

Civilización, violencia y razón anamnética en Th. W. Adorno

José Antonio Zamora Zaragoza*

Las sociedades modernas se ven a sí mismas como civilizadas, pacificadas y libres de violencia, al menos dentro de sus límites. El fundamento axiomático tanto de la corriente más exitosa de la teoría social —la teoría de la modernización— como de la imagen que las sociedades modernas tienen de sí mismas se basa en identificar la cesura entre premodernidad y modernidad con la desaparición de la violencia de los conflictos dentro de los límites de los Estados. La teoría del contrato social como supuesto origen del orden social moderno sugiere el establecimiento de un modo no violento de resolución de conflictos y de renuncia al ejercicio directo de la fuerza, solo admisible en la imposición del derecho legitimado por acuerdo y garantía de la libertad de todos.¹ Así pues, la renuncia al ejercicio de la violencia aparece como un rasgo esencial de las sociedades modernas, que supuestamente disponen de otros mecanismos para afrontar y resolver los conflictos. La violencia pasa a ser presentada como un fenómeno ajeno, de los otros, de los primitivos, o como uno a la vez extraordinario y particular: violencia juvenil, desórdenes callejeros, violencia en la escuela, violencia en la familia, violencia de los extranjeros, criminalidad organizada, drogas y violencia, violencia en los medios de comunicación, terrorismo, entre muchos otros.

Sin embargo, la reflexión sobre la Primera Guerra Mundial y la experiencia histórica del genocidio judío dieron origen a una forma de crítica del

* Instituto de Filosofía. Centro de Ciencias Humanas y Sociales. CSIC. Madrid.

¹ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, p. 231.

concepto optimista y progresista de civilización, que cuestiona radicalmente la dicotomía entre violencia y civilización moderna. A la luz de estos acontecimientos, su imbricación resulta innegable. La violencia deja de ser considerada como lo ajeno o lo esporádico y excepcional para convertirse en *lo propio*. Desde esta perspectiva crítica de la filosofía de la historia, la violencia es un componente inseparable del proceso histórico de la modernidad, de la civilización, de la cultura.

Th. W. Adorno ocupa un lugar prominente en esta corriente de crítica de la violencia. Lo interesante es que en él encontramos elementos dispersos de una teoría de la violencia civilizatoria multidimensional, donde confluyen la dimensión epistemológica, la sociológica, la ética, la histórica, la política, etc., permitiendo una profundización en el fenómeno de la violencia que muy pocos autores pueden ofrecer. Al mismo tiempo, su pensamiento ha buscado respuestas en una forma de relación no violenta consigo mismo, con los otros y con el mundo, en la que la memoria del sufrimiento pasado despliega todo su potencial transformador. Tampoco faltan en Adorno destellos de una utopía no realizada que pueden ser reunidos en una especie de contraimagen de la violencia.

1. Violencia y coacción social

“El sacrificio que exige la sociedad es tan universal, que de hecho sólo se manifiesta en la sociedad como un todo y no en el individuo”.² Adorno no albergaba ninguna duda respecto a que el punto de partida para desentrañar los fenómenos sociales tiene que ser la totalidad social antagonista. En este sentido, su teoría de la sociedad es una teoría *dialéctica*³ que denuncia como ideológica toda pretensión de tomar las formas culturales o los hechos sociales concretos como punto de partida absoluto y no como mediados por el proceso global de producción y reproducción de la vida social.⁴ Este punto de partida no solo

tiene que atender a la prioridad de las estructuras sociales sobre los individuos, sino también a la dinámica que en el caso de la sociedad capitalista impone el mantenimiento del proceso de revalorización del capital. Esto significa, en primer lugar, que la autoconservación de todos y cada uno de los individuos está mediada por el conjunto de la sociedad. Casi la totalidad de los individuos depende de la organización social que les precede y solo a través de la división del trabajo y de los mecanismos que regulan la producción y la distribución de bienes y servicios pueden garantizar su supervivencia. En segundo lugar, si atendemos a la dinámica que impone el proceso de revalorización del capital, lo que le confiere a la sociedad un carácter de totalidad (negativa) es que la organización social que a todos abarca y comprende está caracterizada por el antagonismo (dominación y desigualdad). La forma en que la sociedad está organizada, supuestamente orientada a garantizar la autoconservación de sus miembros, genera y reproduce relaciones de dominación de unos individuos sobre otros que no pueden ser atribuidas sin más a la necesaria división del trabajo y a su coordinación.

Esta dominación, a diferencia de las sociedades pre-capitalistas, en las que es ejercida de manera directa por unos grupos sociales sobre el resto de la población, en el capitalismo tiene lugar de manera mediada e indirecta a través de la abstracción del principio de intercambio y de la ley de reproducción ampliada del capital que reduce a los individuos a agentes y portadores del intercambio de mercancías e impone por esta vía la dominación del universal social sobre lo singular. La finalidad última de la organización social, es decir, garantizar que las necesidades de sus miembros encuentren satisfacción y quede eliminado el sufrimiento evitable,⁵ queda supeditada a la reproducción de unas relaciones de dominación inscritas en el principio de intercambio. La forma de organización social ya no es un medio para alcanzar la finalidad que proclama perseguir, sino que la propia autoconservación se convierte en un medio de la obtención de beneficios.⁶

² Th. W. Adorno, “Minima moralia” (cit. en el texto como MM), en: R. Tiedemann con la colaboración de G. Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz, *Gesammelte Schriften*, 20 tomos, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, t. 4, p. 66.

³ L. Meyer ha subrayado recientemente este carácter dialéctico de la teoría de la sociedad adorniana. Véase L. Meyer, *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld, transcript 2005.

⁴ Th. W. Adorno, “Einleitung zum ‘Positivismusstreit in der deutschen Soziologie’”, en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 8, p. 313ss.

⁵ Th. W. Adorno, “Negative Dialektik”, en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 6, p. 203 (cit. en el texto como ND).

⁶ Th. W. Adorno, “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”, en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 8, p. 361.

⁷ Th. W. Adorno, “Drei Studien zu Hegel”, en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 5, p. 274.

Esta inversión⁷ es la que, como lo viera Marx y Adorno con él, se expresa en el concepto de “capital”, sujeto desubjetivado del proceso social dirigido por una especie de mecanismo, la reproducción ampliada del capital, que arrastra consigo a los individuos reducidos a meros productores o consumidores. La inversión que constituye la totalidad antagonista significa sobre todo hipostatización, cosificación autonomizada frente a los individuos. La forma de reproducción del capital es verdaderamente un mundo invertido, en el sentido de que a través de las acciones que aseguran su reproducción y en ellas se independiza respecto a los individuos que las ejercen, desarrolla una dinámica propia conforme a leyes que funcionan, por así decirlo, a sus espaldas. Esto lo afirman tanto Marx como Adorno no sin ironía, pues su concepto de sociedad pretende ante todo realizar una crítica de esta autonomización de la síntesis social, que es al mismo tiempo construcción ideológica y expresión de la forma específica de desarrollo económico capitalista. Este doble carácter procede del hecho de que los individuos son sujetos y objetos al mismo tiempo. El sistema se constituye gracias a sus acciones, es su resultado, su “naturalidad”; por tanto, es “pseudo naturalidad” (*Naturwüchsigkeit*), pero como tal aparece enfrentado a ellos siguiendo una dinámica que les arroya y les convierte en meros ejecutores y apéndices de la objetividad que han producido.⁸

La objetividad social autonomizada aparece pues como algo externo y contrapuesto, cuya génesis se ha vuelto opaca, casi impenetrable para unos individuos que no son capaces de desentrañar el proceso de autonomización de dicha objetividad, por más que la abstracción real de la suma de valores de cambio no sea otra cosa que la cosificación independizada del conjunto de su trabajo. Mientras siga vigente la objetividad social autonomizada frente a los individuos, su libertad se verá reducida en gran medida a plegarse a las leyes del mercado, si no quieren ser penalizados con la ruina económica o la marginalidad social. Esto significa reproducir en la propia acción individual la inversión en que consiste el capital, es decir, no perseguir la satisfacción de las necesidades como la finalidad de la acción económica, sino convertir dicha satisfacción en instrumento de una acción económica orientada a la maximización del beneficio.

⁸ Th. W. Adorno: «Einleitung zum “Positivismusstreit in der deutschen Soziologie”», en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 8, p. 316.

Esto nos obliga a preguntarnos por el principio que unifica la sociedad antagonista. ¿Dónde está el origen de la inversión que es responsable de la cosificación autonomizada de las relaciones sociales y de la opacidad con que se enmascara? Adorno utiliza dos conceptos, que no son sin más equivalentes, para nombrar el principio unificador de la totalidad antagonista: el intercambio y la ley del valor.⁹ Esta última es la forma social específica que adquieren los objetos económicos en el marco de la constitución capitalista de la sociedad. En la ley del intercambio, Adorno reconoce la misma “objetividad heterónoma” expresada en el concepto de capital, que se presenta a los individuos bajo la forma de coacción (cf. ND, 172). Así pues, el mundo invertido de la objetividad social autonomizada posee su fundamento en la abstracción operada por el intercambio, que “abstrae de la constitución cualitativa de los productores y consumidores, del modo de producción, incluso de las necesidades, que el mecanismo social satisface como de paso, como algo secundario. Lo primero es el beneficio”.¹⁰

El principio de intercambio nivela y elimina las espontaneidades y las cualidades singulares de los individuos que constituyen la sociedad y los reduce a un denominador común; exige de modo tendencial una equivalencia que actúa de manera abstracta y universal. Según Adorno, esta lógica del intercambio no solo determina los procesos económicos, sino el conjunto de la vida social; penetra en el conjunto de la realidad social y comporta un dominio de lo universal (sociedad) sobre lo singular (sus miembros) a través del cual termina imponiéndose lo particular en la sociedad antagonista.¹¹ Por medio de la introducción de la fuerza de trabajo en el proceso de intercambio se perpetúa el dominio de los que buscan el privilegio y se convierten gracias a la división del trabajo en propietarios de los medios productivos. Así es

⁹ Ch. Görg: «Zwischen Tauschgesellschaft und Wertgesetz Adornos Gesellschaftskritik und die heutige Globalisierungsdiskussion», en: J. Becker/H. Brakemaier (eds.): *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*. Hamburgo, VSA, 2004, p. 249.

¹⁰ Th. W. Adorno, “Gesellschaft” en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 8, p. 13; cf. “Spätkapitalismus oder Industrie-gesellschaft”, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 8, p. 365 y «Soziologie und empirische Forschung», en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 8, p. 209.

¹¹ Th. W. Adorno, “Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie”, en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 8, p. 294.

como dicha dominación adquiere el carácter de una universalidad que oculta su verdadera condición particular. La relación de intercambio posee, según Adorno, un carácter universal, dado que todas las demás formas de relación tienen un rango secundario y están subordinadas al intercambio o asumen funciones compensatorias que refuerzan su superioridad (cf. MM, 259ss). Pero si bien todo individuo depende para su supervivencia de la participación en la totalidad social que se constituye por medio del intercambio, lo que se realiza a través suyo es el predominio de la totalidad social antagonista sobre las partes.¹² Este carácter tendencialmente totalizador se refleja en la creciente unificación organizativa y tecnológica irracional, unificación tras la que desaparece aquella mediación hasta volverse irreconocible.¹³ El despliegue del principio de intercambio capitalista convierte “el mundo entero en lo idéntico, en totalidad” (ND, 149).

Como puede verse, Adorno no designa con el término “intercambio” las acciones de intercambio directo presididas por una reciprocidad no basada en criterios de equivalencia (don, regalo, intercambio representativo, etc.), tampoco la mera producción y circulación de mercancías en cuanto tal. Resulta difícil imaginarse un tipo de organización de la sociedad que no lleve consigo alguna forma de intercambio; del mismo modo, no es posible pensar una sociedad humana que no produzca más allá de lo que necesita para la mera reproducción de la especie.

Así pues, Adorno no se refiere a cualquier intercambio, sino a un concepto del mismo cuyo despliegue “conduce en su consecuencia última a la destrucción de la sociedad”.¹⁴ Por tanto, la cuestión es desentrañar la relación que existe entre este tipo de intercambio, la dominación social y la presión a la expansión imparable que acompaña la reproducción ampliada del capital, pues la coacción consiste en que “toda la vida en la sociedad burguesa consolidada se encuentra bajo el principio de intercambio y al mismo tiempo bajo la necesidad —impuesta a los individuos singulares— de apoderarse de cuanto

¹² Cf. Th. W. Adorno, “Drei Studien zu Hegel, en: *Gesammelte Schriften*”, *op. cit.*, t. 5, p. 274.

¹³ Th. W. Adorno, “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”, en: *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, t. 8, p. 369.

¹⁴ Th. W. Adorno, “Einleitung in die Soziologie” (1968), en: Ch. Göttdé (Ed.), *Nachgelassene Schriften*, Frankfurt A.M., Suhrkamp, 1993, t. 15, p. 60.

más sea posible, de la mayor cantidad posible del producto social, en la lucha de todos contra todos”.¹⁵ Tenemos pues dos elementos cuyo efecto destructor reside en su vinculación: la integración de los individuos en una estructura funcional antagonista y la coacción a la permanente expansión económica.

Si ha de ser posible una reproducción de los miembros de la sociedad de una forma diferente —y ninguna teoría social crítica puede renunciar a esa posibilidad—, entonces ni el antagonismo social puede derivarse necesariamente de la situación de escasez y de lucha contra una naturaleza prepotente, ni el despliegue de las fuerzas productivas puede exigir el antagonismo para tener lugar, ni un crecimiento más allá de lo exclusivamente necesario para la mera reproducción de la especie tiene que desembocar indefectiblemente en una expansión imparable y depredadora. Ciertamente el excedente de producción es condición de posibilidad del intercambio, incluso del intercambio entre comunidades primitivas. Pero, en principio, dicho excedente no tiene que haber sido producido necesariamente bajo la coacción impuesta por relaciones de dominación. En definitiva, *la dominación es un hecho histórico cuyo origen es contingente*, no responde a una necesidad históricamente absoluta (cf. ND, 317).

No obstante, incluso bajo estos supuestos, el intercambio de excedentes supone, por un lado, que los bienes objeto de intercambio pierden interés en su materialidad cualitativa para quienes los quieren intercambiar; por otro, que la contraparte se convierte en un medio para el intercambio, es decir, pierde su carácter de finalidad en sí. Intercambiabilidad de las mercancías y abstracción respecto al valor de uso son inseparables. Esta abstracción no es condición suficiente, pero sí necesaria para que sea posible el intercambio a través de formas de equivalencia abstracta con efectos sobre las relaciones entre los sujetos que lo llevan a cabo. El plus de coacción de origen histórico contingente —quizás empíricamente irreconstruible— que significa el comienzo de la explotación, debería haber estado asociado a la apropiación unilateral de los excedentes de producción de la contraparte (robo o guerra) y, quizás asociada a ella, a la consolidación de la producción de un excedente para personas ajenas al propio productor, capaces de ejercer una *coacción ex-*

¹⁵ Th. W. Adorno, “Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit” (1964/65), en: R. Tiedemann (ed.), *Nachgelassene Schriften*, Frankfurt A.M., Suhrkamp 2001, t. 13, p. 75.

terna.¹⁶ Algo de esa violencia desatada se repite reiteradamente a lo largo de la historia; en el inicio del capitalismo la encontramos en lo que Marx llama la fase de acumulación primitiva del capital.

De este modo se puede ver que la distinción entre valor de uso (materialidad cualitativa) y valor de cambio, así como entre un plus de producción libremente realizado y un plus de producción coactivamente impuesto bajo relaciones de dominación, resulta imprescindible para explicar la razón por la que el valor de cambio (y su multiplicación) se convierte en la finalidad de la producción automatizada frente a los individuos sociales, un tipo de producción que exige relaciones sociales de dominación para poder tener lugar. La producción se vuelve un fin en sí, en producción para la obtención de beneficio, que no nace sin más del puro intercambio, pero sí del intercambio mediado por el objetivo de multiplicar el valor abstracto, cuya apropiación va unida a estructuras de dominación generadas históricamente. Lo que Adorno afirma en la estela de Marx es que, en el proceso social de reproducción mediado a través del capital total, la producción para la obtención de beneficios lleva a la producción por la producción, a la producción de plusvalía acumulable.

La infinitud de la lógica de la acumulación del capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante límite natural o humano alguno. Sólo reconoce como meta el incremento de un *quantum* abstracto. Y para esta abstracción todas las singularidades no son más que obstáculos a superar. La totalidad social antagonista posee un carácter de violencia estructura que aniquila a los individuos. Tal y como lo percibió K. Marx, el capital no posee ningún límite interno, no existe un punto de equilibrio y descanso.¹⁷ Cada vez está más a la vista que si no cambia la racionalidad económica del crecimiento por el crecimiento, ese final sólo puede alcanzarse por medio de una catástrofe humana o ecológica. “La relación entre vida y producción que degrada aquella de modo real a un fenómeno efímero de ésta es consumadamente absurda. Medio y fin son confundidos” (MM, 14). Y cuando los sujetos son reducidos a medios de la reproducción del capital, no solo queda arruinada su auto-

¹⁶ K. Marx, *Das Kapital* I (MEW 23), p. 538.

¹⁷ “Para el valor coincide multiplicar con conservar y sólo se conserva sobrepasando continuamente su límite cuantitativo, [...] En cuanto valor [...] es un impulso continuo a ir más allá de su límite cuantitativo; proceso infinito” K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, Dietz, 1974, p. 936.

nomía, su vida entera pende de dicha reproducción, que es al mismo tiempo la de las relaciones de dominación.

2. Violencia y civilización

Auschwitz representa una quiebra en el proceso civilizador que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso. La única forma de no hacer desaparecer en una interpretación de la historia universal el sufrimiento, que en *Auschwitz* alcanzó cimas insospechadas, o de no reducirlo a mera contingencia vinculada a contextos plurales y por ello mismo relativos, es contemplar desde él la totalidad de la historia. Lo más singular —*Auschwitz*— obliga a cambiar el punto de vista sobre el todo, de modo que desde él se abra al que lo contempla la noche oscura de la historia: “es innegable —escribe Adorno— que los martirios y humillaciones nunca antes experimentados de los que fueron deportados en vagones para el ganado arroja una intensa y mortal luz hasta sobre el más lejano pasado” (MM, 266).

Con todo, resulta controvertible si la especificidad moderna de las formas extremas de violencia genocida debe atribuirse solo a los medios que el proceso de modernización, el desarrollo tecnológico y burocrático-administrativo han puesto a disposición de las sociedades y de sus aparatos de poder guiados por un deseo antiguo y premoderno de aniquilar al diferente, al otro, o si habría que considerar que la forma de violencia a que nos referimos posee una impronta de modernidad que afecta a su propio carácter específico. En un caso nos encontraríamos con una utilización fraudulenta de los medios disponibles gracias al proceso de modernización; en el otro, con un reverso genocida de la modernidad que le es tan propio como su anverso.¹⁸ En cualquier caso, resulta claramente insuficiente la tesis que se limita a señalar una ambivalencia, una cara amable y otra odiosa de la modernidad, estableciendo una frontera impermeable entre ambas, sin adentrarse en la dinámica que hace que las dos se entrelacen.¹⁹

¹⁸ Z. Bauman, “Das Jahrhundert der Lager?”, M. Dabag - K. Platt (eds.), *Genozid und Moderne, I. Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhunderts*, Leske + Budrich, Opladen, p. 82.

¹⁹ M. Schäfer, *Die Rationalität des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie*, Beltz Athenäum, Weinheim, 1994, admite la existencia de “algunos” aspectos de carácter patógeno en los procesos de modernización y racionalización que no son generalizables ni agotan los potenciales de la razón, de ahí que se decante por hablar de la “ambivalencia” de dichos procesos (*op. cit.*, p. 27).

Como lo señalara Adorno, la razón moderna que pretendía eliminar todo resto de mitología, da ella misma un vuelco en mitología. La ciencia y la técnica sustentadas en el dominio de la naturaleza interna y externa imponen a ambas una coacción destructiva que puede abocar a la barbarie, barbarie que aparece ahora no como lo otro de la modernidad, sino como perteneciente a la dialéctica de su despliegue. La barbarie que el siglo XX²⁰ nos pone ante los ojos no es la obra de fuerzas atávicas o poderes irracionales que irrumpen inopinadamente a contrapelo del curso de la historia, sino el resultado del mismo proceso de emancipación del que ha surgido la sociedad moderna y que ella reclama para sí.

La *Dialéctica de la Ilustración* se marca el objetivo de romper la apariencia engañosa de un proceso de civilización que, a pesar de posibles reveses, avanza de modo irresistible hacia la emancipación individual y social. Los términos que esta obra pone en relación —mito e Ilustración— representan para la conciencia dominante en la modernidad los dos extremos del proceso: la tranquilizadora oposición que legitima el presente como liberación de los lazos esclavizantes del pasado mítico y la superación de la coacción y la violencia. Por ello Horkheimer y Adorno intentan construir una constelación entre ambas ideas que dinamice y problematice la moderna conciencia autosatisfecha y ciega al carácter catastrófico del presente (y de la historia).²¹

Según la idea al uso, la Ilustración se basa en la oposición al pensamiento mítico convertida en programa: desencantamiento del mundo, eliminación de las tinieblas de los siglos precedentes, sustitución de la fe por el saber. La idea de la emancipación de los seres humanos encuentra su principal aliada en el dominio instrumental de la naturaleza, dado que el conocimiento de las leyes naturales y los descubrimientos técnicos prometían una liberación cada vez mayor del género humano de las cargas y miserias del estado natural. El uso

²⁰ Ch. Türcke, "Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts", *Zeitschrift für kritische Theorie*, n.º 1, 1995, p. 43-56.

²¹ Cfr. R. Tiedemann, "Gegenwärtige Vorwelt". Zu Adornos Begriff des Mythischen (I), *Frankfurter Adorno Blätter*, V (1998), pp. 9-36. Todas las diferentes significaciones que Adorno da al concepto de mito tienen en común que "su interés no se dirige a un fenómeno histórico, al mito tal como es objeto de la prehistoria, la historia de las religiones o la etnología; lo que le importa es más bien el presente, su tiempo 'captado en conceptos'" (p. 15).

libre de la razón no solo debía proporcionar un dominio sobre la naturaleza, sino también liberar el derecho y la moral de su fundamentación metafísico-religiosa, establecerlos sobre una nueva base y permitir así que los sujetos pudieran llevar a cabo una vida autónoma y libre. La liberación del estado natural fracasó porque todas las formas de relación con el mundo, tanto si consideramos la realidad material exterior como si pensamos en la realidad social o el mundo interior, quedaron subsumidas bajo la función de la autoconservación frente a la naturaleza y prolongaron de este modo la coacción de la naturaleza misma.

La relación con el mundo exterior está marcada por el afán de dominación. "Lo que los seres humanos pretenden conocer de la naturaleza es usarla para dominarla completamente a ella y a los seres humanos".²² Lo que importa no es el verdadero conocimiento de las cosas; los criterios bajo los que se organiza el saber producido por las ciencias son la utilidad y la calculabilidad. Su mirada, con la que se apoderan de los objetos, es la «mirada del señor», hoy diríamos una mirada patriarcal. "La Ilustración se comporta con las cosas como el dictador con los seres humanos. Los conoce en la medida que los puede manipular. El hombre de ciencia conoce las cosas en tanto que las puede producir" (DA, 25). Produce saber y conocimiento sobre sus procesos y vuelve disponible la naturaleza. La imagen mítica del mundo no es más que una fase de un proceso universal de Ilustración que abarca desde las prácticas mágicas de los chamanes hasta la formación de las ciencias modernas. A su vez, el positivismo, en cuanto fundamento epistemológico de dichas ciencias, al propugnar el puro registro de los hechos, no tiene capacidad para ir más allá de lo existente y se limita a su reproducción. La explicación mítica de todo acontecer como repetición retorna en forma de regularidad, de ley natural. El ideal del positivismo es "el sistema del que todo se deduce" (DA, 23). De esta manera, el establecimiento de fines práctico-morales que trasciendan lo existente es excluido en aras de garantizar el avance de las técnicas y los medios de explotación y dominio de la naturaleza.

²² M. Horkheimer, Th. W. Adorno, "Dialektik der Aufklärung" (cit. en el texto como DA), en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 3, p. 20.

Pero el imperativo de autoconservación que domina la relación con el mundo exterior también domina la relación con el mundo subjetivo. La dominación del mundo exterior es inseparable de la represión de la naturaleza interior. Las exigencias del trabajo socialmente mediado que plantea dicha dominación solo pueden ser satisfechas por quien es capaz de disciplinarse y aplazar el cumplimiento de los deseos y los impulsos espontáneos que empujan a una satisfacción inmediata.²³ La negación de sí mismo en cuanto ser libidinal y el disciplinamiento de los sentidos en cuanto sujeto cognitivo son los presupuestos del individuo que actúa de modo instrumental. La paradoja consiste en que con ello se reprime la sustancia viva del yo, para cuya conservación este se ha formado. Esto es lo que convierte a la autoconservación en un sacrificio de sí mismo. "Con la negación de la naturaleza en el ser humano no sólo se vuelve confuso y opaco el objetivo de la dominación exterior de la naturaleza, sino el objetivo de la propia vida" (DA, 73). Pero el dominio no se impone sólo en las relaciones con el mundo exterior y con la naturaleza interior; como hemos visto, también determina las relaciones sociales.

La dialéctica de la Ilustración no solo es la dialéctica de la dominación instrumental de la naturaleza, también de la constitución de la subjetividad y de la del intercambio mediado socialmente. El factor de (auto)engaño propio del sacrificio es la contribución más importante de Adorno y Horkheimer a la interpretación histórico-natural tanto del intercambio moderno como de la dominación instrumental de la naturaleza. Como ellos mismos ponen de relieve, en la offenda sacrificial se prolonga la oposición entre la colectividad y el individuo en la entrega vicaria de este último por aquella. La apoteosis del elegido no es más que una racionalización engañosa de asesinato (cfr. DA, 69).

La sinrazón del capitalismo totalitario, cuya técnica para satisfacer necesidades, en su figura cosificada y determinada por el dominio, hace imposible dicha satisfacción de las necesidades y conduce al exterminio de los hombres, esa sinrazón, está desarrollada prototí-

²³ Claramente se reconoce aquí el eco de la teoría freudiana de la cultura: "Es imposible pasar por alto en qué medida la cultura está edificada sobre la renuncia al instinto, lo mucho que presupone precisamente la no satisfacción (opresión, represión o lo que sea) de poderosos impulsos". S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, editado por A. Lorenzer y B. Görlich, Frankfurt A.M., Fischer, 1994, p. 63.

picamente en el héroe mítico que se sustrae al sacrificio entregándose sacrificialmente. La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras, la historia de la renuncia. El abnegado da de su vida más de lo que le es restituido, más que la vida que defiende. Esto se desarrolla en el contexto de la falsa sociedad. En ella todos están de más y son engañados. Pero la miseria social consiste en que aquel que se sustrajera al intercambio universal, desigual e injusto, aquel que no renunciara, que tomara de modo inmediato la totalidad íntegra, justamente con ello lo perdería todo, incluso el exiguo resto que le proporciona la autoconservación. (DA, 73)

La fuerza del yo, que se constituye a través del dominio de la naturaleza y el intercambio y que supuestamente habría de superar la debilidad originaria, se invierte en impotencia frente a la objetividad social producida por los hombres mismos, pero independizada de ellos a través de una autorregulación pseudonatural.²⁴ La dialéctica del sacrificio pone de manifiesto precisamente la compenetración de la dominación de la naturaleza y el intercambio y su efecto destructivo sobre la subjetividad que se constituye a través suyo.

3. Violencia y racionalidad

Adorno denuncia la complicidad ente las relaciones de dominación y el pensamiento dominador: "Auschwitz confirma el filosofema de la pura identidad como muerte" (ND, 355). En su crítica del principio de identidad persigue la tendencia que posee en todas sus formas a establecerse de modo absoluto. En esa absolutización se pierde la génesis, la historia sedimentada y, con ella, todo lo que no alcanzó justicia en su proceso de constitución: lo no idéntico. De esta manera se perpetúa la coacción y la violencia. Pensar de modo que Auschwitz no se repita, una de las exigencias del conocido imperativo adorniano, también supone un rechazo de todo pensamiento que, en cuanto instancia legitimadora, se deje poner o pueda ser puesto al servicio de una

²⁴ Cfr. Th. W. Adorno, "Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie", en: *Gesammelte Schriften, op. cit.*, t. 8, p. 302.

praxis de subordinación y opresión, de disolución o aniquilación de lo singular e individual por un sistema dominador. Las relaciones del hombre con la naturaleza exterior, de los hombres entre sí y con su propia naturaleza han estado presididas por el principio de identidad que somete coactivamente y violentamente lo diferente, singular y múltiple, que ejerce violencia sobre su otro, lo no idéntico. La identidad prepotente del yo contra la multiplicidad de impulsos instintivos, la equivalencia igualadora del principio de intercambio capitalista, la imposición conceptual que hace disponible la naturaleza para su dominación, todas estas formas de identidad deben someterse a una reflexión crítica que permita llevar a cabo una rememoración de la naturaleza en el sujeto, condición de posibilidad de una reconciliación en la que lo diferente conviva sin temor.

Adorno pone todo su empeño en realizar esa autocrítica con la finalidad de alumbrar un pensamiento que no se anexe dominadoramente su otro, lo no idéntico, y de esta manera sirva para que los seres humanos encuentren el camino de unas relaciones diferentes con la naturaleza, en las que el principio de autoconservación desbocado no ponga en peligro las propias bases naturales de reproducción de la sociedad; unas relaciones sociales nuevas en las que la diferencia y la singularidad puedan encontrar expresión cabal, en las que el principio de intercambio capitalista no se imponga imperativamente sobre los individuos singulares convirtiéndolos en competidores, en dominadores y sometidos; unas relaciones del yo con su sustrato somático y sus impulsos libidinales que eliminen la represión innecesaria, la represión condicionada por un sistema que endurece y disciplina o favorece la regresión narcisista, según convenga, para obtener la conformidad de los que viven bajo él.

Esta complicidad entre las relaciones de dominación y el pensamiento dominador explica por qué para Adorno la crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa. Del trabajo de recuerdo de esa historia depende que se prolongue la coacción presente o que acabe. Sin embargo, el pensamiento identificador no carece de toda posibilidad de escapar a su inmanencia, de tomar conciencia de su propia contradicción. Pues el pensamiento identificador no identifica demasiado, sino demasiado poco, lo que hace es confundir el *telos* de su identificación —lo no idéntico— con la identidad.

Adorno somete a crítica lo que él considera figuras del pensamiento de la identidad: el sujeto transcendental, el Espíritu absoluto, la idea de totalidad,

el sistema, etc. Pero la condición de posibilidad de esa crítica, necesariamente inmanente, pues todo pensamiento es identificación, la posibilidad de desenmascarar la falsa identificación de lo universal y lo singular está dada en el sufrimiento. La identidad del pensamiento, como la identidad que impone el todo social a los individuos singulares, es una identidad coactiva. El sufrimiento desmiente la pretensión de la identidad de hacer justicia a su otro: lo no-idéntico. La coacción sobre el individuo que sale a la luz en el sufrimiento es la prueba de la particularidad de la universalidad dominante y de la limitación de la razón que se realiza a través suyo. El sufrimiento es la fuente del desencantamiento del concepto.

Esta crítica inmanente del pensamiento de la identidad se articula como dialéctica negativa, cuya meta no es la síntesis, sino una liberación de lo no-idéntico que inauguraría la multiplicidad de lo diferente libre de coacción. Sin embargo, lo otro, no idéntico, no conceptual, singular, individual, cualitativo, etc., no designa una realidad que se encuentra más allá de toda mediación, sino que expresa la conciencia de que esa realidad no se agota en la mediación. Se trata, pues, de conceptos límite negativos y no de ámbitos separados. Ponen límite a las pretensiones de la identidad.

4. Violencia y memoria

La fuerza del sujeto, a la que este debe su identidad y que resulta ser un fraude a causa de la incondicionalidad del propio dominio, debe ser movilizada para tomar conciencia de dicho engaño. Pero ahora se trata de emplear esa fuerza para "retirarse ante el objeto y revocar la autopostulación" del sujeto.²⁵ Dado que la autodeterminación del espíritu se realizó contra la naturaleza y estuvo motivada por la ambición de liberarse de la coacción del universo natural, es preciso que ahora se vuelva contra su subordinación a la naturaleza segunda. Esta *dialéctica* de la ilustración debe penetrar la dialéctica del sacrificio. El sacrificio del yo provocado por un movimiento de autoconservación desatada es al mismo tiempo "sacrificio para la eliminación del sacrificio. Su renuncia dominadora, en cuanto lucha contra el mito, es representativa de una sociedad que ya no necesitaría de renuncia y dominación: que es dueña de sí no para

²⁵ Th. W. Adorno, "Ästhetische Theoric", en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 7, p. 397.

causarse violencia y causarla a los otros, sino para alcanzar la reconciliación" (DA, 74). Así es como el pensamiento puede servir a lo no idéntico (cf. ND, 66). Por tanto, la crítica del espíritu no reclama su eliminación, sino su plena libertad, una libertad que todavía está por ganar frente a sí mismo.

Adorno utiliza diversas figuras para articular su crítica inmanente del pensamiento de la identidad, en las que no podemos profundizar aquí: prioridad del objeto, rememoración de la naturaleza en sujeto, pensamiento en constelaciones, experiencia no recortada, etc. Baste con subrayar el carácter constitutivo del recuerdo en todas ellas. Toda cosificación es un olvido, olvido sobre todo del sufrimiento acumulado provocado por la identidad coactiva. No existe crítica sin recuerdo. El sufrimiento histórico debe ser rememorado por la crítica profundizando en la dimensión histórica de las cosas; el recuerdo debe sacar a la luz lo que quedó pendiente o irredento y dar expresión al derecho de lo posible frente a lo constituido. Adorno piensa en la autoridad que posee la tradición de lo frustrado, no realizado y dañado. Se trata de una autoridad que esa tradición obtiene del sufrimiento mismo, que exige imperativamente su propia supresión. Si el sufrimiento desmiente toda filosofía de la identidad, toda falsa reconciliación y toda justificación de lo existente, su recuerdo tiene que poseer necesariamente una fuerza crítica que puede ser dirigida contra la atemporalidad de las objetivaciones petrificadas y del sujeto sublimado. El pensamiento de lo no-idéntico es una forma de dar expresión a la *razón anamnética*.

Adorno contempla los conceptos en la misma medida que las obras de arte como una especie de historiografía inconsciente. En ellos se sedimenta el sufrimiento histórico que debe ser rememorado por la crítica.²⁶ "El olvido es inhumano porque se olvida el sufrimiento acumulado; pues la huella histórica en las cosas, las palabras, los colores y los tonos es siempre la huella del sufrimiento pasado".²⁷ Pero Adorno se encuentra ante una situación paradójica caracterizada por la contradicción entre un diagnóstico implacable de la pérdida del recuerdo en la sociedad actual y su exigencia como condición irrenunciable de posibilidad de la crítica. Hoy resulta imposible invocar a la tradición, pues ha sido disuelta y ha perdido su vigencia. Pero dicha disolución es el comienzo de un proceso que conduce a la inhumanidad.

Adorno no adopta una actitud ingenua frente a la tradición; al contrario, también crítica la ideología que busca en la tradición una protección frente a las transformaciones de lo existente. No es posible restaurar normas del pasado cuando ha desaparecido su base social. La tradición, en cuanto transmisión directa de generación en generación que presupone una unidad de sentido y un carácter vinculante, ya no existe en las sociedades modernas. El mercado no pregunta por el nacimiento o la condición, sino por el rendimiento y la propiedad, que obtienen su legitimidad en el instante actual del aprovechamiento y la utilización en el proceso productivo o en la circulación de mercancías. Los intentos de restaurar la tradición bajo estas condiciones están condicionados por crisis sociales y son signos evidentes de que dicha tradición ha sido interrumpida.

Pero si la tradición no puede ser conservada en su 'pureza', tampoco debe ser olvidada, pues en la destrucción del pasado se prolonga el pasado destructivo (cf. DA, 15). Solo si convergen la crítica y el recuerdo, la tradición puede ser conservada a través de su destrucción, sin sacrificar la justificada rebelión de la razón contra la tradición del dominio. "De lo que se trata no es de conservar el pasado, sino de dar cumplimiento a las esperanzas pasadas" (DA, 15). La tradición tendría entonces que ver con la revelación del carácter devenido de lo existente, con guardar las exigencias reprimidas y olvidadas del pasado, y no tanto con las pretensiones y necesidades de seguridad y protección del presente o con el blindaje del estatus alcanzado mediante el recurso al pasado. Concebida como recuerdo del sufrimiento, la tradición se comporta críticamente frente a la autoridad de lo que posee poder histórico y no como su confirmación.

Adorno está pensando, pues, en la autoridad que posee la tradición de lo frustrado, no realizado y dañado. Se trata de una autoridad que esa tradición obtiene del sufrimiento mismo, que como vimos exige imperativamente su propia supresión. Si el sufrimiento desmiente toda filosofía de la identidad, toda falsa reconciliación y toda justificación de lo existente, su recuerdo tiene que poseer necesariamente una fuerza crítica que puede ser dirigida contra la atemporalidad de las objetivaciones petrificadas y del sujeto sublimado. Pero el pasado no interviene transformadoramente en el presente gracias a su propia perfección, sino a su no realización y a su menesterosidad que comulgan con las exigencias que nacen de un presente irreconciliado. Las

²⁶ Th. W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie, Gesammelte Schriften, op. cit.*, t. 5, p. 47.

²⁷ Th. W. Adorno, "Über Tradition", *Gesammelte Schriften, op. cit.*, t. 10, p. 315.

exigencias incumplidas del pasado abren los ojos para las actuales y reclaman su cumplimiento. La realidad reconciliada y la verdad restablecida del pasado deberían converger.²⁸

La constitución *anamnética* de la razón es la condición de una reconciliación que diese cumplimiento al anhelo de superación de la violencia como esquema de civilización:

Si estuviera permitido especular sobre la situación de reconciliación, no cabría representarse en ella ni la unidad indiferenciada de sujeto y objeto ni su antítesis hostil; más bien, la comunicación de lo diferente. [...] La relación de sujeto y objeto, también desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, estaría en su justo lugar en la paz realizada tanto entre los hombres como entre ellos y su otro. La paz es la situación de lo diferenciado ausente de dominación, en la que lo diferente participa uno en otro.²⁹

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W., *Minima moralia*, en: R. Tiedemann, G. (Ed.), Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, 20 tomos.
- _____, "Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie", en: *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann, G. (Ed.), Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, t. 8.
- _____, "Über Tradition", en: *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann, G. (Ed.), Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, t. 10.
- _____, Ästhetische Theorie, en: R. Tiedemann, G. (Ed.), Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, t. 7.

- _____, "Zu Subjekt und Objekt", *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann, G. (Ed.), Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, t. 10.
- _____, "Negative Dialektik", en: R. Tiedemann, G. (Ed.), Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, t. 6.
- _____, "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft", en: R. Tiedemann, G. (Ed.), Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, t. 8.
- _____, "Drei Studien zu Hegel", en: R. Tiedemann, G. (Ed.), Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, t. 5.
- _____, "Gesellschaft" en: R. Tiedemann, G. (Ed.), Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, p. 13.
- _____, "Soziologie und empirische Forschung", en: R. Tiedemann, G. (Ed.), Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, t. 8.
- _____, "Einleitung in die Soziologie" (1968), en: Ch. Gödde (Ed.), Nachgelassene Schriften, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993, t. 15.
- _____, "Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit" (1964/65), en: R. Tiedemann, (Ed.), Nachgelassene Schriften, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, t. 13.
- Bauman, Z., "Das Jahrhundert der Lager?", en: M. Dabag, K. Platt (Eds.), *Genozid und Moderne. I. Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhunderts*, Leske + Budrich, Opladen, 1998.
- Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, A. Lorenzer y B. Görlich, (Eds.), Frankfurt a.M., Fischer, 1994.
- Görg, Ch., «Zwischen Tauschgesellschaft und Wertgesetz Adornos Gesellschaftskritik und die heutige Globalisierungsdiskussion», en: J. Becker/H. Brakemaier (eds.), *Vereinigung freier Indivi-duen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*, Hamburg, VSA, 2004.

²⁸ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 7, p. 67.

²⁹ Th. W. Adorno, "Zu Subjekt und Objekt", *Gesammelte Schriften*, op. cit., 10, p. 743.

- Horkheimer, M., Th. W. Adorno, "Dialektik der Aufklärung", en: R. Tiedemann, (ed.), G. Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz, (cols.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, t. 3.
- Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI. Akademie Ausgabe, Berlin, 1900.
- Marx K. - Engels F., *Werke*, Berlin, Dietz, 1956.
- Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz, 1974.
- Meyer, L., *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld, transcript, 2005.
- Schäfer, M., *Die Rationalität des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie*, Beltz Athenäum, Weinheim, 1994.
- Tiedemann, R., "Gegenwärtige Vorwelt". Zu Adornos Begriff des Mythischen (I), *Frankfurter Adorno Blätter*, V, editado por encargo del Theodor W. Adorno-Archiv por R. Tiedemann, Frankfurt a.M., text + kritik, 1998.
- Türcke, Ch., "Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts", en: *Zeitschrift für kritische Theorie*, n.º 1, 1995.

Naturalización de la violencia y memoria de las víctimas Aproximaciones y controversias entre W. Benjamin y Nietzsche

Castor M.M. Bartolomé Ruiz*

1. Prolegómenos de la violencia

La violencia se tornó casi que un elemento del paisaje cotidiano de muchas sociedades contemporáneas. La proliferación de la violencia terrorista como táctica política, la utilización constante de la violencia de Estado como método de control social, el uso de la violencia preventiva como estrategia de dominio geoestratégico, la expansión contagiosa y alarmante de la violencia social, en especial en nuestras sociedades latinoamericanas, son meros ejemplos ilustrativos de los graves desafíos que la diseminación de la violencia impone a las instituciones sociales y a la convivencia de las frágiles democracias formales contemporáneas.

En el auge del uso estratégico de la violencia como método estratégico se anuncia, una vez más, la pretensión política de naturalizarla como dimensión antropológica inherente al comportamiento.¹ Tal tesis conceptual sirve de base ideológica para las políticas represivas en cuya lógica violencia se combate con

* Doctor en Filosofía. Posdoctorado del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. Investigador del Programa de Posgrado en Filosofía, Unisinos, Brasil.

¹ Esta tesis enmarca el desenvolvimiento posterior de nuestro análisis de la violencia. Las tesis sobre la naturalidad de la violencia provienen de muchas vertientes tradicionales y contemporáneas. Desde la antropología (Konrad Lorenz, *Sobre la agresión un pretendido mal*, México, Siglo XXI, 1974) hasta el psicoanálisis, como el caso de Piera Aulagnier que, siguiendo las teorías de Freud, afirma la existencia de una violencia constitutiva del sujeto a la que denomina, *violencia fundamental o primaria*, diferenciándola de la *violencia exógena*, aquella que escapa al control simbólico del sujeto. Piera Aulagnier, *A violencia da interpretação*, Rio de Janeiro, do Pictograma ao Enunciado, 1979.

**Justicia, estados de excepción y
memoria**

**Por una justicia *anamnética*
de las víctimas**

Castor M.M. Bartolomé Ruiz
Manuel Fernando Quinche Ramírez
—*Compiladores*—



Colección Textos de Jurisprudencia

© 2011 Editorial Universidad del Rosario
© 2011 Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario,
Facultad de Jurisprudencia
© 2011 Universidad de Valle do rio dos Sinos UNISINOS
© 2011 Castor M. M. Bartolomé Ruiz, Manuel Fernando Quinche Ramírez

ISBN: 978-958-738-170-2

Primera edición: Bogotá D.C., mayo de 2011
Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Leonardo Holguín
Diseño de cubierta: Lucelly Anacondas
Diagramación: Angélica Quinche Ramírez
Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.
Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 No. 13-41, of. 501 • Tel: 297 02 00
editorial@urosario.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso
previo escrito de la Editorial Universidad del Rosario

Bartolomé Ruiz, Castor M. M.
Justicia, estados de excepción y memoria: por una justicia *anamnésica* de las víctimas / Castor M.M. Bartolomé
Ruiz y Manuel Fernando Quinche Ramírez.— Facultad de Jurisprudencia, Universidad Colegio Mayor de Nuestra
Señora del Rosario.— Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2011.
236-x p.— (Colección Textos de Jurisprudencia)

ISBN: 978-958-738-170-2

Derecho Constitucional / Derechos Civiles / Derechos Humanos / Justicia / Violencia - Historia / Víctimas / I.
Quinche Ramírez, Manuel Fernando / II Título. / III Serie.

323.4 SCDD 20

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

Introducción	3
<i>Castor M.M. Bartolome Ruiz</i> <i>Manuel Fernando Quinche Ramirez</i>	
Civilización, violencia y razón anamnética en Th. W. Adorno <i>José Antonio Zamora Zaragoza</i>	
1. Violencia y coacción social	12
2. Violencia y civilización	19
3. Violencia y racionalidad	23
4. Violencia y memoria	25
Referencias Bibliográficas.....	28
Naturalización de la violencia y memoria de las víctimas. Aproximaciones y controversias entre W. Benjamin y Nietzsche <i>Castor M.M. Bartolome Ruiz</i>	
1. Prolegómenos de la violencia	31
2. Una mirada crítica sobre la violencia	32
2.1. Génesis de la memoria, orígenes de la violencia	37
2.2. Violencia, mimesis y memoria	41
2.3. Violencia y contrato	43
2.4. La amnesia y la deconstrucción de la mimesis violenta	45
2.5. La complicidad de la amnesia con la mimesis violenta	50
Referencias Bibliográficas.....	52