

¿SON LAS NORMAS INMUNES A LA CATÁSTROFE?¹

Juan Ormeño K.*

RESUMEN

En el siguiente trabajo pretendo explorar la relativa inmunidad que las normas tienen frente a acontecimientos catastróficos. Esto es relevante en el contexto que nos reunió en un seminario sobre Th. Adorno, en una mesa titulada *Ética después de Auschwitz*; por el extraordinario énfasis del pensador alemán (a partir de *Minima Moralia* y *Dialéctica de la Ilustración*) en una perspectiva normativa para la crítica de lo “realmente existente” (la perspectiva de la “redención”), que parece sernos del todo inaccesible, pero por lo mismo totalmente inmune a todo tipo de catástrofes. Aquí exploramos (I) en qué sentido lo normativo se relaciona con acontecimientos catastróficos que ponen a prueba su validez y su fuerza y se trata de contribuir a aclarar en qué consisten ambas; (II) tratamos de utilizar lo que hemos dicho antes para entender cómo Adorno entiende la relación entre lo normativo y el acontecimiento fáctico, catastrófico o no.

Descriptores: norma– normatividad– historicidad– catástrofe– Adorno

¹ Este es el texto de una comunicación que fue presentada en el Coloquio Internacional sobre Adorno, realizado en Santiago el año 2003 con ocasión del centenario del nacimiento del pensador alemán.

* Licenciado en Filosofía, Profesor asociado Instituto de Humanidades Universidad Diego Portales/profesor asistente Derecho Universidad de Chile. E-mail: juan.ormeno@udp.cl

A Eduardo Ormeño *in memoriam*, y a Claudia Álvarez.

I

Por “normas” pueden entenderse un conjunto de preceptos positivos, escritos o no, que tienen validez para los miembros de una comunidad determinada, en un tiempo histórico determinado, en el sentido de que constituyen guías para la acción (mandamientos, prohibiciones, permisos).

Es obvio que, entendidas así, ninguna norma puede ser inmune a un evento catastrófico que afecte la autocomprensión de la comunidad para la cual tales normas son válidas –en parte importante, porque la comprensión que una comunidad tiene de sí, en tanto tal comunidad, está estructurada en torno a esas normas. O, dicho de otro modo, no es el caso que, primero, haya comunidad y, después, se establezcan las normas que la estructuran. Más bien, el camino parece ser el inverso: el sentido de comunidad está constituido por la aquiescencia de un grupo humano a un conjunto más o menos coherente de normas compartidas, que definen el sentido en el que ciertas acciones y conductas son las que haría uno de nosotros –esto es, un miembro reconocible de nuestra comunidad.

En este sentido, las normas que estructuran una cierta comunidad deben ser entendidas como una institución social. Parece obvio que las normas así entendidas son el fruto de una experiencia histórica determinada, que probablemente estará marcada tanto por la vida cotidiana como por eventos catastróficos –revoluciones, pestes, guerras, etc., que pueden redefinir completamente a la comunidad (y, por tanto, también a sus normas) o llevarla a su disolución.

Ahora bien, dado que una comunidad fáctica en este sentido es, en parte importante, una determinada comprensión de sí misma, del mundo ético compartido por sus miembros, la “disolución” operada en ella por los eventos catastróficos, puede consistir, simplemente, en la constatación de que tal autocomprensión era falsa, ilusoria, o descansaba sobre supuestos que parecían incuestionables –y, por tanto, que la comunidad no era tal. O, si se prefiere, en la constatación de que esa auto-comprensión –hasta el punto y en la medida en que podía estar conscientemente formulada no era, en realidad, capaz de guiar la acción de los miembros de la comunidad. En este sentido, la catástrofe funciona como un catártico.

Parece obvio, pues, que las normas no son inmunes a la catástrofe. Luego de ésta, las normas son reformuladas, enriquecidas, restringidas o ampliadas, según la tendencia jurídica y moral de la comunidad de marras, si es que ésta ha logrado sobrevivir a su disolución. La pregunta interesante en este contexto no se refiere a la inmunidad de normas

particulares, sino que se refiere más bien a sí, acaso, aquello que conferiría autoridad a esas normas –es decir, la fuente de su validez– es, igualmente, conmovido por los eventos catastróficos. Una posición “parroquial” en estos asuntos, tendería a comprender la fuente de la autoridad de las normas en términos comunitarios, ligados a comunidades históricas peculiares (un poco en la línea de lo que hemos dicho más arriba). Para un enfoque semejante, la fuente última de la autoridad de un conjunto de normas será la medida en que logre estructurar una comunidad en torno suyo (porque, por ejemplo, le confiere identidad, porque nos proporciona un sentido de quienes somos “nosotros”).

Un enfoque parroquialista tenderá a ser, desde mi punto de vista, un enfoque más o menos historicista y pragmático (centrado en la legitimación histórica de la comunidad que somos ahora y nuestras normas) y más o menos relativista (más o menos, en el sentido en que ese relativismo puede ir desde el mero reconocimiento de la diversidad de comunidades y normas acompañado de la certeza de que las nuestras son superiores a todas las demás, hasta el reconocimiento de que todas las normas son igualmente válidas, dado su origen).

Un enfoque universalista, en cambio, tenderá a ser menos histórico: considerará que las normas efectivamente válidas lo son con independencia de su comunidad de origen y que lo son para cualquier comunidad humana. Semejante enfoque derivará su fuerza del carácter perentorio que las normas morales han llegado a tener para una cierta forma cultural: el asesinato del inocente, por ejemplo, está terminantemente prohibido. Desde la perspectiva universalista, la validez del principio no se verá afectada por el tipo de violación masiva y sistemática del mismo expresada, digamos, por los campos de concentración, el Gulag o el terrorismo de Estado. En tales casos, la norma no ha conseguido ser una guía para la acción y, no obstante, no habría perdido nada de su fuerza.

Pero construir la posición universalista de modo tan estrecho tan abstracto es construir un muñeco de paja. Parece obvio que la validez de las normas, como quiera que se las conciba, está directamente ligada a su posibilidad de ser guía para la acción; más aún, de su posibilidad de motivar la acción según ellas. La norma, para ser válida, requiere como mínimo el reconocimiento subjetivo de su autoridad. Sin ese reconocimiento un mandamiento o una prohibición carecerían de toda fuerza –de toda conexión con las fuentes motivacionales de la conducta. En alguna parte de su camino hacia la posición crítica se planteó Kant el problema en términos explícitos: cómo convertir los principios morales objetivos en principios subjetivos y su doctrina de la *Achtung fürs Gesetz* (el respeto a la ley) es el fruto de tales consideraciones.²

¿Cómo concebir esa fuerza motivante de la norma si no es en conexión con su eficacia como guía para la acción? Esta pregunta puede plantearse, en principio, tanto a la posición universalista como a la posición parroquial, pues si esta última no es una mera descripción positiva de las normas que fácticamente gobiernan una comunidad dada, deberá

² El texto decisivo a este respecto es una nota en la segunda parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Cfr. Kant, I., AA, IV, p. 401.

admitir la posibilidad de conductas desviadas de la norma; hasta la comunidad mejor estructurada conoce casos semejantes, por extraordinarios que sean, en épocas no catastróficas. Con todo, esta posición parece tener una cierta ventaja natural frente a la posición universalista, a saber: el elemento descriptivo en ella es mayor –trata de dar cuenta de los principios que vertebran efectivamente a una comunidad y, por lo mismo, es mucho más rica en contenido que un mandato o prohibición universal. Sin embargo, los problemas que enfrenta tampoco son menores. Pues siempre alguien podría preguntarse: ¿qué fuerza o validez especial adquieren las normas por el hecho de ser nuestras?³

Al menos la posición universalista está al resguardo de ese tipo de preguntas. En su formulación más clásica, la posición universalista sostiene que un comportamiento libre, es decir una acción de acuerdo a normas, es algo que ocurre de acuerdo a la concepción de una ley –esto es, no según una ley invariable que, querámoslo o no, guíe nuestras conductas, sino según una ley cuya autoridad no podemos rechazar, aun cuando no la obedezcamos.⁴ De suerte que comportarse de acuerdo a una concepción de ley involucra siempre un cierto modo de relacionarse con ese principio, de admitirlo o no como guía para la acción. Yo estoy “obligado” a escribir este texto, digamos, porque me comprometí a ello con los editores de esta revista. No obstante, siempre podría no haberla hecho, porque, por ejemplo, me da pudor. Pero eso no habría extinguido mi obligación; simplemente habría expresado cierta actitud mía frente a un tipo de principio (en el ejemplo, le habría dado una mayor relevancia en la determinación de la acción a un cierto sentimiento el pudor que a la obligación de cumplir mis promesas).

En este ejemplo ya está contenido el paso siguiente en la formulación clásica: que para derivar acciones a partir de la concepción de una ley –es decir, para actuar de acuerdo con esa ley, tomarla como guía para la acción– es necesario el uso de la razón; es decir, es necesario considerar nuestras acciones desde el punto de vista que cualquier otro agente racional pudiese adoptar. El punto aquí es que la autoridad de un principio normativo no queda puesta en cuestión porque las conductas no se “ajusten” a él. Por definición, el ámbito de lo normativo incluye la falibilidad: siempre puedo fallar en comportarme según la norma.

En lo que respecta a las normas éticas, en efecto, nos encontramos con una cierta ambivalencia: por un lado, la tradición de reflexión filosófica en torno a la ética se ha desarrollado a partir de descripciones de la acción humana; esto es, a partir de una cierta comprensión de cuáles son los motivos reales que llevan a los seres humanos a actuar sobre la base de ciertos criterios normativos o sobre la base de ciertos impulsos naturales. En este sentido, la tradición ha tratado de comprender el fenómeno de la acción tal y como ésta se da realmente y no como debiera darse. Hasta las corrientes más fuertemente

³ El *locus classicus* de esta cuestión es el *Eutifrón* de Platón. Cfr. Platón, *Eutifrón*, Editorial Universitaria, Santiago, 1996, 10a y ss.

⁴ Kant, I. *op. cit.*, 412.

“normativistas”, como la reflexión ética kantiana, no han podido dejar de considerar ese elemento descriptivo en su construcción teórica finalmente, Kant no se entregó a teorizar sobre una noción vacía del deber moral, sino que trató de fundamentar que lo que él pensaba estaba ya contenido en la conciencia ética efectiva de la humanidad (esto es, que siempre pensamos el deber moral como un deber incondicionado). Por otro lado, el aspecto normativo de todas estas teorías éticas salvo quizás las de inspiración humeana siempre ha apuntado al aspecto obligatorio de los preceptos éticos: no a lo que es, sino a lo que debe ser.

El ámbito de lo que “debe ser”, normalmente considerado como el sólo ámbito de lo normativo, constituye en un sentido amplio, el ámbito de la posibilidad. Ya en la empresa crítica de Kant se distinguía entre la posibilidad meramente lógica –es decir, aquello que se limita a no violar el principio de contradicción– y la posibilidad real. ¿Aplica esta misma distinción al ámbito ético? En la teoría de Kant esta es una cuestión espinuda: por un lado, un comportamiento totalmente moral es imposible para criaturas como nosotros, dado que nuestra voluntad siempre puede diferir de los mandatos objetivos de la razón. La posibilidad de esa divergencia de la norma –ella misma constitutiva del ámbito de lo normativo–, es así cautelada a través del expediente de considerar la tarea de obedecer en nuestra conducta a la ley moral como un proyecto por definición interminable. Por otro lado, siempre debe ser posible para nosotros comportarnos de acuerdo a la ley moral; de lo contrario, no habría ningún sentido comprensible en el que la ley tuviese autoridad para nosotros.

Ahora bien, que la ley tenga autoridad para nosotros no implica de suyo que pueda motivarnos a actuar según ella, que pueda servirnos de guía para la acción de un modo que sea sustentable en el tiempo. Una comunidad puede estar, entonces, constituida por normas que, a la larga, minan su propia autoridad (“no busquéis la felicidad en este mundo, pues vuestra verdadera felicidad os espera más allá de los límites del mundo” pertenece a este tipo de normas).

Bien puede ocurrir, entonces, que a lo largo del tiempo las normas se conviertan en la cáscara vacía de prácticas sociales cuyo “punto normativo” ya sea radicalmente otro. Pero ¿significa esto, acaso, que el transcurso del tiempo –o, en forma brutal, la catástrofe– pongan en cuestión la validez de la autoridad de las normas, en este sentido fundamental? La comunidad puede haber estado estructurada en torno a normas que en sí ya no podían motivarnos. Semejantes normas estarán enajenadas de nuestras prácticas, como también nuestras prácticas estarán enajenadas de las normas que, supuestamente, debían estructurarlas. Que llevemos una existencia enajenada implicará, a lo más, que debamos reconsiderar las normas que decimos obedecer, pero no que la autoridad misma de lo normativo haya sido puesta en cuestión.

II

Llegado a este punto, quisiera preguntarme qué sentido tiene hablar de “después de Auschwitz” en la expresión “ética después de Auschwitz” (o ¿por qué un antes y un después de Auschwitz, tanto en la ética como en la filosofía, en general?). ¿Qué es lo queremos decir cuando decimos esto? ¿Que no es posible la ética después de Auschwitz? ¿O que debemos preguntarnos en qué sentido es posible? ¿O qué tipo de ética se ha hecho se hace después de Auschwitz? ¿Qué tipo de pregunta es aquí clave?

La pregunta por la posibilidad de la ética y qué tipo de ética no es ni inequívoca ni unilateral, pero quizás tenga poco que ver directamente con Auschwitz (con esa determinada catástrofe). He ahí que, por ejemplo, antes de Auschwitz, la propuesta, supuestamente wittgensteineana en su origen, de una ética sin filosofía, que considera que el ejercicio reflexivo explícito sobre los valores y las normas la habladuría en torno a ellos los “pervierte” y los banaliza. Pues nunca se habla tanto de los “valores” morales como cuando no tienen valor alguno. Al menos así puede interpretarse, en parte, lo que el propio Wittgenstein dijo acerca del *Tractatus*: que lo más importante es lo que el libro no dice o, en el cuerpo mismo del libro, que lo que no se puede decir, se puede empero mostrar, lo místico. Este modo de poner el asunto sugiere un parentesco con lo expresado por Adorno en el segundo fragmento del apéndice a *Minima Moralia* (aire de familia que no debiera extrañarnos dada la relevancia, para ambos, de Karl Kraus⁵):

Lo que los nazis hicieron a los judíos fue indecible: las lenguas carecían de palabras para ello...Y sin embargo debía encontrarse una expresión, si no se quería además vejar a las víctimas demasiadas como para poder recordar sus nombres con la maldición de lo que no debe ser pensado. Así se ha acuñado, en inglés, la palabra “genocidio”. Pero a través de la codificación, tal y como ella se expresa en la declaración internacional de los derechos humanos, se ha hecho al mismo tiempo, por mor de la protesta, conmensurable lo que no puede ser dicho. Por medio de la elevación al concepto, se ha reconocido en cierto modo la posibilidad de una institución, que se prohíbe, se rechaza, se discute. Quizás un día ante el foro de las Naciones Unidas tengan lugar negociaciones acerca de si un nuevo tipo de crimen deba caer bajo la definición de genocidio, si las naciones tengan el derecho de intervenir –del que todas maneras no quieren hacer uso y, si acaso, a causa de dificultades imprevisibles en la aplicación práctica, haya que borrar de todos los estatutos el concepto global de genocidio.⁶

Cierto es que la catástrofe previa a Auschwitz es aquí la Gran Guerra. Dimensionar qué tan catastrófica fue ésta para las generaciones que la vivieron quizás no es posible para

⁵ Cfr. Janik, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974.

⁶ Adorno, Th. *Minima Moralia. Reflexiones desde la Vida Dañada*, Akal, Madrid, 2006, p. 408. La traducción es mía.

nosotros hoy.⁷ En este sentido, las normas y su presunta autoridad se vieron modificadas por el cambio en el valor que los individuos les conferían. Esto puede haber sugerido a varios de los intelectuales europeos de los años '20 la eventual disponibilidad subjetiva de los valores en general, o frente a ese subjetivismo, una estrategia de defensa de la materialidad u objetividad de ciertos valores o, también, un escepticismo general sobre las cuestiones ligadas a la valoración, el sentido de la acción o la indecidibilidad en cuestiones éticas sustantivas.

Una cosa digna de ser notada, en la situación europea inmediatamente pre-Auschwitz, es la relativa ausencia –al menos, la ausencia pública, de éticas formales de inspiración kantiana. El ‘primer renacimiento hegeliano’, la influencia de Dilthey, el psicoanálisis, el marxismo, la “jerga de la autenticidad”, el fascismo y el nazismo pueden contribuir a explicar esa ausencia y su correlato: un descuido, una falta de tematización explícita de lo normativo en general. Porque, en última instancia, la fuente de la autoridad de las normas no parece incuestionable –o si prefieren, la confianza que Kant y todavía Hegel podían expresar en torno a la sola autoridad de la razón ya no estaba disponible.

Entonces, si la pregunta clave fuese por la posibilidad de la ética ¿por qué después de Auschwitz? Quizás por el horror causado por una solución final que, en su irracionalidad total, servía a una calculada y racional política de la xenofobia, el racismo, el antisemitismo y el anticomunismo; por el procedimiento industrial de la destrucción masiva y sistemática; por la selectividad arbitraria de la vida y la muerte; por un designio humano planificado para reemplazar la selección natural, eliminando por decreto a los más débiles de la especie –eliminación, empero, estaba justificada irónicamente por su peligrosidad–: al parásito social, la enfermedad que debe ser extraída quirúrgica y radicalmente, como en el caso del “cáncer marxista” al que aludía el general Leigh para justificar un terror más mezquino en sus proporciones que el desatado en Auschwitz. O quizás porque Auschwitz esto es, lo que Auschwitz y Birkenau representan no es extraordinario sino en su gigantismo. Al fin y al cabo, *La Metamorfosis* de Kafka, que relata la transformación de una persona en un insecto –la posibilidad de tratar a otro ser humano como si fuese un insecto–, también es anterior a Auschwitz.

Si tal fuese el caso, “después de Auschwitz” no podría querer decir sino que la catástrofe –esa catástrofe– sólo nos abrió los ojos y que, después de esta iluminación brutal, no podemos seguir pensando, hablando, viviendo como lo habíamos venido haciendo hasta el momento, a la luz de las normas que, hasta entonces, creíamos que guiaban nuestras prácticas; o, también, que no podemos seguir obrando sin reflexionar cabalmente sobre lo normativo mismo. Esta última alternativa no es, por cierto, ninguna panacea. Ni nada ni nadie puede garantizarnos que esta reflexión no esté, también,

⁷ Véanse las reflexiones de Pierre Vilar en *Pensar históricamente*, y cómo la experiencia de la guerra hizo del ‘pacifismo’ la ideología de la juventud ‘normalien’ de los años '20 en Francia. Cfr., Vilar, P., *Pensar históricamente. Reflexiones y Recuerdos*, Crítica, Barcelona, 1997.

profundamente condicionada por nuestras circunstancias históricas, las instituciones y normas que hemos llegado a considerar esenciales para nosotros en tanto agentes libres.

Es curioso notar que después de Auschwitz la reflexión ética de corte kantiano y la reivindicación de la filosofía práctica de corte aristotélico –como también la difusión de la ética de origen anglosajón: el utilitarismo– experimentan un vigoroso resurgimiento y que tanto la reflexión ética, como la formulación de catálogos de derechos impulsados por los organismos internacionales, no sólo impulsan el uso de un lenguaje fuertemente prescriptivo, sino que además abren paso a la posibilidad de que las personas reclamen judicialmente –y no sólo en su país– por la protección de esos derechos. Es como si Auschwitz –una catástrofe en regla– nos hubiese hecho descubrir y valorar principios, cuya autoridad es inmutable, cuya validez es imprescriptible.⁸ Esto, precisamente, es lo que nos podría parecer sospechoso: la idea de una norma cuya autoridad está ahí –en alguna parte, por así decir–, cuya fuerza descubrimos precisamente tras la catástrofe, casi como si ésta no la contaminase en absoluto; como si su validez no residiese, también, en la capacidad de la norma de ser subjetivamente motivante para nosotros.

¿Desde qué tipo de perspectiva es posible considerar Auschwitz como algo no extraordinario, como un fenómeno ligado a las presiones que la sociedad industrial, a través de la cultura de masas, ejerce sobre la subjetividad cotidiana, esto es, considerarlo como un problema sistémico (que es como parece mirarlo Adorno)? Supongamos por un momento que las alternativas planteadas en esta última pregunta sean las adecuadas. ¿Desde qué perspectiva teórica es posible considerar no sólo la situación existente, sino también las situaciones que esta existencia hace posibles de un modo global, cuasi sistemático, de modo que las diferencias y similitudes aparentes puedan interpretarse como lo contrario de sí mismas? O, dicho de otro modo, ¿desde qué perspectiva teórica es posible que lo existente pueda verse como una realidad fragmentada y deformada? Nótese que mientras la primera formulación pareciera apuntar a la dialéctica (negativa), la segunda parece apuntar a una realidad que, por el mero hecho de ser de una determinada manera, no puede nunca completarse o conformarse a una “norma” o un “canon”, que debiera sernos accesible de alguna manera. Tal parece ser la perspectiva de la redención, de la que habla Adorno, con la diferencia de que no nos es accesible en absoluto:

Para terminar – La filosofía, como sólo cabe hacerla responsablemente a la vista de la desesperación, sería el intento de considerar todas las cosas como se presentan desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene ninguna luz, salvo aquella que resplandece desde la redención sobre el mundo: todo lo demás se agota en reconstrucciones y sigue siendo un poco técnica.

⁸ José Zalaquett se ha expresado en términos similares en una entrevista reciente: “Es comprensible que una sociedad que vive un proceso muy traumático tienda a identificar ciertas palabras claves o conceptos con los episodios históricos que sufrió o recuerda. Para un alemán, seguramente la palabra ‘genocidio’ le evocará inmediatamente el Holocausto. Pero por otra parte, si bien se trata de principios de los que se toma conciencia en una contingencia dramática, están por encima de la contingencia”. *El Mercurio*, E, 05 de octubre del 2003, p. 6.

Deben producirse perspectivas en las que el mundo se ponga extrañado, manifiestas sus grietas y heridas, parecido a cómo yació alguna vez bajo la luz mesiánica: necesitado y deforme. Ganar tales perspectivas a partir del contacto sensorial con los objetos, no de modo arbitrario ni con violencia, es lo único que al pensamiento le importa. Es lo más fácil de todo, porque la situación clama de modo inapelable por tal conocimiento; sí, porque la negatividad consumada, una vez captada, se convierte en la escritura especular de su contrario. Pero también es lo totalmente imposible, porque supone un mirador que está distante, fuese sólo un poquito, del área exclusiva de la existencia, en tanto cualquier conocimiento posible no sólo debe ser primero extraído de lo que es para poder llegar a ser válido, sino que precisamente por ello se haya el mismo afectado por la deformación y menesterosidad de las que pretende escapar. Mientras el pensamiento se inmuniza más apasionadamente en contra de su condicionalidad por mor de lo incondicionado, más inconsciente –y, por ello, fatalmente sucumbe al mundo. Incluso debe comprender su propia imposibilidad por mor de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que de este modo él mismo se impone, la pregunta por la realidad o irrealidad de la propia redención es casi indiferente.⁹

¿Cómo podría sernos accesible la perspectiva de la “redención”? Simplemente no nos es accesible: es un punto de vista imposible para nosotros. Se da, entonces, la paradoja de que debemos adoptar un punto de vista que no podemos adoptar, salvo, quizás, a través de un pensamiento que se niega a sí mismo siempre la posibilidad de pensar “lo otro” eso que debe ser resguardado de la pretensión identificadora de todo pensamiento. Es decir, se nos impone una tarea que no podemos cumplir, de un modo parecido a la concepción kantiana de la moralidad como tarea interminable.

¿Qué tipo de fuerza normativa podría tener para nosotros una perspectiva inaccesible, situada “distante, siquiera un poquito, del área exclusiva de la existencia”? Ninguna. Nada fuera de este *Bannkreis* puede ayudarnos aquí; nada al interior de ésta “área exclusiva” nos da garantía de crítica radical: de iluminar el mundo en su negatividad, con todas sus grietas y deformaciones. El problema con las perspectivas que se plantean fuera de este “círculo mágico” es que no pueden evitar socavar la autoridad que pretenden tener; no pueden evitar ser una vuelta de tuerca más de la enajenación. ¿Quiere decir esto, acaso, que no es posible para el pensamiento responsabilizarse a la vista de la desesperación? En alguna medida eso es precisamente lo que quiere decir, porque apela a una “libertad” de la que el pensamiento no dispone.

Lo único que nos es accesible, en realidad, es el pasado; a saber, en el contexto de nuestra discusión anterior: el modo en que hemos comprendido, en el pasado, las normas que estructuraban nuestra auto-comprensión comunitaria. Más que adoptar una perspectiva mesiánica, lo que necesitamos es mirar nuestra realidad y nuestras normas desde un historicismo radical. Esta idea no está en Adorno, pero sí podría ser inferida de Benjamin:

⁹ La traducción es mía. Cfr. Adorno, Th., *op. cit.*, p. 403.

al fin y al cabo, el ángel que está atrapado por ese viento llamado “progreso” he ahí la ironía sólo puede mirar hacia atrás.

Creo en este contexto, para terminar, que no tenemos más alternativa que batirnos con las armas que tenemos en la lid: asumiendo la condicionalidad histórica de las normas que tenemos, con su cuota necesaria de enajenación y de contingencia, sin por ello dejar de preguntarnos por su posible justificación racional; es decir, resistiéndonos a dejar de tratar de justificar racionalmente los principios de nuestra acción y de nuestra convivencia a pesar de que estemos concientes de su historicidad radical; abandonando todo lugar dogmático posible; es decir, toda búsqueda de una perspectiva especial, extramundana, que no puede ser la nuestra.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor, *Minima Moralia. Reflexiones desde la Vida Dañada*, Akal, Madrid, 2006.
- JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974.
- KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (AA), Abteilung 1 (Werke), Band IV, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ss.
- PLATÓN, *Eutifrón*, (traducción, análisis y notas de Alfonso Gómez-Lobo), Editorial Universitaria, Santiago, 1996.
- VILAR, Pierre, *Pensar históricamente. Reflexiones y recuerdos*. Ed. Crítica, Barcelona, 1997.
