radical, categórico, que implican formas de necesidad práctica. Y curiosamente los hacemos en la vida práctica, los hacemos en el sistema del derecho, los hacemos en el sistema de los juicios, los hacemos atribuyendo responsabilidades. ¡Qué curioso que la filosofía no haya sido capaz de dar cuenta de lo que de hecho estamos haciendo o lo declare contradictorio! La ceguera de Frankfurt en parte es esta. Los juicios de Nuremberg fueron ciertamente juicios que en la jurisprudencia posterior se consideran de una manera ambigua. Es la primera vez que se hace la acusación de crímenes de guerra y, ciertamente, son juicios impuestos por una potencia vencedora sobre otra potencia vencida, tienen un carácter militar, un carácter selectivo, etc. Tienen esos y muchos otros problemas, pero es el primer momento en el que algunas sociedades empiezan a decir: «¡esto ya nunca más de esta manera!». El influjo expansivo de estos mecanismos jurídico-conceptuales a lo largo del siglo XX es fascinante. La última comisión de verdad y reconciliación, la de Suráfrica (todavía trabajando como comisión de amnistía, pero que trabajó en la primera mitad de los 90) alude sistemáticamente a Nuremberg, y aluden a Nuremberg las comisiones de verdad anteriores. Toda esta gama de juicios son ejemplos de configuraciones institucionales que plasman y realizan actos del juzgar moral que sólo pueden ser pensados si vemos en ellos, en ejercicio, la modalidad de la necesidad práctica —impedir, y no sólo imponer, que esos comportamientos se repitan, aunque sean (por ser prácticos) recurrentes—. ¡Qué extraño que la necesidad práctica, que es crucial en nuestra vida moral, que es crucial en la determinación de la salud de nuestra vida pública, no haya podido ser teorizada precisamente por las formas de la filosofía hegemónica en el siglo XX!

Mi hipótesis sería precisamente que Frankfurt permanece en una ética de la mera posibilidad declarándola, a la vez, imposible. Dice Schnädelbach, que «*para Horkheimer una razón pura en lo*

moral (quizá aludiendo a la idea de necesidad práctica) *es la razón instrumental en la pura cultura*». La posibilidad de pensar la necesidad práctica se reduce a pensar la racionalidad instrumental —pero eso sí que es convertir la vida moral en un acontecimiento de la misma forma de la necesidad de la naturaleza. ¿Qué le queda entonces a la escuela de Frankfurt que tenía, por los argumentos anteriores, vedado el acceso a la noción de razón para criticar la vida social, y qué le queda a Frankfurt para analizar esta propuesta moral que, de alguna manera, está incoada, y está ya dentro de la filosofía? Horkheimer lo dice muy claramente: «*sólo nos queda la solidaridad y la compasión*». Lo dice un Horkheimer no demasiado joven, pero joven, y lo dice el último Horkheimer, a las puertas de la muerte. ¿Qué es la solidaridad y la compasión (antes decíamos la esperanza)? desde luego algo que está ubicado fuera de los esquemas de la racionalidad, que no está al lado de la racionalidad. (Lo que se ha llamado la segunda generación de la escuela de Frankfurt, Habermas por ejemplo —no puede decirse que todo lo que estamos diciendo sobre Frankfurt se aplica a Habermas— dirá, por el contrario, y en espíritu kantiano, que la solidaridad es la otra cara de la justicia). Pero desde luego su antecesor, Horkheimer, pensará, por el contrario, que la solidaridad y la compasión son algo así como los sentimientos básicos que nos quedan al ser humano, en la medida en que las formas de la racionalidad —las formas y los ejercicios de la justicia— quedan totalmente negadas. Frente a ello, se podría proponer lo siguiente: si no comprendemos que el rechazo del daño se presenta y presenta un curso alternativo del mundo, si no pensamos que esto implica por parte de los sujetos humanos un planteamiento cognitivo o racional porque es menester determinar que ese curso alternativo es prácticamente necesario y que, para que lo sea, necesitamos de un concepto que nos lo determine y nos lo especifique, nos vemos abocados a muchas aporías y sinsentidos.

Trataré de explicarlo brevemente: rechazar el daño («¡Nunca más!»), concebido kantianamente, implica dos cosas. En primer lugar, que hay algo, aquello que focaliza nuestra vida moral, aquello que focaliza nuestra mirada, aquello que nos fuerza a verlo como digno o relevante para un juicio moral, y eso es precisamente la idea de la dignidad humana, aquello de lo que la moralidad trata, aquello de lo que trata la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, la idea del fin en sí. No todos los daños lo son en la dignidad; muchos daños son meramente físicos, pero podría argumentarse que son daños moralmente relevantes porque se refieren, precisamente, a las personas que tienen dignidad o, más sencillamente, que tienen la dignidad de ser, precisamente, personas. Cuando decimos que el rechazo del daño es necesario estamos, en primer lugar, incoando, suponiendo, que nunca más, a nadie, en ningún sitio, en ninguna circunstancia, sufrirán ese daño. Y lo hacemos porque suponemos que hay algo en el dañado que posee un valor, aquello a lo que apunta la idea kantiana de fin en sí; ese es el primer elemento del valor cognitivo que es obligado reconocer en las formas de nuestros juicios morales.

El segundo elemento que está incoado en el «¡Nunca más!», desde una perspectiva kantiana, sería el elemento universalizador que acabamos de apuntar —a nadie, nunca, en ningún lugar, en ningún sitio— No es sólo la dignidad de cada individuo sino la proclamación de la dignidad de la totalidad de los individuos en la totalidad de sus circunstancias. La tesis de Kant es que esta doble y coimplificada intuición de la vida moral —dignidad universal— y lo que está planteado precisamente con esa fuerza o con esa necesidad de la que antes hablábamos —el rechazo del daño, o la defensa de la dignidad—, es algo que se nos aparece porque tenemos acceso racional a ello, porque podemos racionalmente pensarlo o representárnoslo. Es más, necesitamos esa representación pues si nuestras acciones han de determinar el mundo, y las acciones humanas se rigen por conceptos de normas, necesitamos tener un concepto de la acción, tanto como un concepto de mundo. Necesitamos un concepto de la dignidad, de la universalidad, del daño, de las formas de su recha-

zo si es que hemos de oponer, al mundo de los hechos brutales, un mundo sin vida ni dignidad destruidas.

¿Y qué implica que podemos racionalmente pensarlo? Para explicarlo de otra manera podemos decir: podemos dar razones sobre ello, podemos argumentar sobre ello.

Cuando el daño sucede podemos decir que no está justificado o podemos oponernos a él, frente a quienes lo dan por descontado, por inevitable, o por justificado, con un conjunto de razones. Incluso podemos mostrar la relevancia de cosas que antes no se veían (por ejemplo respecto de la tortura, o la esclavitud, o el sometimiento de las mujeres). Podemos establecer argumentaciones racionales que generalizan, que universalizan ese daño. Tal hacemos constantemente cuando argumentamos moralmente. Ese planteamiento kantiano se refiere, pues, a algo, digamos de contenido, como la dignidad humana y sus lesiones, y también a algo que tiene que ver con la manera como lo pensamos, como la manera en que argumentamos sobre ello.

La ética de Frankfurt no puede tener contenido cognitivo porque escinde los dos elementos de la ética kantiana. Nos indica que sí, ciertamente existe el fin en sí, la dignidad humana; pero, eso sólo es objeto de compasión y solidaridad. La racionalidad (como quedaba antes dicho) no puede tener lugar. La ética de Frankfurt no tiene contenidos ni puede tener contenido cognitivo; tiene que enfrentarse a Kant. Ni, consiguientemente, puede interpretar el carácter normativo de la acción humana porque le niega estatuto racional o estatuto epistémico a la racionalidad práctica. Y en este preciso momento, vedado el componente cognitivo, nos encontramos en una profunda disyuntiva (por cierto es una disyuntiva que tenía un gran trasfondo político que no vamos a tener tiempo a analizar): o es una esperanza que no puede tornarse en fiducia, o la concepción de la vida práctica es sólo la de un sistema de decisiones, como lo presentó el decisionismo moral. La primera posibilidad es recuperar algo así como aquello a lo que la idea de necesidad práctica aludía, algo demandado por la urgencia de la vida moral, en otro espacio distinto al de la razón, en lo otro de la razón, como hace Horkheimer con la compasión, con el sentimiento o, como hace al final de su vida, en la confianza en lo totalmente otro (cabe otro paralelismo, entre el Heidegger de la entrevista *Der Spiegel*, «Sólo un dios puede salvarnos», y las frases finales de Horkheimer «sólo lo otro, lo totalmente otro, puede salvarnos»). La segunda posibilidad, si está vedado el contenido cognitivo y epistémico que he mencionado, y si la vida práctica no se solventa en la esperanza, es adoptar una concepción de la vida moral y de la vida pública básicamente decisionista, la pura idea de la decisión y de la voluntad de algún o de algunos individuos que quieran decir, por criterios y motivos que necesariamente nos serán opacos, si esto es un daño y si merece la pena oponerse a él. En la época de Horkheimer, en los años cuarenta, cincuenta, sesenta, si vedamos el contenido cognitivo de la moralidad sólo nos quedan esas dos alternativas. Esto es importante por que tiene muchas consecuencias en la vida pública, entre ellas la ceguera ante la importancia de la vida democrática, que es una vida de argumentación, aunque sea una vida falible y muchas veces fracasada. Pero sólo quedan esas dos alternativas. El decisionismo —la fuerza de la sola voluntad de alguien para determinar qué puede ser lo moral si es que carece de contenido cognitivo— le estaba vedado a Frankfurt por sus directas y evidentes connotaciones políticas con el nacionalsocialismo. No le estaba vedado, por las mismas razones, a Heidegger. Por ello, la hipótesis global que he estado sugiriendo es que la ética de Frankfurt carece de contenido cognitivo, es una ética de carácter aporético, es una ética que tiene que confiar en lo otro de la razón, y entonces es una ética que tiene que permanecer en mismo nivel de la ética de la posibilidad en el que permanece la ética de Heidegger, aunque en distintas orillas: Frankfurt desde siempre postulando una posibilidad otra de comprensión del mundo; Heidegger, primero no lejos del decisionismo, pero después también en otra posibilidad-otra.

Pero, no obstante, el sino es permanecer en la ética de la posibilidad, al mismo nivel que la ética de la autenticidad de Heidegger, aunque sea en orillas opuestas e incluso en una actitud de denuncia. Así sucede, por ejemplo, en un trabajo de Adorno que iba a formar parte de *Dialéctica negativa*, que se llama *La jerga de la autenticidad* en alemán, y que en castellano fue traducido como *La ideología como lenguaje*, que es una inventiva contra muchos, contra Heidegger, contra Jaspers, etc.; hay en este escrito una denuncia constante de la ética de la autenticidad y de la jerga de la autenticidad. Pero, no obstante, permanecer al mismo nivel, como creo que Frankfurt permanece, aunque sea en actitud de denuncia, en actitud de combate, es una señal de impotencia. Cuando se tiene la lucidez de Adorno ese combate y esa denuncia alcanzan a captar la estructura contradictoria de una vida moral dañada y que reclama su absoluta curación si se la entiende desde la ética de la mera posibilidad. Antes nos preguntábamos por qué le parecía contradictoria a Adorno la atribución de categorías morales a los perpetradores o, con más precisión, por qué en tal tesitura se mostraba el carácter de la moralidad que era, al cabo, contradictorio. Ahora nos damos cuenta de que es contradictorio por que está entendiendo la vida moral como mera posibilidad; como ética de la autenticidad en Heidegger o como ética de lo imposible en el caso de Adorno. Que es necesario atribuirle responsabilidad a alguien por algo que no sólo *podría no haber hecho* sino que *debería no haber hecho*, y poder justificarlo todo ello con razones (incluso, potencialmente, ante el perpetrador mismo) requiere que pensemos que sus acciones y las nuestras al juzgarlos no sólo son posibles sino, como la cadencia modal empleada muestra, están conceptualizadas desde la modalidad de la necesidad.

Ciertamente, estas éticas de la posibilidad, por lo menos la de Adorno (y ya sé que los críticos más empáticos con Heidegger dirán que también la Heidegger), ven el daño y la promesa incumplida de falta de libertad, y que también testimonian las heridas que los seres humanos han sufrido y que siguen sufriendo: Pero esa capacidad de ver se produce en un combate que concluye en tablas. Entre dañadores y dañados se produce un impasse; y entonces ambas partes se ven sometidas a lo que interpretan como el veredicto de la fuerza, el veredicto de la facticidad del poder y de la dominación, por utilizar la jerga de Frankfurt, o por emplear otra más cotidiana, están sometidas al veredicto del daño real de la agobiante y destrozadora recurrencia de vidas humanas destrozadas a lo largo de nuestro siglo. Y este veredicto es el que se impone, el que impone la fuerza de lo sólo posible si no es roto por esta idea de la necesidad práctica que, necesaria y constantemente, constituye nuestra vida moral. Si no concebimos esta forma de necesidad práctica (diría ahora pertrechado de toda la terminología y de toda la concepción teórica que Rawls, Dworkin, Habermas, han elaborado a partir de los años setenta), concebir la vida humana como una vida dañada conduce a la lamentable, real pero lamentable, constatación de que no cabe alternativa real al daño en el mundo real donde el daño ocurre.

Mi hipótesis ha sido que la ética de Frankfurt tiene un carácter contradictorio, y que la ética de Frankfurt tiene un carácter en cierto sentido aporético, porque yerran en su concepción de lo que Kant decía, y, sobre todo, por que al hacerlo yerran en su interpretación de lo que hacemos los seres humanos cuando rechazamos el daño. Llegar a decir esto supone, ciertamente, no operar en el mismo nivel conceptual en el que estaba Frankfurt, o en el que estaba Heidegger. Tal vez no nos demos cuenta, pero lo que ha sucedido en estos últimos veinte o treinta años es precisamente que ha cambiado nuestro lugar teórico. Si pudiera arriesgar una hipótesis diría que en este llamado «siglo corto», el siglo filosófico concluyó, sin que nos diéramos cuenta, en algún momento de los años setenta, en algún momento en que volvimos a concebir que, no ya la interpretación filosófica de la ética, sino que la vida moral misma —la estructura de nuestras prácticas, de nuestras emociones, la estructura de los derechos, la estructura pública de las formas democráticas de convivencia, etc.— se realiza desde esto que hemos denominado la noción de la necesidad práctica.