

Sentimientos y moral en Horkheimer, Adorno y Levinas

por Pedro ORTEGA RUIZ

Universidad de Murcia

Introducción

Hasta ahora, la educación moral, en su discurso y en su práctica, respondía, mayoritariamente, al modelo kantiano impregnándola de una visión idealista de la moral y del ser humano. Kant nos pone ante un ser abstracto, ideal, sin entorno y sin historia, sin presente y sin pasado, pero también sin futuro porque éste sólo se construye y se comprende desde la *memoria*, desde el recuerdo de todos los que nos han precedido. La necesidad de explicar al hombre en su autonomía, en sí y desde sí, no ha hecho posible la otra interpretación de un ser abierto al otro que se explica *con* el otro, *para* el otro y *desde* el otro. Tampoco ha hecho posible «la otra moral» que asume como contenido material las condiciones socio-históricas del hombre de nuestro tiempo: el sufrimiento producido sobre los inocentes, la explotación del ser humano, la humillación del otro en la violación de sus derechos fundamentales, el hambre y la miseria de seres humanos fruto de unas condiciones socio-políticas injustas, la

muerte de tantos inocentes... Estos son otros tantos *acontecimientos históricos* cuya respuesta moral no admiten demora (Ortega y Mínguez, 2005). Una moral *a-pática*, indolora, alejada de la urdimbre de la vida de los seres humanos, indiferente a los sentimientos se resiste a asumir un nuevo lenguaje que le acerque más a la piel del hombre de nuestros días, a tomar en serio la inevitable condición *histórica* del ser humano, impensable fuera o al margen del aquí y del ahora.

¿Por qué los sentimientos en la moral? No podríamos hablar de la vida del ser humano, y en particular de su vida moral, si apartamos de ella los sentimientos. En alguna medida, los sentimientos es el «lugar» en que se vive. Es el envolvente de la vida. En palabras de Marías (1993, 26) los sentimientos constituyen «los estratos básicos y más íntimos de la vida, desde los cuales se llega a los demás». Su *encubrimiento* ha dado a la vida «ciertos síntomas de tosquedad, de pobreza, de monotonía, de inestabilidad; y,

lo que es más, de sequedad, de prosaísmo» (Idem, 27). Nuestras ideas de identidad, autonomía, dignidad e igualdad se sostienen y han aparecido, en su día, sobre argumentos sentimentales. Nuestros conceptos morales y políticos, cuando aparecieron, lo hicieron siempre con una llamada al corazón. «Al cabo nuestros conceptos democráticos y las imágenes que guían nuestra ciudadanía quedan cojos cuando se intentan reconstruir en una historia que olvida sus débitos sentimentales... afectación, benevolencia... fraternidad, son conceptos que tienen tanta importancia teórica como los de experiencia, crítica o racionalidad (Seoane, 2004, 103-04). Los sentimientos, más que las ideas, constituyen la urdimbre o trama de la historia de la vida, si es que puede hablarse de separación entre razón y sentimiento. El ser humano no es sólo «logos» (palabra), también es «eros» (pasión). La historia de las ideas es a la vez la historia de los sentimientos, pues «las raíces de la cabeza están en el corazón», en expresión feliz de Ortega y Gasset (1973). El sistema cognitivo en los humanos es un sistema funcional complejo, al igual que lo es el sistema emotivo con el que tiene relaciones de interacción. Las emociones contienen cierto contenido cognitivo, y este contenido es el que causa una parte importante del comportamiento emocional. «Si las emociones se limitaran a ser meros componentes “viscerales” no tendrían capacidades de acción a causa de la información que contienen» (Broncano, 2001, 48).

La tradición filosófica ha tenido siempre dificultades para considerar los sentimientos desde el punto de vista de la

racionalidad. Éstos no son meros procesos «viscerales», sino que tienen componentes cognitivos y han evolucionado por sus componentes cognitivos. Una teoría de la racionalidad que promueva su autosuficiencia respecto a la vida sentimental (emocional) ha de sospecharse como autosocavante, entendiéndose que este adjetivo implica que «*en ocasiones es más racional no ser racional que serlo*. Una teoría de la racionalidad que permita estas consecuencias debe ser revisada sin dilación» (Broncano, 2001, 47). Más aún, en los últimos treinta años el pensamiento filosófico ha visto con reticencias el papel de las emociones y sentimientos en la acción moral, influenciada por el modelo davidsoniano en la explicación de la acción intencional. Según este modelo una acción es intencional bajo una determinada descripción, sólo si así descrita, posee una explicación verdadera en términos de *razones*. Los factores emocionales son, así, descartados en este modelo. Estos son asimilados a deseos y creencias.

«Sin embargo, estas concepciones que reducen las emociones a actitudes intencionales, dejan fuera de consideración aspectos que, aparentemente, son esenciales a aquéllas, en particular su fenomenología, su carácter de experiencias. No en vano las emociones son también denominadas “sentimientos”, un término que destaca claramente su carácter de experiencias, de estados que son “sentidos” por un sujeto» (Moya, 2001, 23).

Si la acción moral no se explica adecuadamente sin los sentimientos, la edu-

cación moral que prescindiera de ellos y busque «en otro lugar» fundamentaciones racionales o condiciones de validez de los acuerdos para la argumentación ética, como la ética discursiva, se expone a dejar al margen situaciones del hombre de hoy que reclaman actuaciones urgentes, cuya demora podrían aumentar aún más el sufrimiento de muchos inocentes, y, entonces, ya no sólo no sería posible educar, sino que no sería posible hablar a casi nadie.

Pero, ¿qué son los sentimientos? «Emoción», «pasión», «afecto» y «sentimiento» son términos que suelen utilizarse indistintamente, aunque tengan matices diversos: «A veces se llaman «sentimientos» a todas las emociones en conjunto, o al origen de todas las emociones... A veces se llaman «sentimientos» a todas las afectaciones y efectos del sentir en general. Pero entonces pueden llamarse también «pasiones» (Ferrater Mora, 1969, 649). Evans (2002) habla indistintamente de emociones y sentimientos, aquí también. El autor describe las emociones básicas como respuestas reflejas, automáticas sobre las cuales ejercemos poco control consciente, como la repugnancia y el miedo; están grabadas en nuestros circuitos nerviosos mediante nuestros genes y no a través de la cultura; forman parte del diseño mental básico que todos compartimos. Otras emociones, sin embargo, sí tendrían un componente cultural o estarían mediatizadas por la cultura. Así el sentimiento de solidaridad compasiva, de respeto a la naturaleza, de protección a los mayores y débiles, etc. se desarrollan si encuentran un clima emocional apropiado, y evolucionan según las característi-

cas de cada cultura, como ponen de manifiesto las diversas investigaciones antropológicas. «Las emociones básicas, en cambio, no están modeladas para satisfacer las exigencias particulares de una determinada cultura, sino diseñadas para ayudarnos a hacer frente a los desafíos fundamentales encarados por doquier por los humanos» (Evans, 2002, 34). Castilla del Pino (2000, 346) define los sentimientos con estas palabras: «Estado del sujeto caracterizado por la impresión afectiva que le causa determinada persona, animal, cosa, recuerdo o situación en general». El sentimiento básicamente es una *afección*; es sentirse *afectado* por algo que nos saca de nuestra indiferencia, de nuestra pasividad para sentir alegría o tristeza, compasión, cólera o indignación, solidaridad o venganza, odio o amor. En este sentido de «afección» entiende Spinoza (1982, 161) los sentimientos en su obra *Ética*: «Entiendo por Afecciones las afecciones del Cuerpo por medio de las cuales se aumenta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho Cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones. Cuando podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entiendo por Afección una acción; en los demás casos, una pasión».

En las páginas siguientes se exponen los argumentos que avalan el papel que juegan los sentimientos en la conducta moral, si es que desempeñan alguno. Dilucidar esta cuestión es de suma importancia tanto en la investigación como en la práctica educativa. Ubicarse en un paradigma presupone una concepción determinada del hombre y un tipo también determinado de educación: para qué hom-

bre y para qué sociedad educamos. Y sólo desde aquí se hace «entendible» la labor del investigador y del educador, si es verdad que nunca se educa «en tierra de nadie». No es objeto de este trabajo estudiar la naturaleza de los sentimientos, pasiones o emociones, como indistintamente son denominados, aunque pueda considerarse como «una de las tareas más provechosas en las que uno pueda ocupar el tiempo» (Valdecantos, 2001, 63). Sólo pretendo exponer, en el espacio limitado de un artículo, el papel que juegan los sentimientos en la conducta moral en algunos de los autores más representativos del pensamiento moral en los últimos cincuenta años: Horkheimer, Adorno y Levinas. Sentimientos que, en estos representantes de la Escuela de Frankfurt y en Levinas, se plasman en la compasión, en la indignación y en el anhelo de justicia. Buscar otros sentimientos en los autores testigos y supervivientes del Holocausto, como fundamento y contenido de la moral, estimo que es un propósito fuera de lugar. Me atengo a exponer el pensamiento de estos autores sobre la moral, por lo que no adopto frente a ellos una posición crítica. Tampoco abordo en este estudio las inevitables implicaciones de este enfoque en la educación moral (aspecto que reservo para un artículo posterior), a sabiendas de que «cualquier discurso pedagógico es deudor de una antropología y de una ética, está situado y responde a un contexto, es alimentado por las experiencias a la luz de una tradición» (Ortega, 2004, 6).

1. Los sentimientos en la moral material de Horkheimer, Adorno y Levinas

¿La acción moral procede de la sola razón, o del solo sentimiento? ¿O, por el contrario, del sentimiento y la razón? Para los teóricos de la ética kantiana es un despropósito, cuando no una abierta provocación, hablar de «sentimientos y moral». La norma que debe orientar la conducta moral de un sujeto no puede estar al albur de los sentimientos de los individuos que, al ser singulares y concretos, necesariamente son contingentes y particulares y por ello mismo no pueden convertirse en una máxima universal. Para otros, sin embargo, no es posible un discurso sobre ética sin el componente de los sentimientos morales: estos constituyen la parte esencial de la filosofía moral o equivalen a la totalidad de la disciplina (Valdecantos, 2001). Es difícil admitir que una idea *abstracta* y universal como es la máxima moral kantiana sea suficiente para «mover» al sujeto a un comportamiento moral.

En el actual debate sobre los fundamentos y las motivaciones de la acción moral parece haberse superado viejos prejuicios sobre la improcedencia de incluir los sentimientos en el discurso moral. Se vuelve a leer a Hume (1977) para rescatar la idea de la incapacidad de la razón para inducir una acción moral. Sin los sentimientos de benevolencia y simpatía, con los que la naturaleza ha dotado a toda la especie humana, las ideas morales no pueden influir en el comportamiento. En su obra *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Kant

(1973) parece aproximarse a la posición de Hume. El sentimiento de la belleza y de la dignidad humana están en la base de la conducta moral. Es la belleza de la «naturaleza humana», el sentimiento de que es digna de respeto el principio universal de la moralidad, el que mueve al ser humano a comportarse moralmente. Pero este sentimiento no va dirigido hacia una persona singular, concreta, (al hombre y mujer de aquí y ahora), sino a la «dignidad de la humanidad» que trasciende todas las culturas, todas las diferencias y todas las singularidades. Kant no evoca la dignidad del hombre o la dignidad humana representada en la persona concreta, sino la dignidad de la humanidad, de la especie humana. No considera al hombre concreto, sino a la especie capaz de progresar hacia un futuro mejor. En Kant no hay posibilidad alguna de «cohabitación» entre sentimientos y razones, entre moral y emociones, tesis suficientemente expuesta en *Crítica de la razón práctica* y en *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

Antes nos hemos preguntado si el comportamiento moral tiene su origen en los principios o máximas de un sujeto, independientemente de su encuentro con el sujeto concreto, aquí y ahora; o por el contrario, es provocado precisamente por ese encuentro, independientemente de los principios o máximas del sujeto. De las aportaciones de Horkheimer, Adorno y Levinas se desprende que la moral es concebida desde presupuestos alejados de la ética formal kantiana. Estos autores propugnan una moral material, no formal,

que tenga como contenido las experiencias reales de la vida de los seres humanos en las circunstancias concretas en las que les ha tocado vivir. Circunstancias que, para estos autores, están inexorablemente vinculadas a la experiencia límite del Holocausto. En este contexto, para estos autores, la moral es: 1) resistencia al mal ; 2) el impulso moral surge de la experiencia de sufrimiento de las víctimas, del encuentro con el otro; 3) el impulso moral se traduce en compasión y compromiso político para la transformación de las estructuras sociales injustas; 4) la moral es memoria.

1.1. *La moral es resistencia al mal*

«No cabe la vida justa en la vida falsa». Con estas palabras denuncia Adorno (2004, 44) la hipocresía de una sociedad burguesa que pretende alcanzar un nivel de vida humana, moralmente digna, en complicidad con estructuras de dominación y sometimiento que ahogan la libertad y la posibilidad misma de vivir en justicia. La condición de posibilidad de la ética y de la vida moral está vinculada a la crítica al mundo administrado, a la contradicción existente entre principios o máximas morales y vejación y explotación de seres humanos. Crítica que pone en primer plano la interpretación «individualista» de la conducta moral para situarla dentro de una totalidad social e histórica. Interpretación que no pretende fundamentar ninguna moral, «sino más bien sacar a la luz su compleja significación tanto en relación con los intereses y deseos individuales, como respecto a las exigencias sociales objetivas» (Zamora, 2004, 258).

El concepto de moral en Horkheimer y Adorno no es separable de la situación histórica que les tocó vivir. La obra filosófica de estos autores refleja la experiencia de desgarramiento que supuso el holocausto judío y la profunda decepción en el proyecto ilustrado al que acusan de haber contribuido a una dialéctica de progreso y barbarie, de haber hecho posible la experiencia del Mal Absoluto. La experiencia de que uno se ha salvado mientras otros han perecido, y se ha salvado por pura casualidad, hace brotar en el sujeto el sentimiento de un privilegio, de ser segregado de otros, a la vez que la amarga experiencia de no tener personas a quienes agradecer el poder seguir viviendo (Levi, 1989; Steinberg, 2004). La pregunta: ¿por qué uno vive y otros no? es simplemente insoportable. «A los hombres no les queda bajo el hechizo otra alternativa que la ataraxia impuesta, es decir, el esteticismo por debilidad, o la animalidad de lo absorbido. En todo caso, la falsa vida... La culpa de vivir se ha llegado a hacer irreconciliable con la vida; es un mero hecho el que los seres vivos se quiten ya mutuamente el aliento» (Adorno, 1975, 364). Ante las víctimas, los que quedan no pueden legitimar su salvación personal amparándose en un sentido de la realidad o de la historia. Los discursos contruidos sobre afirmaciones no pueden sostener «lo que es» para protegerlo del absurdo, porque el «no debe ser» interrumpe cualquier intento de decir «lo que es». El horror experimentado al conocer lo que «no debía ser» desautoriza el discurso sobre el sentido. Si nos es posible reflexionar sobre el presente, sólo lo es desde la negación (Tafalla, 2003b).

La resistencia a lo que «no debe ser» no es sólo al sufrimiento histórico de las víctimas, sino a toda forma de dominación y sometimiento, a la tentación de lo absoluto, a una forma de pensar que lo reduce todo a la identidad, a la inmanencia, a uno mismo, destruyendo con ello el sentido de la diferencia, de lo otro. Resistencia «frente al falso absoluto y el principio del ciego dominio». Resistencia frente a una sociedad ilustrada que ha olvidado el compromiso de emancipación del hombre y ha hecho de la Ilustración un sistema totalitario como ningún otro sistema (Horkheimer y Adorno, 1994).

«Se necesita, escribe Adorno (1976, 155), un enorme empeño y una increíble fuerza de resistencia para enfrentarse con esto, y sobre todo no alardear por otra parte del valor absoluto del propio yo y de la propia posición, puesto que los impulsos que están sublimados en lo espiritual... están determinados hasta tal punto por lo que Freud ha llamado narcisismo... que la tentación de colocarse uno mismo en la verdad y a los otros en el error es casi prohibitiva para el pensamiento».

Dialéctica negativa es una crítica del conocimiento que ya no persigue la verdad, sino el interés; que no le preocupa descubrir la diferencia y la pluralidad del mundo real, sino tan sólo que el mundo se pliegue ante el despliegue de la razón siempre idéntica a sí misma, ese conocimiento que acaba olvidándose de conocer el mundo para tenerlo bajo control, para disponer de él completamente ordenado en sus categorías. Así es como el pensa-

miento se ha hecho totalitario (Tafalla, 2003a). Es una crítica de la trascendencia o inmersión en la reflexión, «como si retirarse del mundo fuera sin más lo mismo que la conciencia de su fondo» (Adorno, 1975, 25) y del discurso moral idealista que, más que ofrecer una base a una sociedad justa, es, por el contrario, su producto y cumple una función legitimadora de la misma.

«Si el poder de lo constituido levanta las fachadas contra las que rebota la conciencia, ésta tiene que intentar atravesarlas. Es lo único capaz de arrebatar a la ideología el postulado de su profundidad. La componente especulativa sobrevive en esa resistencia: lo que no se deja dictar leyes por su situación actual, lo consigne trascender en el contacto más íntimo con los objetos y en el rechazo de la trascendencia sacrosanta. La libertad de pensamiento es el lugar en que éste supera aquello a que a la vez se vincula y ofrece resistencia» (Adorno, 1975, 26).

Desvelar el mal histórico, sacar a la luz los mecanismos de dominación sobre los más débiles es una función inherente a la moral, es su razón de ser; resistir la propaganda de ocultación que impide el conocimiento de los sufrimientos que provoca es una tarea inaplazable; y desenmascarar que «del evangelio de la alegría de vivir a la instalación de mataderos humanos hay un camino recto, aunque estén éstos, como en Polonia, tan apartados, que cada ciudadano del país puede convencernos de no oír los gritos de dolor» (Adorno, 2004, 68).

Pero Horkheimer y Adorno no hacen sólo una crítica al sistema que ha hecho posible vivir en la falsedad. Se rebelan contra los ultrajes perpetrados a los hombres y mujeres de su tiempo, contra la inhumanidad existente. Esa resistencia no es frente a un mal invisible, sino contra la deportación y el crimen, el aniquilamiento organizado de los seres humanos. Es esta experiencia histórica del sufrimiento de seres humanos la que constituye, al margen de otra fundamentación trascendente, un mandato de resistir al mal: «Que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante, que la injusticia no tenga la última palabra» (Horkheimer, 2000, 194). No es posible derivar una moral desde el bien ideal, colgarla en el cielo de lo universal y esperar del individuo que camine mirando hacia arriba. La experiencia del mal exige a la moral descender al individuo concreto, pensarla desde sus experiencias cotidianas o excepcionales, desde su dolor (Tafalla, 2003b).

Toda la obra de Horkheimer y Adorno no se entendería si se pierde de vista el «hilo rojo» que la atraviesa: la crítica a la dominación que directa y totalmente se ejerce sobre los individuos atomizados y la impaciencia por poner fin a la desesperación y sufrimientos de las víctimas. En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer (2002) sitúa en la crisis de la razón una clara amenaza al pensamiento que resiste a la injusticia. El proceso de *subjetivación* de la razón está conduciendo a una progresiva *formalización* de la misma que la vacía de contenido, la *desustancializa* y la reduce a mera razón de los medios, a *instrumento* al ser-

vicio de la lógica del dominio y la autoconservación. Este proceso, sostiene Horkheimer, ha traído como consecuencia: a) el relativismo y la pragmatización del pensamiento que lleva a la identificación del concepto o la teoría con un esquema o plan de acción, «de tal modo que la verdad no es otra cosa que el éxito de la idea»; b) la instrumentalización del lenguaje por la que las ideas son consideradas como máquinas en el gigantesco aparato productivo de la sociedad de consumo, reducidas a la condición de un instrumento más entre otros; c) el vaciamiento de los ideales de la Modernidad y el debilitamiento de la esfera política y su instrumentalización en función de los intereses de las elites del poder: «Cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descaradas» (Idem, 61). La consecuencia de este gigantesco proceso de *cosificación* es la abdicación de la razón ante la realidad existente, una nueva sumisión de la razón ante el mito y los ídolos: «Nada, ni siquiera el bienestar material, que según parece ha ocupado el lugar de la salvación del alma como objetivo supremo del ser humano, es valioso en sí mismo y por sí mismo, ningún objetivo es, en cuanto tal, mejor que otro» (Idem, 74-75).

Para Horkheimer y Adorno (1994), el progresivo proceso de dominio del hombre sobre la naturaleza ha acabado por ahogar la esperanza de su emancipación. Si el objetivo del proceso de racionalización en la Modernidad era la autoconservación del individuo, la lógica del dominio a lo que realmente ha lleva-

do ha sido a la imposición del sistema, como lo prueba la historia ininterrumpida de sufrimiento, de sacrificio de sus excluidos. «Se inculca al individuo, desde sus primeros pasos, la idea de que sólo existe un camino para saber manejárselas en este mundo, el de abandonar la esperanza de una máxima autorrealización» (Horkheimer, 2002, 153). Adaptación, sumisión, mimetismo serán las condiciones básicas para la supervivencia del individuo.

«En la medida en que es el eco de su entorno y lo repite e imita, en la medida en que se adapta a todos los grupos poderosos a los que en definitiva pertenece, en la medida en que se transforma de ser humano en miembro de organizaciones, en la medida en que sacrifica sus posibilidades en aras de la disposición a complacer a tales organizaciones y a conquistar influencia en ellas, consigue sobrevivir» (Horkheimer, 2002, 153).

No es la negación del individuo lo que Horkheimer defiende o su absorción en una conciencia colectiva, sino la necesidad de un sujeto capaz de *resistir* a la injusticia y a la dominación, que haga suya la causa histórica de los otros desde la solidaridad. «Hay todavía algunas fuerzas de resistencia en el hombre» (Idem, 152). Pero esta posibilidad de emancipación que rompe la lógica del dominio sólo puede venir si se gana la intersubjetividad y se establece un nuevo concepto de sujeto-individuo desde la lógica de la debilidad, desde el derecho de los excluidos. Estos son «los verdaderos individuos

de nuestro tiempo... que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión, no las hinchadas personalidades de la cultura de masas, los dignatarios convencionales» (Idem, 168). Intersubjetividad que nada tiene que ver con la conciencia en el paradigma de la teoría comunicativa, pues el sentimiento moral, en Horkheimer, «abre la razón no a una intersubjetividad formal, simétrica, sino a la intersubjetividad *herida*, no realizada, *pendiente*» (Sánchez, 2001, 243).

También en la obra de Levinas el impulso moral brota de la experiencia del sufrimiento del otro, en el «huérfano y la viuda». El otro, desposeído y vulnerable, se nos *impone* por la inmediatez de su sufrimiento, en la desnudez de su rostro que nos dice: *No matarás*. Es el no poder soportar el sufrimiento de otro y el reconocimiento de su dignidad, de su primacía sobre el Yo lo que le hace salir de su Mismidad para hacerse responsable de él. Pero el otro que nos habla tiene una historia: la experiencia de que la relación originaria del hombre con el hombre es una experiencia cainita. «Por eso, la primera palabra del rostro es de resistencia ante la querencia cainita del hombre: no reducirás mi identidad diferente a tu mismidad, no alimentarás tu voraz conciencia con mi desvalida desnudez, no me convertirás en objeto de tu conocimiento» (Mate, 1997, 272).

La presencia del rostro significa una orden irrecusable, un mandato que me prohíbe hacer oídos sordos a su llamada, ni olvidarle. El rostro me interpela, me

cuestiona y me acusa. Me hace responsable de su miseria. Pero la supremacía ética del rostro no obedece a una superioridad en términos de poder; representa, por el contrario, la autoridad del desvalimiento y la impotencia que en la imagen del huérfano y la viuda encuentra su expresión más acabada. «La relación con el rostro es una relación con lo absolutamente débil, lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y, en consecuencia, con quien está sólo y puede sufrir ese supremo abandono que es la muerte» (Levinas, 1993b, 130).

1.2. *El impulso moral surge de la experiencia del sufrimiento de las víctimas, del encuentro con el otro*

La rebelión contra el mal y el deseo de felicidad no nacen del impulso del conocimiento del bien y del mal. No son los principios y máximas morales los que nos empujan a una conducta moral. Más bien es la aspiración a que la *experiencia* del dolor y de la miseria sufrida por la inmensa mayoría de los hombres, a que la injusticia instalada en los individuos y en las instituciones no tenga la última palabra. Es esta experiencia histórica, y no el cocimiento del bien o ideal de una humanidad feliz, la que nos mueve o impulsa a una vida moral, es decir, *responsable*. «La vida de la mayoría de los hombres, escribe Horkheimer (1999, 64), es tan mísera, las privaciones y humillaciones son tan numerosas que los esfuerzos y éxitos se encuentran, en la mayoría de los casos, en una tan crasa desproporción que es comprensible la esperanza de que este orden terreno no sea el único

verdadero». Ni el conocimiento del bien, ni la «buena voluntad» nos impulsan a una conducta moral, sino la *experiencia del mal*, del sufrimiento del otro; el rostro y la vulnerabilidad del «huérfano y de la viuda» que demandan una respuesta «moral», es decir, *responsable*. La moral en Horkheimer y Adorno no deriva de la razón, como en la moral kantiana. No es un hecho de la razón pura que se impone como un imperativo categórico, absoluto. Por el contrario, el impulso moral brota de la experiencia de sufrimiento de los seres humanos excluidos del derecho a la felicidad, del sentimiento de solidaridad con los seres humillados. La moral hunde sus raíces en el mismo suelo, en la misma historia de sufrimiento de la que brotaron los anhelos de felicidad, la exigencia de justicia plena, consumada, en «el anhelo de que todo el horror que sucede en este mundo, el destino inmerecido y terrible de muchos hombres no sea algo definitivo» (Horkheimer, 2000, 210), «el anhelo de que no quede todo en la injusticia que atraviesa este mundo, que la injusticia no tenga la última palabra» (Idem, 194). La aspiración a la felicidad no es objeto de revelación, ni procede de una razón autónoma abstracta, sino de las condiciones de miseria existentes «cuyas consecuencias transcurren exclusivamente dentro del mundo espacio-temporal» (Horkheimer, 1999, 132). Pero no es un anhelo que busca el «consuelo» como huida o escape de la miseria. La moral *material*, frente a la moral formal, no ofrece consuelo alguno. «No garantiza al que actúa políticamente ni tan siquiera el consuelo de que alcanzará necesariamente su objetivo; no es ninguna metafísica de la historia, sino la

imagen cambiante del mundo, tal como se desarrolla en relación con sus esfuerzos prácticos para su mejoramiento» (Idem, 152). Se trata de dar respuesta a la esperanza de los otros, de los excluidos de la felicidad en las condiciones históricas presentes. Se resiste a la tentación idealista de pensar la felicidad, la razón y la moral por encima o al margen de la historia del sufrimiento, de la esperanza malograda de las víctimas. No es cuestión de resignación o consuelo, sino de justicia y solidaridad. La moral *material* de Horkheimer «desenmascara la moral kantiana y su núcleo, el imperativo categórico, como «expresión perfecta, fiel reflejo de su tiempo», es decir, como *ideología* de la moderna sociedad y economía burguesa, en la medida en que ignora o no toma conciencia de su enraizamiento material y por eso encubre y legitima la escisión real entre individuo y sociedad, entre intereses individuales y bien común, entre felicidad y deber, escisión en la que consiste su «irracionalidad» y que origina «el sufrimiento de la mayoría de los hombres» (Sánchez, 2001, 225).

Adorno (1975, 282-283) denuncia todo intento de racionalizar el dolor y el sufrimiento para reducirlo a frases como: «No torturarás, no montarás campos de concentración, a pesar de que todo eso siga ocurriendo en África y en Asia bajo el silencio de la humanidad civilizadora, siempre inhumana contra los que desvergonzadamente estigmatiza como incivilizados». La racionalización del sufrimiento «negaría el impulso, la desnuda angustia física y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturables...

que es inmanente a la conducta moral» (Idem, 283). La angustia por el sufrimiento ajeno es el desencadenante de la praxis moral, no la razón autolegisladora. Y la respuesta moral ante la miseria ajena no admite demora ni fundamentación, sino poner fin a una situación de injusticia: «No sólo es importante cómo los hombres hacen algo, sino qué es lo que hacen: precisamente, cuando todo está en juego, se trata no tanto de los motivos de aquellos que se esfuerzan por el fin como de que logren alcanzarlo» (Horkheimer, 1999, 117 y 136). La superación práctica del sufrimiento no tolera ningún aplazamiento, ni perderse en disquisiciones sobre el «conocimiento» del bien. Este ya lo conocemos a través del conocimiento empírico del mal. Es la necesidad evidente de la eliminación del sufrimiento la que justifica toda moral; que se ponga fin a «lo que no debe ser». Sólo esta necesidad es la que confiere fuerza al imperativo moral.

¿Qué hay en la base del sentimiento moral en Horkheimer? ¿Es una pura reacción emotiva carente de razón? Por supuesto, no se trata de una reacción emotiva ciega a la razón. No hay una reducción de la moral a un puro sentimiento individual desprovisto de racionalidad. En el origen de esta moral no está la razón, como la entiende la moral idealista, sino el sentimiento, el «pathos», el anhelo de justicia que ponga fin al sufrimiento de los excluidos de la felicidad a la que tienen derecho; está la urgencia de solidaridad con los miserables. En esta moral no es la razón la que nos inclina a obrar según el deber, pero tampoco es un

sentimiento irracional. Es una *afección* en la conciencia por el *reconocimiento* de los otros en sus circunstancias concretas. No hay, por tanto, una exigencia absoluta que descienda de lo alto o se imponga desde la conciencia. «Hay una “evidencia” que se impone al sentimiento moral también como un “hecho”, pero esta vez no como un hecho de la razón, que no se da, sino como un “hecho natural”: la aspiración de los seres vivientes a la *felicidad*» (Sánchez, 2001, 228), al reconocimiento de su dignidad inviolable. Hay un sentimiento «cargado de razón» que, intentar justificarlo con argumentos desde la moral idealista, constituiría un sarcasmo, una burla para todos aquellos a quienes se les ha negado la dignidad. «La moralidad es, ni puede ni necesita dar razones ni tampoco debe probar sus derechos. La pregunta «¿por qué debería ser moral?» es el fin no el principio de la moralidad» (Bauman y Kester, 2002, 80). Por ello, no es el sentimiento moral, sino más bien la realidad inmoral, la desigualdad social dominante, la que necesita una fundamentación racional (Horkheimer, 1999). La moral material de Horkheimer no critica la presencia de la razón en la moral, sino la pretensión, el mito *racionalista* de identificar *razón y moral*, los intentos de mistificación del impulso moral, de transfigurarlos mediante su fundamentación *racional* en cuanto encubren su raíz en la historia de sufrimiento de los hombres e impiden que se manifieste como lo que es: el impulso de rebelión contra la injusticia y de compasión con las víctimas, «legitimando» de este modo la irracionalidad existente (Sánchez, 2001).

La moral material de Horkheimer y Adorno no se queda circunscrita al sentimiento ante el dolor de las víctimas concretas. Se encuentra inserta y forma parte de un universo de significaciones socialmente construido que trasciende el ámbito de lo privado. El dolor que se manifiesta en la experiencia de *los otros* está producido por una estructura injusta que lo hace posible. «El sufrimiento, en última instancia somático, sólo puede ser algo más que un puro hecho bruto, si es calificado moralmente como negatividad, es decir si el espíritu viene en su ayuda» (Zamora, 2004, 266). El componente somático del sufrimiento, indispensable para el impulso moral, no puede convertirse sin más en el garante de la moral. Esta no es una simple respuesta conductista del organismo frente al dolor ajeno, aunque «tampoco existiría si no se hiciese cargo de las señales que proceden del sustrato somático, y que en la experiencia individual del dolor manifiestan una dimensión supraindividual que apunta a una validez universal sólo reconocible por una razón que no se impermeabiliza ante ellas» (Idem, 267). En la ética material no hay una supresión de la mediación de la razón sin la cual el impulso somático permanecería mudo y reducido a pura facticidad sin capacidad crítica. La moral no se funda sólo en la razón, ni tampoco en la indignación que nos produce el sufrimiento de los inocentes, «en todo caso, en una dialéctica entre ambos que no suprima la tensión, que no siente un primer principio ni anticipe una reconciliación a expensas de uno de los polos» (Idem, 268). La moral hay que construirla partiendo de experiencias concretas, avanzando por negación a partir

de cada vivencia del mal y del dolor. Sólo el aprendizaje y la negación nos permiten esbozar una moral. Más aún, podríamos afirmar que sólo con la acumulación de experiencias puede la moral ir adquiriendo progresivamente un carácter universal que no lo será nunca de manera definitiva. La moral es una historia que comienza con la experiencia y continúa con la experiencia. El mejor de los ejemplos es el desarrollo de los derechos humanos que no es sino un proceso que avanza negando formas de injusticia. La moral es una narración de la historia de los seres humanos (Chalier, 2002).

También Levinas se aparta del idealismo kantiano en la explicación de la conducta moral. El impulso moral en Levinas (1993a, 147) se entiende como una exigencia de responder. «El otro se me impone sin que yo pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía». La moral en Levinas es *responsabilidad*, hacerse cargo del otro, sin preguntar de dónde viene. La presencia del rostro, en su vulnerabilidad, me hace rehén suyo sin posibilidad de acudir a «argumentos» para justificar una respuesta moral. «El rostro se me impone sin que yo pueda permanecer haciendo oídos sordos a su llamada, ni olvidarle; quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria» (Levinas, 1993b, 46). El imperativo de «responder» no va ligado a la reciprocidad o reconocimiento en el otro de la «ayuda prestada». El otro lo reclama, y cueste lo que cueste, no puede pasar indiferente delante de él. «El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo de menos es que sea aceptada o rechazada, que se

sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro... yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto *suyo*» (Levinas, 1991, 91-92). Más aún, Levinas entiende que el sujeto moral se encuentra ante el otro como «habitado desde siempre por la alteridad», como consagrado y expuesto a ella, sin que él haya podido escogerla voluntariamente. Este hallarse el sujeto moral con la tarea asignada de responder del otro, sin que ello sea la consecuencia de una decisión libremente tomada, lo sitúa en el más completo «abandono de sí» para estar en las «manos del otro», en una pasividad radical (Levinas, 1993a). En él, la obligación moral de actuar no proviene de uno mismo, en un ejercicio de autonomía, sino de que sea despertada en uno por el otro que resulta inevitable.

La moral en Levinas es «anárquica», no establece principio alguno universal e incondicionado que guíe el comportamiento humano (moral) ante el otro; no aborda la conducta moral con la idea previa de la dignidad de la naturaleza humana, sino con un *ahogo del espíritu* que deja en suspenso el conocimiento o saber moral. Es el encuentro con la singularidad del otro, la significación del rostro del «huérfano y de la viuda» lo que obliga a responder anárquicamente, sin referencia primera a la idea de naturaleza o de especie humana. No empieza la moral por poner en práctica principios morales, sino en dejarse atrapar por el otro, en obedecer a un mandato: la obligación de *responder, de hacerse cargo del otro*, sin condición ni principio.

«Alimentar a los hambrientos, esconder a los perseguidos y hallar recursos para salvarlos, escribe Chaliel (2002, 27), no constituye el término de una reflexión llevada a cabo con total independencia de espíritu, aun cuando hubiera sido orientada por el hermoso principio de la dignidad de la naturaleza humana. La tremenda prontitud de los gestos que hay que hacer no da ni el tiempo de examinar los pormenores de la situación, ni el de sopesar las consecuencias que le acarrearán a uno mismo».

Frente al otro sólo cabe (moralmente) el reconocimiento, la obediencia. El otro se me «impone» sin que nadie me pueda librar de él. «La desnudez del rostro es privación y en este sentido súplica dirigida a mí directamente. Ahora bien, esta súplica es una exigencia» (Levinas, 1993a, 46). Y responder a esta súplica es la única posibilidad de constituirse en sujeto moral.

«Ser Yo (Moi) significa... no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación descansara sobre mis espaldas. Sin embargo, la responsabilidad que descarga al Yo de su imperialismo y de su egoísmo, aun cuando fuera egoísmo por salvarse, no le transforma en un momento del orden universal; confirma, más bien, la unicidad del Yo. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. Descubrir en el Yo (Moi) una orientación así, es identificar el Yo con la moralidad. El Yo ante el Otro (Autrui)

es infinitamente responsable» (Levinas, 1993a, 47).

Si la ética moderna construye la moral desde la irrenunciable autonomía del sujeto, Levinas ve en la heteronomía la única puerta de acceso al ámbito de la moral. Para él, la moral es *responsabilidad*, responder *del* otro.

«Levinas no aspira a «fundar» una ética, sino a pensar cómo la inquietud por la suerte del prójimo surge en el hombre, a menudo a pesar suyo, sin buena voluntad de su parte. Muy al contrario, dice, el sujeto forzado a despertarse a la preocupación ética preferiría casi siempre eludir las exigencias que la misma implica. Nadie se vuelve moral por buena voluntad ni por haber decidido universalizar las máximas de sus acciones, sino por *responder* a un mandamiento que emana del encuentro del rostro» (Chalier, 2002, 49).

Pero en Levinas el sentimiento moral (la sensibilidad) no es lo que mueve al sujeto a la acción moral, es más bien una condición «original». La condición de vulnerabilidad es anterior a cualquier sentimiento de amor u odio. Desde la sensibilidad, el sujeto es *para el otro*, afirma Levinas (1993a). De manera preoriginal el sujeto moral es llamado a responder del otro sin haberlo querido ni escogido. Y en esto las posiciones de Horkheimer y Adorno son muy distantes.

1.3. *El impulso moral se traduce en compasión y compromiso político para la transformación de las estructuras sociales injustas*

«En la sociedad burguesa la educación moral rígida estuvo más a menudo al servicio de la ley natural, que bajo el signo de la liberación de ella. No es la vara del sargento una expresión del sentimiento moral, sino el final de la *Novena Sinfonía*. Ese se pone en movimiento, hoy en día, de forma doble. Primero como compasión» (Horkheimer, 1999, 136). Afirmar que la moral es *compasiva*, en boca del coautor de *Dialéctica de la Ilustración*, produce perplejidad. Choca frontalmente con la idea matriz de dicha obra: la denuncia implacable de una Ilustración que ha renunciado a sus orígenes para convertirse en instrumento de dominación «sobre la naturaleza» y «sobre los hombres». Esta posición de Horkheimer es contradictoria con la expuesta en su obra *Materialismo y Moral*, y se explicaría «por una especial sensibilidad (en Horkheimer) para con el sufrimiento ajeno, para la desdicha de *los otros*, que se convertiría en un permanente móvil, en *impulso moral* de su pensamiento, e incluso en criterio de su sentido y verdad» (Sánchez, 2001, 224). Desde Spinoza y Nietzsche la compasión no ha gozado de estima en el discurso moral. Más bien ha sido vista como una ilusión romántica o como resignación ante la imposibilidad de la justicia; como un mecanismo para enmascarar la injusticia y favorecer su continuidad. Son Horkheimer y Adorno (1994, 148) quienes escriben en *Dialéctica de la Ilustración*:

«La compasión confirma la regla de la inhumanidad mediante la excepción que la pone por obra. Al confiar la superación de la injusticia al amor al prójimo en su contingencia, acepta como inmutable la ley de la alienación universal que quisiera mitigar. Es verdad que el compasivo representa, en cuanto individuo, la pretensión de lo universal, la pretensión de vivir, en contra de lo universal, naturaleza y sociedad, que niegan dicha pretensión. Pero la unidad con lo universal, como lo interior, que el individuo realiza, se revela falaz en la propia debilidad del individuo. No es la blandura, sino la limitación, lo que hace problemática la compasión: ésta es siempre insuficiente».

Para algunos, la compasión supone una separación inaceptable del principio moral respecto del social, que convierte a dicho principio en convicción privada. En tal separación se realiza una concesión y se pacta con una situación indigna para el ser humano (Zamora, 2004). Es cierto que la compasión se ha visto envuelta en consideraciones de tipo religioso y se ha traducido, no pocas veces, en obras de caridad y beneficencia, sin preguntarse o cuestionar las raíces del mal, del sufrimiento y miseria del otro. Para nosotros, en cambio, la compasión no supe a la justicia, es inseparable de ésta. «Es un encuentro con el hombre desposeído, con “toda” su realidad, a la vez que un compromiso político de ayuda y de liberación que lleva a trabajar por transformar las estructuras injustas que generan sufrimientos y situaciones de dependencia y marginación» (Ortega y Mínguez, 2001,

108). En la compasión, el compadecido no es el individuo abstracto, ideal y sin contexto. Es la persona concreta, herida y ultrajada, pero con exigencias de dignidad. El compadecido reclama una deuda «pendiente» y el que compadece no hace sino «dar lo debido». Es el «otro», alguien concreto, quien desde su alteridad reclama el reconocimiento de su dignidad ultrajada. Compadecer será entonces restablecer una relación moral, de *responsabilidad* entre ambos. La compasión (el compasivo) sufre con los otros porque no acepta como normal la situación de sufrimiento del otro, vive del anhelo de una situación social diferente donde no exista la injusticia y el dolor evitable y gratuito. En la compasión late siempre un sentido global de justicia (Mardones, 2005). También en Schopenhauer (1993), claro precedente de Horkheimer, la compasión tiene un carácter de justicia en tanto se opone represivamente al sufrimiento que se puede causar al otro. Más aún, impulsa a ayudar, a aliviar y suprimir su sufrimiento, hasta el punto de que esta participación gratuita y desinteresada en el sufrimiento del otro es la única fuente de moralidad de nuestras acciones, si es que tienen algún valor moral, «es decir, si han de estar depuradas de todos los motivos egoístas y si, justamente por ello, han de despertar en nosotros mismos aquella satisfacción interna a la que se llama conciencia moral buena, satisfecha y aprobatoria» (Schopenhauer, 1993, 252).

La moral en Horkheimer es constitutivamente *compasiva*. El sentimiento de compasión está no sólo en el origen de la moral como impulso, sino que la atra-

viesa de parte a parte. «Mientras que la moral, pues, tenga una razón de ser, habita en ella la compasión. Incluso puede sobrevivirla... (porque) en la naturaleza sigue imperando el sufrimiento y la muerte» (Horkheimer, 1999, 139). La compasión en la moral material de Horkheimer no es un simple «complemento» de la justicia para hacer ésta más «amable», ni un «añadido a la justicia como "cuidado"» del otro ofrecido a los sujetos vulnerados; la compasión no va más allá de la moralidad, tampoco es un concepto límite del discurso moral. Es, por el contrario, una dimensión esencial de la misma que hunde sus raíces en las condiciones históricas de los hombres y se hace cargo de las injusticias y el sufrimiento. Mientras la historia sea para gran parte de los hombres historia de sufrimiento y exclusión habrá lugar para la compasión. «La solidaridad de los hombres es una parte de la solidaridad de la vida sin más» (Horkheimer, 1999, 139).

La compasión es un sentimiento moral por el que nos reconocemos «deudores» de la situación del otro, de su sufrimiento. Sufrimiento no elegido, ni querido y tampoco inevitable. Pero este «otro» tiene un rostro, es alguien y su sufrimiento es también concreto, ligado a situaciones históricas que hacen imposible vivir en dignidad. En Levinas (1993b, 133), la moral encuentra en la «compasión» su momento más completo: «Para mí el sufrimiento de la compasión, el sufrir porque otro sufre, no es más que un momento de una relación mucho más compleja, y también más completa, de responsabilidad respecto del otro». La compasión supone una relación intersub-

jetiva, de reconocimiento del otro y de mi responsabilidad hacia él. Es, por tanto, una relación radical y originariamente *moral*. Ésta no va en una sola dirección, del yo al tú; tampoco se agota en la reciprocidad. La relación moral, en este caso, recorre el camino inverso, del otro hacia mí que me interpela y pregunta por la *deuda pendiente*; es la respuesta a la pregunta que nos lanza al rostro el sufrimiento del otro. «La reciprocidad, dice Levinas, es asunto *suyo*».

La moral es también *política*. «La otra forma en la que, hoy en día, la moral encuentra una expresión adecuada, es la política» (Horkheimer, 1999, 139). El sentimiento moral no queda reducido a una relación ideal y privada «yo-tú» en la que sólo intervienen individuos singulares, sacados de su contexto socio-histórico. «El sujeto moral, escribe Chalier (2002, 103), no puede responder únicamente del rostro singular cuya debilidad o extranjería le solicita, en este preciso momento, y abandonar a su suerte a los demás rostros, so pena de inmoralidad, so pena de confusión entre la debilidad y la tiranía». El sentimiento moral, en Horkheimer, está «cargado de razón», no es una reacción espontánea irreflexiva, está siempre mediado por la razón y brota cuando se atiende no sólo a la vulnerabilidad física del otro, sino, además, a su dignidad herida. El otro es digno de compasión por su dignidad atropellada o incumplida; es sujeto de compasión por ser alguien a quien no se reconoce como *sujeto* humano o moral. Es una compasión nacida del hecho de la injusticia y de la conciencia de tal injusticia, aspira al ensanchamiento o recuperación de la dignidad del otro,

y por ello es una compasión *para* la justicia, es una compasión *política*. La moral material es una moral de la *inmanencia* radical y, por ello, es una moral que se toma en serio el carácter definitivo de la inmanencia y rechaza cualquier intento idealista o teológico de «banalizarla». La moral, en Horkheimer, es una moral de la felicidad *pendiente*, «pues el *sentimiento moral* abre la razón no a una intersubjetividad formal, simétrica, sino a la intersubjetividad *herida*» (Sánchez, 2001, 243). Y por eso, a diferencia de la moral idealista y formal, es una moral *política*. No está desligada de los problemas que acucian a la humanidad, sino que brota de ellos y, por tanto, no está desligada de la realización de la moral, ni la cuestión de la justicia desligada del derecho a la felicidad. «Más bien se decide en ella la moral en la praxis que lleve a cumplimiento ese derecho, en los impulsos que apunten en esa dirección, no en la dirección de la lógica dominante, de la ley natural del egoísmo y del poder» (Sánchez, 2001, 231).

Levinas contempla la relación moral inevitablemente referida a un «tercero». Se ha criticado la ausencia de una preocupación social o componente político en la ética levinasiana. Y es cierto que en él se acentúa el carácter intersubjetivo de la moral. Para Levinas, la respuesta moral, *responsable* se produce en el «cara a cara», en la epifanía del rostro, en la vulnerabilidad del otro, singular y concreto, en la complicidad del «yo-tú». Pero también es verdad que el autor introduce a un «tercero» en la figura del «otro», abriéndose así a una dimensión social en la relación moral.

«El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al «yo-tú» suficiente y que se olvida del universo; se niega en su franqueza a la clandestinidad del amor en el que se pierde su franqueza y su sentido... El tercero me mira en los ojos del otro... La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad... El rostro, en su desnudez de rostro, me presenta la indigencia del pobre y del extranjero» (Levinas, 1987, 226).

El «tercero», ese siempre otro *prójimo* que no está ahí por casualidad, sino que está ya ahí inevitablemente. La ética es siempre vivida en plural: cualquier decisión relativa a este prójimo tiene repercusiones inevitables para el tercero. Es verdad que Levinas no usa los términos *extranjero*, *viuda* y *huérfano* en modo referencial o denotativo para decir algo sobre sus características socioculturales, ni tampoco pretende construir conocimiento sobre determinadas situaciones sociales que den lugar a una teoría crítica del orden social imperante. Nada más lejos de su pensamiento. Más bien utiliza tales términos como materia simbólica para significar la relación de alteridad en su desnudez, más allá de la identidad de sus términos (Bello, 1997). Tanto Levinas como Horkheimer se apartan del formalismo kantiano, y frente a la situación del «otro» dan la misma respuesta: la compasión como compromiso (hacerse cargo del otro). En Horkheimer, sin embargo, hay una evidente crítica negativa a la razón como dominio, como autoconservación o egoísmo; una denuncia que pretende desenmascarar la lógica que re-

duce la razón moral a razón instrumental y relega el sentimiento moral, el «pathos» y la compasión como un resto de la «mitología» (Horkheimer y Adorno, 1994).

1.4. *La moral es memoria*

«Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante» (Adorno, 1975, 365). Hasta ahora, el discurso moral ha estado centrado, preferentemente, en la cualidad moral del acto momentáneo, en la responsabilidad del yo frente a los demás que conviven con nosotros. La relación moral frente a las generaciones venideras y a las que nos han precedido ha encontrado escaso eco en nuestro discurso, si exceptuamos la obra de H. Jonas (1995). Frente a los ausentes, pasados o futuros, los lazos que nos vinculaban a ellos han sido muy tenués, o bien porque ya no están entre nosotros, o bien porque el futuro no nos pertenece, es propiedad de los que vengan después. Hoy, sin embargo, «se multiplican las señales que demandan una comprensión de la justicia que desborde los estrechos límites del tiempo y del espacio en la que permanecía encerrada desde sus inicios» (Mate, 2003, 105). La moral del contrato por el que se pactan intercambios de prestaciones, donde los individuos se respetan para ser respetados y se ayudan para ser ayudados coincide con los límites de una ética de la reciprocidad. «Pero la ética se extiende más allá de la reciprocidad para incluir a seres humanos con los que la reciprocidad es imposible. Con ellos no

nos vincula el diálogo, sino la memoria» (Tafalla, 2003b, 205). Para Horkheimer y Adorno la justicia en este mundo es una tarea siempre por hacer, incompleta; la moral es un anhelo de felicidad plena, teñido de dolor por la suerte de los excluidos presentes y la de aquellos que sucumbieron en el camino de una esperanza malograda. Por ello, la moral, en estos autores, no es nunca *afirmación*, sino crítica de lo dado. Cualquier futuro, cualquier esperanza de una sociedad justa, llega ya tarde porque la humanidad que emerja no podrá ayudar ya a aquellos que quedaron en el camino (Horkheimer, 1986). La construcción de la «nueva sociedad» no puede hacerse sin tener en cuenta las aportaciones de las generaciones anteriores, sin atender al pasado. Y éste está atravesado por los éxitos y fracasos, por la generosidad y el egoísmo, por la compasión y el olvido, por la justicia y la opresión. Esta herencia forma parte de lo que hoy somos como individuos y colectividad. Frente al pasado tenemos una «deuda pendiente» que es indispensable asumir.

La moral se opone a la *amnesia*. Olvidar «lo pasado» sería tanto como convertirnos en cómplices del mal. «Una cultura y una subjetividad totalmente *amnésica* es cómplice del horror. Después de la experiencia de Auschwitz no hay lugar para una *razón comunicativa* que no tenga presente de algún modo una *razón anamnética*» (Mélich, 2004, 43). La moral de la memoria pretende una justicia universal, para todos, como «reconocimiento del derecho de todos y cada uno de los hombres, también de los muertos y fracasados, a la recuperación de lo perdido»

(Mate, 2003, 113). No es posible entender el presente, situarse en él sin tener en cuenta el camino recorrido para llegar hasta aquí, sin la memoria de los acontecimientos pasados. Nuestra libertad es una laboriosa conquista de las generaciones que nos han precedido y está enraizada en su sufrimiento; y recordarlo, traerlo a nuestra *memoria* es cimentar nuestra propia libertad y la de quienes vengan detrás de nosotros. Responder a la pregunta ¿quién soy? es siempre relatar la historia de la vida de una comunidad y reconocerse en ella. «No hay verdadero presente sin *contemporaneidad* con el pasado o, lo que es lo mismo, el relato de mi identidad no puedo edificarlo sobre el vacío, sino sobre la memoria» (Mélích, 2004, 44).

Recordar, hacer *memoria* es dar vida a los que ya han muerto, hacerlos presentes en la continuación de aquello por lo que ellos vivieron «porque la diferencia entre la muerte y la nada es la memoria; nos salvamos cuando recordamos y cuando nos recuerdan» (Tafalla, 2003b, 150). La justicia, como memoria de los sufrimientos de todos los que nos han precedido, es el cimiento sólido para la justicia del futuro; que no se repitan los holocaustos, ni los éxodos y exterminios; que el sufrimiento y la vida de las víctimas que nos precedieron no haya sido en vano. El pasado no está concluido, la herencia recibida está incompleta, hay mucha tarea por hacer. Pero también hay muchas cuentas pendientes y heridas por cicatrizar. «En el presente, las víctimas del pasado siguen esperando justicia, y poner fin a esa espera es la responsabilidad del presente hacia la historia»

(Tafalla, 2003a. 241). La memoria que aquí se reivindica no hace de Auschwitz un hecho irreplicable; no lo contempla como un «absoluto» del Mal que nos impida ver otros horrores. El Auschwitz histórico, singular es también un *símbolo* del horror de los otros escenarios de explotación y de muerte vigentes en nuestro mundo (Mélích, 2004). Millones de personas viven todavía en condiciones que recuerdan mucho a los campos de concentración; otros tantos pierden su vida en campos de refugiados desplazados o huidos de la guerra; ingentes masas de seres humanos de los países pobres huyen de la miseria y de la muerte agolpándose a las puertas de los países ricos. Estos son otros tantos «Auschwitz» de nuestro tiempo. Sólo la *memoria* de todas las víctimas nos puede hacer recuperar la dignidad moral, hacerles justicia y construir el futuro.

Dirección del autor: Pedro Ortega Ruiz. Departamento de Teoría e Historia de la Educación. Facultad de Educación. Campus Universitario de Espinardo. Murcia, 30100. E-mail: portega@um.es

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 21.VI.2006

Bibliografía

- ADORNO, Th. W. (1975) *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus).
- ADORNO, Th. W. (1976) *Terminología filosófica, II* (Madrid, Taurus), trad. de R. Sánchez Ortiz de Urbina.
- ADORNO, Th. W. (2004) *Minima Moralia* (Madrid, Akal).
- BAUMAN, Z. y KESTER, K. (2002) *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones* (Barcelona, Paidós).
- BELLO, G. (1997) *La construcción ética del otro* (Oviedo, Nobel).
- BRONCANO, F. (2001) La educación sentimental. O de la difícil cohabitación de razones y emociones, *Isegoría*, 25, pp. 41-61.
- CASTILLA DEL PINO, C. (2000) *Teoría de los sentimientos* (Barcelona, Tusquets).
- CHALIER, C. (2002) *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas* (Madrid, Caparrós).
- EVANS, D. (2002) *Emoción. La ciencia del sentimiento* (Madrid, Taurus).
- FERRATER MORA, J. (1969) Sentimiento, en *Diccionario de Filosofía. Vol. II* (Buenos Aires, Ed. Sudamericana).
- HORKHEIMER, M. (1986) *Ocaso* (Barcelona, Anthropos).
- HORKHEIMER, M. (1999) *Materialismo, metafísica y moral* (Madrid, Tecnos).
- HORKHEIMER, M. (2000) *Anhelos de justicia* (Madrid, Trotta), ed. de J.J. Sánchez.
- HORKHEIMER, M. (2002) *Crítica de la razón instrumental* (Madrid, Trotta), trad. de J. Muñoz.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W. (1994) *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta), trad. de J. J. Sánchez.
- HUME, D. (1977) *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid, Editora Nacional), t. 2, ed. de F. Duque.
- JONAS, H. (1995) *El principio de responsabilidad* (Barcelona, Herder).
- KANT, E. (1973) *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (México, Porrúa), trad. de A. Sánchez Rivero.
- LEVI, P. (1989) *Los hundidos y los salvados* (Barcelona, Muchnik).
- LEVINAS, E. (1987) *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca, Sígueme).
- LEVINAS, E. (1991) *Ética e Infinito* (Madrid, Visor).
- LEVINAS, E. (1993a) *Humanismo del Otro Hombre* (Madrid, Caparrós), trad. de Graciano González-Amáiz.
- LEVINAS, E. (1993b) *Entre nosotros* (Valencia, Pre-textos).
- MARDONES, J. M.^a (2005) *Religión y democracia* (Texto inédito policopiado).
- MARÍAS, J. (1993) *La educación sentimental* (Madrid, Alianza), quinta reimpresión.
- MATE, R. (1997) *Memoria de Occidente* (Barcelona, Anthropos).
- MATE, R. (2003) En torno a una justicia anamnética, en J. M.^a MARDONES y R. MATE (eds.) *Ética ante las víctimas* (Barcelona, Anthropos), pp. 100-126.
- MÉLICH, J. C. (2004) *La lección de Auschwitz* (Barcelona, Herder).
- MOYA, C. (2001) Sentimientos y teoría de la acción, *Isegoría*, 25, pp.19-40.
- ORTEGA y GASSET, J. (1973) *Obras Completas. Vol. VI* (Madrid, Revista de Occidente).
- ORTEGA, P. (2004) La educación moral como pedagogía de la alteridad, *Revista Española de Pedagogía*, n.º 227, pp. 5-30.
- ORTEGA, P. y MÍNGUEZ, R. (2001) *La educación moral del ciudadano de hoy* (Barcelona, Paidós).
- ORTEGA, P. y MÍNGUEZ, R. (2005) La educación moral, ayer y hoy, en AA.VV. *Homenaje al Profesor Alfonso Capitán* (Murcia, Servicio de Publicaciones), pp. 379-405.
- SÁNCHEZ, J. J. (2001) Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer, *Isegoría*, 25, pp. 223-245.
- SCHOPENHAUER, A. (1993) *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Madrid, Siglo XXI). Traducción, introducción y notas de P. López de Santa María.
- SEOANE, J. (2004) *Del sentido moral a la moral sentimental* (Madrid, Siglo XXI).
- SPINOZA, B. (1982) *Ética*. Tercera parte: Del origen y de la naturaleza de las afecciones (Buenos Aires, Aguilar), Octava edición. Trad. de A. Rodríguez Bachiller.

- STEINBERG, P. (2004) *Crónicas del mundo oscuro* (Barcelona, Círculo de Lectores).
- TAFALLA, M. (2003a) *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria* (Barcelona, Herder).
- TAFALLA, M. (2003b) Recordar para no repetir: el nuevo imperativo categórico de Th. W. Adorno, en J. M.^a MARDONES y R. MATE (eds.) *Ética ante las víctimas*, (Barcelona, Anthropos), pp. 126-155.
- VALDECANTOS, A. (2001) Emociones responsables, *Isegoría*, 25, pp. 63-90.
- ZAMORA, J. A. (2004) *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie* (Madrid, Trotta).

Resumen:

Sentimientos y moral en Horkheimer, Adorno y Levinas

En este artículo se analiza el papel que ocupan los sentimientos en la moral de Horkheimer, Adorno y Levinas. Se exponen las distintas respuestas dadas a la pregunta de si la acción moral procede de la sola razón o del solo sentimiento. O, por el contrario, del sentimiento y de la razón. El presente trabajo ofrece un estudio de las posiciones de Horkheimer, Adorno y Levinas, alejadas del formalismo kantiano. La ética material de estos autores se resume en cuatro núcleos temáticos: 1) la moral es resistencia al mal; 2) el impulso moral surge de la experiencia de sufrimiento de las víctimas, del encuentro con el otro; 3) el impulso moral se traduce en compasión y compromiso político para la transformación de las estructuras sociales injustas; 4) la moral es memoria.

Descriptores: moral, sentimiento, razón, víctima, compasión, política, educación.

Summary:

Emotions and morality in Horkheimer, Adorno and Levinas

This article analyses the role of emotions in the moral of Horkheimer, Adorno and Levinas. Several different answers are given to the question of whether moral action comes solely from reason, from emotion only, or on the contrary, it comes from both emotion and reason. The present work shows a research on Horkheimer, Adorno and Levinas positions, these ones far away from the Kantian formalism. The materialistic ethic of those latter authors is summarized in four thematic core subjects: 1) Morality is resistance to the evil, 2) the moral impulse rises from experiencing victims' suffering, from encountering the other, 3) the moral impulse takes the form of compassion and political compromise to change unfair social structures, and 4) Morality is memory.

Key Words: Morality, emotion, reason, victim, compassion, policy, education

