

Consignas

Theodor Adorno

Amorrortu editores

Consignas



Consignas

Theodor W. Adorno

Amorrortu editores
Buenos Aires

Biblioteca de filosofía, antropología y religión
Stichworte. Kritische Modelle 2, Theodor W. Adorno
© Suhrkamp Verlag, 1969

Primera edición en castellano, 1973; primera reimpresión, 1993
Traducción, Ramón Bilbao
Revisión técnica, María Angélica Aráoz

Única edición en castellano autorizada por *Suhrkamp Verlag*,
Francfort del Meno, y debidamente protegida en todos los países.
Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723.
© Todos los derechos de la edición castellana reservados por
Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica
o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, in-
cluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almace-
namiento y recuperación de información, no autorizada por los
editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe
ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-316-X

Prefacio

Las *Consignas* pueden considerarse como segunda parte de las *Intervenciones*.^{*} Tal vez en ellas sea mayor aún la tensión entre los temas denominados filosóficos y los de actualidad, suponiendo que tenga algún sentido todavía esa distinción habitual.

Las «Observaciones sobre el pensamiento filosófico» ofrecen una reflexión acerca del método capaz de introducirnos en lo pensado. «Razón y revelación» fue el tema de una discusión con Eugen Kogon, que tuvimos en Münster; las tesis expuestas contribuyen a que la crítica del autor al positivismo no sea erróneamente interpretada como pasatista o reaccionaria. «Progreso» pertenece, con todas las deficiencias de los primeros tanteos, al complejo de la *Negative Dialektik*. La «Glosa sobre personalidad» quisiera esbozar un modelo sucinto de la relación existente entre categorías tradicionales y su ocaso; enlaza con el texto sobre «Progreso». «Tiempo libre» es un resumen, comparable al de *Ohne Leitbild* (referido este a la industria de la cultura).

Los dos ensayos pedagógicos fueron improvisados y no pretenden ocultarlo. Lo que decíamos en 1965 sobre la profesión de enseñar cobra hoy, por primera vez, plena actualidad. El autor fue incapaz de dar el último toque a la redacción del artículo sobre Auschwitz; debió limitarse a corregir las fallas más gruesas de expresión. Cuando hablamos de «lo horrible», de la muerte atroz, nos avergonzamos de la forma como si esta ultrajara el sufrimiento al convertirlo, inevitablemente, en un material utilizable. Así es como debieran concebirse no pocos fenómenos de la nueva barbarie: la irrupción de la inhumanidad en una cultura acosada vuelve a esta, que debe defender sus sublimaciones, propiamente salvaje en el momento mismo en que emprende esa defensa: en la ternura disimula su real brutalidad. El terror que un día culminó en Auschwitz actúa con cierta lógica, que es inmanente al espíritu y constituye la regresión de este. Imposible escribir bien, literaria-

* Caracas: Monte Avila, 1969.

mènte hablando, sobre Auschwitz; debemos renunciar al refinamiento si queremos permanecer fieles a nuestros impulsos; pero, con esa renuncia, nos vemos de nuevo metidos en el engranaje de la involución general.

Expresamente hemos de destacar que la «Educación después de Auschwitz» sólo podría desarrollarse en un sistema que no produjera ya las condiciones y los hombres que tuvieron la culpa de Auschwitz. Ese sistema no ha cambiado todavía: ¡qué desgracia, que quienes desean el cambio se obstinan en no advertirlo!

En «Qué es alemán» el autor ha intentado «desplazar de contexto» (*umfunktionieren*) —por decirlo con una expresión brechtiana que está de moda— una pregunta que le fue dirigida. El trabajo debe leerse junto con el que trata de «Experiencias científicas en Estados Unidos». Este último trata también el aspecto subjetivo de la controversia del autor con el positivismo.

Los «Epilegómenos dialécticos», que lo son respecto de la *Negative Dialektik*, estaban destinados a un curso de verano que debía dictarse en 1969; hubo interferencias y debimos interrumpirlo. Lo dicho «Sobre teoría y praxis» pretende conjugar la especulación filosófica con la experiencia en su sentido pleno.

El título «Consignas» * sugiere la forma de una enciclopedia, que expone de modo asistemático y discontinuo aquello que la unidad de la experiencia organiza como constelación. El procedimiento empleado en este pequeño volumen, con «consignas» elegidas un tanto arbitrariamente, tal vez se pudiera aplicar a un nuevo *Dictionnaire philosophique*. El autor acepta con gusto la asociación con la polémica que el título entraña.

Theodor W. Adorno
Junio de 1969

* *Stichworte* tiene en alemán una doble acepción: designa, por un lado, las «voces guía» o «entradas» de un diccionario o una enciclopedia, y, por el otro, los «lemas» o «consignas» que eventualmente pueden presidir la acción; de ahí la asociación con la polémica a que alude el autor. (N. de la R. T.)

Observaciones sobre el pensamiento filosófico*

(Dedicado a Herbert Marcuse en el septuagésimo aniversario de su nacimiento.)

Puestos en el trance de decir algo sobre el pensar filosófico, para no incurrir en vaguedades deberemos limitarnos a un aspecto particular. Por eso, sólo quiero exponer algo que creo haber observado en el pensar mismo, sin entrar en la cuestión de qué sea el pensar en general ni en la psicología del pensamiento. Hemos de distinguir aquí entre pensar filosófico y pensar en cuanto lo pensado, en cuanto contenido. Esto me pone en conflicto con la visión de Hegel acerca del pensar filosófico, no superada hasta hoy. Precisamente, la escisión entre lo pensado y el modo en que es pensado es para él lo falso, esa mala abstracción, corregir la cual, con sus propios medios, sería misión de la filosofía. Paradójicamente, la filosofía irrita con tanta facilidad al *common sense*, porque ella se pierde en el mismo abstraccionismo que denuncia. Por cierto, como en el conocimiento prefilosófico, también en la filosofía se requiere algún grado de independización del pensar respecto de la cosa misma. A esa independización debe el aparato lógico su desmesurado crecimiento con relación a la conciencia primitiva. En aquella también fructificó, en cuanto a su contenido, el poder de la Ilustración, que ha caracterizado a la tendencia de desarrollo histórico de la filosofía. Pero el pensar, en el momento mismo de su independización como aparato, es presa de la cosificación (*Verdinglichung*), cuaja en método autónomo. Esto se evidencia brutalmente en las máquinas cibernéticas. Ellas ponen ante la vista del hombre la inanidad del pensar formalizado, extrañado de su contenido objetivo, en la medida en que con frecuencia pueden ejecutar, mejor que los sujetos pensantes, muchas de las cosas en que el método de la razón subjetiva había cifrado su orgullo. En cuanto aquellos se convierten, pasivamente, en órganos ejecutores de semejante formalización, cesan, virtualmente, de ser

* Conferencia escrita para la Radio de Alemania, proplada el 9 de octubre de 1964; se publicó en *Neue deutsche Hefte*, cuaderno nº 107, octubre de 1965, pág. 5 y sigs.

sujetos. Se comparan con las máquinas como réplica imperfecta de estas. El pensamiento filosófico comienza tan sólo cuando no se satisface con conocimientos meramente inferibles, y en los que sólo se discierne lo que previamente se introdujo en ellos. El sentido humano de las computadoras residiría en aliviar el pensamiento de los vivientes de manera que este adquiriera libertad para el saber no implícito.

En Kant aparece el pensar según su concepto estricto, subjetivo —es decir, abstrayendo de las reglas del pensar objetivas de la lógica—, bajo el nombre de espontaneidad. En primer lugar, el pensar es una actividad, tal como lo registra la conciencia ingenua cuando distingue las intuiciones e impresiones, que parecen sobrevenir al individuo sin que este deba poner esfuerzo en ello, de la experiencia del esfuerzo ligada al pensar. Pero la grandeza de Kant, su perseverancia crítica aun frente a sus llamadas posiciones de principio, se acredita —y no en último término— en que, con perfecta adecuación al hecho mismo del pensar, no equipara simplemente espontaneidad —en que consiste, según él, el pensar— con actividad consciente. Las operaciones decisivas, constitutivas del pensar, no se identifican para él con los actos del pensar en el interior de un mundo ya constituido. El ejercicio de aquellas apenas si es algo presente para la autoconciencia. La ilusión del realismo ingenuo, la opinión de que en la experiencia tratamos con cosas en sí, estriba también —bien interpretado Kant— en que los actos por los que la conciencia preforma los materiales de los sentidos no son conscientes como tales: esa es su «profundidad», absolutamente pasiva. Esta se caracteriza, de acuerdo con los principios inmanentes al sistema, por el hecho de que el «yo pienso, que debe poder acompañar todas mis representaciones», esto es, la fórmula de la espontaneidad, no quiere decir otra cosa sino que la unidad de la conciencia subjetiva y, claro está, personal constituye un hecho; y que, en consecuencia, con todas las dificultades que ello implica, es «mi» representación, insustituible por la de cualquier otro. Nadie puede reproducir en su propia imaginación el dolor ajeno. He aquí todo lo que significa apercepción trascendental. Con esta determinación por mera pertenencia, aun el «yo pienso» se convierte ya en algo pasivo, totalmente distinto de la reflexión activa sobre algo «mío». Kant ha precisado lo que de pasivo hay en la actividad del pensar con tanta fidelidad que su imponente honradez respeta siempre, hasta en las proposiciones más osadas, lo que en los fenómenos se ofrece; ya la crítica de la razón pura es una fenomenología del

espíritu, como se tituló luego el análisis hegeliano de la conciencia. El pensar, en el sentido corriente de la actividad, no es más que un aspecto de la espontaneidad, y de modo alguno el central; su localización sólo está en el ámbito de lo ya constituido, correlativamente al mundo de las cosas. En el plano trascendental de Kant, actividad y pasividad no están separadas entre sí de un modo administrativo, como cabría esperarse por la arquitectura exterior de la obra. Tras aquel momento pasivo se oculta, sin que Kant haga nada por dilucidarlo, una dependencia de lo que parecería independiente, la apercepción originaria, respecto de aquello objetivo indeterminado que en el sistema kantiano se refugiaba en la doctrina de la cosa en sí, trascendente. Ninguna objetividad del pensar en cuanto acto sería en general posible si él no estuviera ligado de algún modo, por su propia estructura, a lo que no es en sí mismo el pensar: justamente en esto, en lo que no es él, sería preciso buscar qué habría que interpretar por pensar.

Siempre que el pensar es verdaderamente productivo, creador, es también un reaccionar. La pasividad está en el corazón mismo de lo activo, es un adecuarse del yo al no-yo. Cuanto decimos resulta esclarecedor también para la estructura empírica del pensar filosófico. Para ser productivo debe estar siempre determinado por su cosa. Esa es su pasividad. Su esfuerzo (*Anstrengung*) coincide con su capacidad (*Fähigkeit*) para aquella. La psicología la llama relación o carga objetual. Pero ella rebasa con mucho el aspecto psicológico del proceso del pensar. La objetividad, la verdad de los pensamientos, depende de su relación con la cosa misma (*Sache*). Subjetivamente considerado, el pensar filosófico enfrenta constantemente la exigencia de conducirse en sí mismo según las reglas de la lógica y de, no obstante, recibir en sí aquello que no es él mismo y que no se somete *a priori* a su propia legalidad. El pensar en cuanto acto subjetivo debe abandonarse a la cosa misma (*Sache*), tanto más si, como lo enseñaron Kant y los idealistas, él constituye o, incluso, produce la cosa. De ella depende el pensamiento aun allí donde el concepto de una cosa le resulta problemático y donde el pensar se propone fundarla él mismo primero. Imposible ofrecer un argumento más contundente en favor de la frágil —y comprensible solamente en la mutua mediación de sujeto y objeto— primacía del objeto, que el de que el pensar deba acomodarse a un objeto aun cuando todavía no lo posea, sino que meramente considere producirlo. En el caso de Kant, ese apego del método a la cosa misma desemboca en el contenido. Es cierto que su pensamiento se dirige

a las formas del sujeto, pero tiende teleológicamente a la determinación de la objetividad. Pese al giro copernicano que opera, y precisamente en virtud de este, Kant ratifica sin quererlo la primacía del objeto.

El pensar no se agota más en el proceso psicológico que en la lógica formal, pura, intemporal. Es un modo de comportamiento al que le es imprescindible la referencia a aquello con lo cual se relaciona. El momento activo del comportamiento pensante se llama concentración. Esta se resiste tenazmente a distraerse de la cosa. Mediante la concentración la tensión del yo es mediada por lo que se le contrapone. Enemigo del pensar es el afán, propio de la mirada que se distrae a través de la ventana, de abarcarlo todo; tradiciones teológicas como la del Talmud ponen en guardia contra esto. La concentración confiere al pensar productivo una propiedad que lo despoja del cliché. Aquel se deja imponer en tanto nada sustrae de la cosa misma; en eso se asemeja a la denominada inspiración artística. La cosa se ofrece a la paciencia, virtud del pensamiento. La frase «genio significa diligencia» salva su verdad, no en el trabajo del carrero, sino en la paciencia con la cosa (*Geduld zur Sache*). El matiz pasivo de la palabra paciencia no expresa mal la índole de aquella actitud: no es la agitación afanosa ni la obstinación terca, sino la mirada que se detiene en el objeto sin forzarlo. La disciplina científica de moda exige al sujeto que se excluya a sí mismo en aras de una primacía de la cosa ingenuamente admitida. A esto se opone la filosofía. El pensar no se reduce al método. La verdad no es el resto que subsiste después de la supresión del sujeto. Antes bien, este debe poner todo su nervio y experiencia en la consideración de la cosa para, en el caso ideal, desaparecer en ella. La desconfianza que inspira esta entrega del sujeto a la cosa es la forma que reviste hoy la hostilidad contra el pensamiento. Ella se aferra a la reflexión en el sentido estrecho, la cual, en virtud de su momento de pasividad y concentración, no descuellera por su ardor. Su calma guarda algo de esa felicidad que a la representación convencional del pensar le resulta intolerable. Los norteamericanos disponen al respecto de una expresión peyorativa, propia de ellos: *arm chair thinking*, la actitud de quien se sienta cómodamente en el sillón como un abuelo jubilado, bonachón e inútil.

El rencor solapado contra el hombre que se sienta y se pone a pensar tiene, sin embargo, su ominosa justificación. Tal pensar se comporta en muchos sentidos como si careciese de materia. Se sume en sí mismo como en una esfera de presunta

pureza. Hegel lo denuncia como profundidad vacía. La quimera de un ser no alcanzado ni contaminado por objeto alguno no es, en definitiva, más que el reflejo sobre sí mismo del pensamiento enteramente formal e indeterminado. Ese espejismo condena al pensamiento a la parodia del sabio que contempla su ombligo. El pensar incurre así en un arcaísmo, que, en cuanto pretende rescatar para el pensamiento filosófico su objeto específico, que bajo ningún concepto, según se pretende, debe ser objeto (*Gegenstand*), pierde el momento de la cosa misma (*Sache*), de lo no idéntico. La sabiduría finge hoy una figura del espíritu agraria, históricamente irrepetible, de cuño idéntico al de esas esculturas que imitan lo prístino, lo originario, cuando en realidad ponen en práctica la torpeza de épocas primitivas y de ese preparativo esperan el advenimiento de la verdad antigua, que nunca ha existido y que hoy por hoy el mundo posindustrial no sufre sino con terrible exceso. Al arcaísmo sintético del filosofar no le irá mejor que al clasicismo de ysería de los Canova y Thorwaldsen con respecto al clasicismo ático. Pero tampoco sería posible transformar la reflexión en una suerte de actividad práctica indirecta; así serviría únicamente, desde el punto de vista social, a la eliminación del pensamiento. Cosa característica: se han erigido, por reacción, academias que tienen la finalidad de ofrecer a los elegidos la ocasión de meditar. Sin momento contemplativo, la praxis degenera en ejercicio carente de concepto. Pero la meditación entendida como esfera particular, delimitada, ajena a una praxis posible, no marcha mucho mejor.

No se ha descrito con suficiente exactitud la reflexión. Ante todo podríamos denominarla concentración expansiva. Considerando su cosa (*Sache*) y solamente ella, comprueba en la cosa misma lo que sobrepasa lo pensado previamente y, con ello, disuelve el círculo fijo de la cosa. Esta podrá ser por su parte extremadamente abstracta y mediata; no es el caso de prejuzgar su naturaleza mediante un concepto subrepticio de concreción. Es preciso precaverse del cliché según el cual el pensamiento es un puro desarrollo de consecuencias lógicas a partir de una posición singular. La reflexión filosófica no haría sino romper el proceso del discurso, al que se supone inseparable del pensar. Las ideas verdaderas deben renovarse sin cesar a partir de la experiencia de la cosa, la cual, sin embargo, recibe de aquellas su primera determinación. En la fuerza que para ello se requiere, y no en el subseguirse monótono de las conclusiones, consiste la esencia de la consecuencia filosófica. La verdad es una constelación deviniente, jamás

un automatismo que el sujeto facilitase, sí, pero siendo prescindible. Lo que traduce aquella experiencia de manera palpable es: que ningún pensamiento filosófico de jerarquía se deja resumir, ni admite la distinción científica usual entre proceso y resultado —como es sabido, Hegel se ha representado la verdad como unión de proceso y resultado—. Para nada valen las concepciones filosóficas que pueden ser retrotraídas a un esquema o a una mera conclusión final. La torpeza de incontables obras filosóficas, que en nada se preocupan por ello, es más que suficiencia estética: es índice de su propia falsedad. Cuando el pensamiento filosófico no alcanza el ideal de renovación constante a partir de la cosa, fracasa, por mucho que se encuentre en textos importantes. Pensar filosóficamente equivale a pensar intermitencias, es como ser interferido por eso que no es pensamiento. En un pensar riguroso, los juicios analíticos se convierten en algo falso; sin embargo, aquel debe servirse de estos sin que lo pueda evitar. La fuerza del pensar, del que no nada en su propia corriente, consiste en resistir lo previamente pensado. El pensamiento fuerte exige valentía cívica. Todo pensador está obligado a correr ese riesgo; no le es permitido cambiar ni comprar nada que él no haya examinado; tal es el núcleo empírico de la doctrina de la autonomía. Sin riesgo, sin la posibilidad presente del error, ninguna verdad es objetiva. La estupidez del pensamiento se forma casi siempre allí donde es sofocada aquella valentía, que es inmanente al pensamiento y que este suscita sin cesar. La estupidez no es algo privativo, no es la simple ausencia de fuerza de pensamiento, sino la cicatriz que deja la amputación de este. El *pathos* de Nietzsche lo sabía. En el fondo, su consigna «vivir peligrosamente», imperialista en cuanto abarcadora, se expresaría mejor así: «Pensar peligrosamente»; espolear el pensamiento, no retroceder por nada ante la experiencia de la cosa, no dejarse atar por ningún consenso de lo previamente pensado. No obstante, la lógica autárquica de las consecuencias tiene como función, desde el punto de vista social, función que no es por cierto la menos importante, impedir el pensamiento. Cuando este opera hoy con rigor y energía —no de manera agitadora—, ello probablemente no deba atribuirse tanto a características individuales como el talento o la inteligencia. Las razones son objetivas; una de ellas, por ejemplo, es que el pensador, favorecido por circunstancias biográficas, no admita que se lo expulse de un pensar no garantizado por los mecanismos de control. La ciencia necesita de quien no la ha obedecido; lo que para el espíritu de

la ciencia es verdaderamente valioso es lo que ella difama, momento del idiotismo, al que consecuentemente la ciencia se condena y del que inconscientemente se avergüenza.

El hecho de que en el pensar filosófico la relación de proceso y cosa diverja cualitativamente de la propia de las disciplinas científicas positivas atañe a su modalidad. En cierta medida aquel intenta siempre expresar experiencias; estas, por supuesto, no coinciden con el concepto empirista de experiencia. Entender filosofía significa cerciorarse de aquella experiencia en tanto, con autonomía, pero en estrechísimo contacto con el problema planteado en cada caso, se reflexiona sobre este. Aun con la seguridad de que no ha de faltar la burla justificada, será permitido decir que el pensar filosófico es tal que posee tendencialmente sus resultados antes de haber pensado. Se puede desconfiar por principio de la filología heideggeriana de los guiones y no prohibirse, sin embargo, recordar que el repensar o reflexionar (*Nachdenken*), con relación al pensar (*Denken*), sugiere desde el punto de vista idiomático la idea de que el acto (*Vollzug*) de la filosofía es un acto posterior (*Nachvollzug*). Ahí acecha ya la peor tentación, la de la apologética, de la racionalización, la justificación de convicciones y opiniones ciegamente preconcebidas. El *thema probandum* es tanto la verdad como la no verdad del pensamiento, en la misma medida. De su no verdad se desembaraza este en cuanto realiza el intento, a través de la negación, de perseguir su experiencia. El pensar filosófico suficiente es crítico, no solo frente a lo existente y su calco en la conciencia en cuanto cosa, sino también, y en la misma medida, frente a sí mismo. La experiencia a la que él da vida cumple con ello, no mediante una codificación ya dispuesta, sino mediante una objetivación. Piensa filosóficamente quien corrobora la experiencia mental en la misma lógica de las consecuencias cuyo antípodo posee dentro de sí. De lo contrario, esa experiencia mental resultaría rapsódica. Sólo así el repensar es algo más que una exposición reiterativa de lo experimentado. En cuanto crítica, su racionalidad va más allá de la racionalización. De igual modo, el pensar filosófico parece, a quien lo observa en sí, posibilitar el conocimiento de lo que quiere conocer, con tal de que sepa con precisión qué es lo que desea conocer. Esta experiencia de sí del pensar contradice la limitación de Kant, quien pretendía invalidar el pensamiento por el pensamiento. Da respuesta también a la siniestra pregunta de cómo le es posible a un hombre pensar lo que piensa y, aun así, seguir viviendo: porque lo piensa. *Cogito, ergo sum.*

Como la disciplina del pensamiento filosófico se realiza ante todo en la formulación del problema, en la filosofía la exposición es un momento insoslayable de la cosa (*Sache*). Por ello no parece verosímil que las soluciones precisas que iluminan al pensador broten como el resultado de una larga adición, luego de trazada la raya bajo los sumandos. Eso es legítimo en el idealismo. Sólo que este caricaturiza hasta la *hybris* lo propio del pensamiento filosófico al sugerir que, porque la verdad no le viene al pensar filosófico desde fuera, este es idéntico a ella. El atractivo de la filosofía, su beatitud, es que aun la idea más desesperada lleva en sí algo de esta certidumbre de lo pensado, última huella de la prueba ontológica de la existencia de Dios, tal vez lo que en ella hay de imperecedero. La imagen de quien se sienta en un rincón y «reflexiona sobre algo» para escudriñar algo que todavía no supiera es tan reforzada como la contraria, de las intuiciones que vienen al vuelo. El pensar recae en el trabajo sobre una cosa y sobre formulaciones; estas procuran su elemento pasivo. Dicho en forma extrema: Yo no pienso, y eso es también pensar. El lápiz o la pluma que alguien tiene en la mano cuando piensa no ilustrarían mal lo que venimos diciendo. Es lo que se refiere de Simmel y de Husserl. El último, como es sabido, casi no podía pensar de otro modo que escribiendo. Y no son pocos los escritores a quienes las mejores ideas les vienen puestos a escribir. Tales instrumentos, a los que no se necesita emplear realmente, recuerdan que no se debe pensar en el vacío, sino en algo. La interpretación y la crítica de textos constituyen una ayuda inapreciable para la objetividad del pensamiento. Benjamin ha aludido a esto en cierta ocasión con el dicho de que todo pensamiento sistemático exige una dosis sistemática de ignorancia. Cuando el pensamiento, persiguiendo la quimera de su originariedad, sortea esta exigencia, cuando husmea en cada objeto el peligro de la objetivación, no solo se cierra a sí mismo el futuro —lo que no sería una objeción, tal vez lo contrario—, sino que es desacertado en sí mismo. Pero lo más decisivo es que las tareas, de cuya fecundidad depende la del pensamiento, son autónomas; no son impuestas sino que se imponen: umbral del pensamiento frente a la técnica mental. Desesperadamente se ve obligado aquel a timonear entre esta y la falta de rumbo propia del aficionado. Pensamiento de *amateur* es el que ignora, simplemente, la división del trabajo mental, en lugar de respetarla y trascenderla. El mariposeo ingenuo esteriliza el pensamiento no menos que la adaptación celosa a la división del trabajo. Una filosofía que,

para hablar con Kant, estuviese a la altura de su misión universal se elevaría por encima de su concepción como ciencia especial —concepción académica posterior a Kant, de antemano inconciliable con la suya—, no menos que del desatino de una cosmovisión que extrae la apariencia de su superioridad del mezquino relumbrón que le deja como especialidad el saber especializado. La resistencia que podría oponer el pensamiento filosófico contra el derrumbe de la razón consistiría en que, sin ninguna consideración por la autoridad establecida, sobre todo de las ciencias humanas, él se sumergiera en los contenidos de realidad, para captar en ellos, y no más allá de ellos, el contenido de verdad. Esto sería, hoy, libertad de pensamiento. Verdadero será este cuando, liberado de la maldición del trabajo, descanse por fin en su objeto.

Razón y revelación*

1

La polémica en torno de la revelación se dirimió en el siglo dieciocho. En el diecinueve, zanjada ya en sentido negativo, cayó francamente en el olvido. A esto se debe, en buena medida, que hoy renazca. Pero eso mismo pone de antemano al crítico de la revelación en una falsa situación, que debe denunciar quien no quiera ser su víctima. De repetir el muy completo catálogo de argumentos de la Ilustración, nos exponemos al reproche del ecléctico: valerse de argumentos resabidos que a nadie interesan ya. De darnos por satisfechos con que la religión revelada no pudo resistir entonces la crítica de la Ilustración, nos hacemos sospechosos de racionalismo fuera de moda. Hoy está muy difundido el hábito mental de suscribir el fallo de la época como tal y, si es posible, de hacer valer las cosas de anteaer contra las de ayer, en vez de reflexionar sobre la verdad o falsedad de la cosa misma. Para quien no quiera caer en la órbita de aquella objeción de que por resabido algo es falso, ni, tampoco, adaptarse a la disposición religiosa de nuestros días que tan singular como explicablemente va de la mano con el positivismo reinante, lo mejor es recordar aquella caricatura abismáticamente risueña que Benjamin hiciera de la teología «que hoy está notablemente enclenque y fea y no se la puede mirar».¹ Nada en el contenido de la teología quedará sin modificaciones; todos deberán soportar la prueba de entrar en lo secular, en lo profano, y de morar allí. En contraposición con el mundo de la representación religiosa de antaño, rica y concretamente configurada, la opinión hoy predominante de que la vida y la experiencia de los hombres, la inmanencia, es una suerte de caja de cristal a través de cuyas paredes es posible contemplar los entes eternamente inmutables de una *philosophia* o

* Tesis para un diálogo sostenido con Eugen Kogon en Münster, propagado por la Radio de Alemania el 20 de noviembre de 1957; se publicó en *Frankfurter Heft*, año 13, cuaderno 6, junio de 1958, págs. 397 y sigs. 1 Walter Benjamin, *Schriften* (Escritos), vol. I, Francfort, 1955, pág. 494.

religio perennis, es por sí misma prueba de un estado en el que la fe en la revelación no se encuentra ya substancialmente presente en los hombres ni en el ordenamiento de sus relaciones, y de que solo se mantiene merced a una abstracción desesperada. Lo que es válido hoy respecto de las tentativas ontológicas —estas buscan saltar sin mediación alguna desde una permanente posición nominalista hasta el realismo, hasta el mundo de las ideas subsistente en sí, que de ese modo se convierte a su vez en producto de la mera subjetividad, de la denominada decisión, es decir, del arbitrio—, vale también en buena medida respecto de la vuelta a la religión positiva, viraje con el que aquel otro guarda estrecho parentesco.

2

La posición de los que en el siglo dieciocho sostenían la fe revelada difería radicalmente de la de quienes hoy hacen lo mismo; como que nada tiene de extraño que, según el momento histórico, ideas idénticas adopten significaciones muy divergentes. En aquel entonces se trataba de la defensa de un sistema de doctrina impuesto por la tradición y más o menos apoyado por la autoridad civil contra el ataque de la *ratio* autónoma, que solo está dispuesta a aceptar lo que resiste a su propia prueba. Tal defensa contra la *ratio* debía realizarse con medios racionales y, en esa medida, como lo expresó Hegel en su *Fenomenología*, estaba desde un principio condenada al fracaso: por los medios de argumentación de que se servía, adoptaba ella misma, de antemano, el principio contra el que luchaba. Hoy la vuelta a la fe revelada obedece, precisamente, a que se desespera de esos mismos medios de la *ratio*. Su fuerza irresistible es experimentada meramente como negativa y se recurre a la revelación para contrarrestar lo que Hegel llama «furia del desaparecer»: porque pretendidamente sería bueno que hubiese revelación. Las dudas sobre la posibilidad de semejante Restauración son acalladas apelando a 'a coincidencia de los muchos que aspirarían a ella. «Hoy hace ya mucho tiempo que dejó de considerarse anticuado ser creyente», me dijo cierta vez una señora cuya familia, tras un *intermezzo* de borrascosa Ilustración, se había convertido a la religión de su niñez. En el mejor de los casos —es decir, cuando no se trata de una simple imitación o conformismo— es el deseo el que engen-

dra semejante actitud: no es la verdad y autenticidad de la revelación la que decide, sino la necesidad de orientación, de respaldo en lo firmemente establecido; también la esperanza de que con esa determinación sea posible inspirar en el mundo desencantado ese sentido a causa de cuya ausencia se sufre por tanto tiempo cuanto, como mero espectador, se mantiene, absorto, la mirada en el sinsentido. El renacimiento religioso de nuestros días más parece filosofía de la religión que religión. En todo caso, coincide con la apologética del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve en que ambos procuran conjurar al adversario sirviéndose de la reflexión racional; pero ahora lo hace por reflexión racional sobre la *ratio* misma, con una sorda disposición a desestimarla e inclinándose a un obscurantismo mucho más virulento que cualquier limitada ortodoxia de otros tiempos, porque no cree en absoluto en sí mismo. Esta pose neoreligiosa es propia del converso, aun en el caso de quienes no llegan a la conversión formal o de los que, simplemente, adhieren con énfasis a lo que como «religión paterna» les parece sancionado y que siempre, incluso en Kierkegaard el Solitario, sirvió para reprimir con autoridad paterna la duda que surge amenazante.

3

El sacrificio de la inteligencia, ofrecido cierta vez por Pascal o Kierkegaard, desde la conciencia más lúcida y no por menos que a cambio de toda la vida, se ha socializado entretanto y el que lo ofrece está libre de temor y temblor; nadie habría reaccionado contra esto con mayor indignación que el propio Kierkegaard. Puesto que el excesivo pensar, la firme autonomía, dificultan la adaptación al mundo establecido y provocan dolor, incontables personas proyectan este dolor infligido por la sociedad sobre la razón como tal. Esta debe ser la que ha traído sobre el mundo dolor e infelicidad. La dialéctica de la Ilustración, que de hecho se ve obligada a asumir, a cambio del progreso, todo el daño que ocasiona la racionalidad como progresivo dominio de la naturaleza, es truncada, por decirlo así, prematuramente, según el modelo de una situación cuya ciega totalidad parece cerrar toda salida. Por desgracia, de buen grado se desconoce que el exceso de racionalidad —del que se queja sobre todo la clase culta, registrándolo en conceptos tales como mecanización, atomización y masificación—

es un defecto de racionalidad, esto es, la exaltación de todos los instrumentos y medios de dominación susceptibles de cálculo a costa del fin, y del ordenamiento racional de la humanidad, que queda así librado a la sínrazón de meras constelaciones de poder, pues la conciencia, enturbiada por la incesante referencia a datos y circunstancias subsistentes, positivos, no osa de ningún modo erguirse. Bien está, por cierto, exigir a una razón que se absolutiza ímpidamente, como obcecado medio de dominación, que vuelva en sí, y algo de esto expresa la presente necesidad religiosa. Pero esta vuelta en sí de la razón no puede significar la mera negación del pensamiento por sí mismo, en una suerte de sacrificio mítico, ni se realiza mediante un «salto»: este se parecería demasiado a la política de lo peor. En vez de afirmar o negar la racionalidad como absoluta, la razón debe intentar, por el contrario, determinarla como un momento dentro del todo, respecto del cual, por cierto, se ha independizado. La razón debe descubrir su propio ser natural. Este motivo no es extraño a las grandes religiones: pero precisamente necesita hoy de la «secularización», si no ha de contribuir, aislado y en un nivel superior, a ese mismo entenebrecimiento del mundo que desearía conjurar.

4

El renacimiento de las religiones fundadas en revelación recurre con preferencia al concepto de ataduras, a las que se concibe como necesarias: en cierto modo se elige, desde una autonomía precaria, la heteronomía. Pero, pese a toda la profanidad que la caracteriza, en nuestra época existen excesivas antes que escasas ataduras. La conjugación de las fuerzas económicas y, con estas, de las políticas y administrativas reduce en buena medida al individuo a la condición de mero funcionario del engranaje. Probablemente, los individuos se hallen mucho más constreñidos que en la primera época del liberalismo, cuando todavía no echaban de menos las ataduras. Su ansia de constricción, por tanto, es la creciente necesidad de redoblamiento y justificación intelectuales de la autoridad ya constituida sin ello. Todas las consideraciones acerca del desarraigo (*Obdachlosigkeit*) trascendental, que un día expresaron la miseria (*Not*) del individuo en la sociedad individualista, han pasado a ser ideología, excusas del mal colectivismo, el cual, mientras carece de un Estado autoritario, se apoya en

otras instituciones con pretensión de suprapersonales. La desproporción, que se vuelve desmesurada, entre poder e impotencia sociales se prolonga en el debilitamiento de la composición interna del yo, hasta el punto de que este no se mantiene sin identificarse con lo que, precisamente, lo condena a la impotencia. Solo la debilidad busca ataduras; según esto, la compulsión a someterse a ellas, que se glorifica a sí misma como si se alejase de la limitación del egoísmo y del mero interés particular, no se rige en verdad por la dignidad de los hombres, sino que capitula ante la indignidad humana. Tras esto se esconde la ilusión —socialmente necesaria y reforzada por todos los medios imaginables— de que el sujeto, de que los hombres son incapaces de humanidad: la desesperada fetichización del estado de cosas existente. El motivo religioso de la corrupción del género humano desde la caída de Adán se renueva, como radicalmente secularizado lo hiciera ya un día con Hobbes, desfigurado al servicio del mal. Como presuntamente la instauración de un orden justo es imposible para los hombres, se les recomienda el existente, injusto. Lo que en cierta ocasión Thomas Mann denominó, polemizando con Spengler, «derrotismo de la humanidad» se ha extendido universalmente. La vuelta a la trascendencia hace las veces de pantalla que cubre la desesperanza social, inmanente. No le es ajena tampoco la disposición a dejar el mundo como está, ya que este en cuanto mundo no puede ser de otra manera. El modelo que determina realmente esta actitud es la división del mundo en dos bloques desmesurados, rígidamente contrapuestos, que se amenazan el uno al otro, y a cada individuo, con la destrucción. La angustia frente a esa amenaza, que es intramundana en el más alto grado, al no divisarse una salida, es hipostasiada como existencial o, incluso, trascendente. Las victorias ganadas por la religión revelada en nombre de semejante angustia son victorias a lo Pirro. Si la religión es adoptada, no por su propio contenido de verdad, sino por otro, socava sus propias bases. El hecho de que en nuestros días las religiones positivas admitan eso tan de buen grado e, incluso, rivalicen con otras instituciones públicas, atestiguan la desesperación que, en estado de latencia, es inherente a su propia positividad.

El irracionalismo de la religión revelada se expresa hoy en la posición central que ocupa el concepto de paradoja religiosa. Estoy refiriéndome sólo a la teología dialéctica. Tampoco ella es un invariante teológico, sino que su importancia es históricamente adquirida. Lo que en tiempos de la Ilustración helenista el Apóstol calificó de escándalo para los griegos y que ahora reclama la abdicación de la razón no siempre fue así. En su esplendor del Medievo, la religión revelada, cristiana, se defendió con todas sus fuerzas de la doctrina de la doble verdad, por considerarla autodestructiva. La fuerza y el mérito de la gran escolástica —y sobre todo de las *Sumas* de Tomás de Aquino— residían en que, sin absolutizar el concepto de razón, nunca lo proscribieron: a este punto sólo llegó la teología en tiempos del nominalismo, ante todo con Lutero. La doctrina tomista no solo reflejaba el orden feudal —ya problemático en sí mismo, por cierto— de su época, sino que respondía también al nivel científico más avanzado de esta. Pero, una vez rota la concordancia entre fe y razón, o desaparecida al menos la tensión fecunda entre ambas, la fe pierde su obligatoriedad, el carácter de constrictión que aún Kant se propuso rescatar en la ley moral, como una secularización de la autoridad de la fe. ¿Por qué aceptar *la fe* y no otra fe? Para la conciencia no existe hoy otro fundamento de derecho que su propio anhelo, el cual no es garantía de verdad. Para que yo pudiera admitir la fe revelada, debería atribuirle una autoridad frente a mi razón, una autoridad que presupondría ya que he admitido la fe: un círculo vicioso. Si agregara, según la doctrina de la alta escolástica, que mi voluntad es condición explícita de la fe, no evitaría con ello el círculo. La voluntad misma solo sería posible si existiese ya el convencimiento del contenido de la fe, esto es, precisamente, aquello que sólo en virtud del acto de la voluntad puede ser alcanzado. Si un día la religión deja de ser religión popular, es decir, si deja de ser, en el sentido hegeliano, sustancial, supuesto que alguna vez lo haya sido, quedará reducida a la coacción y el capricho de algo adaptado arbitrariamente y de una cosmovisión autoritaria. Por cierto, la comprensión de esto ha permitido a la teología del judaísmo no estipular casi artículos de fe y no exigir otra cosa que la obediencia a la Ley. Es probable que el cristianismo primitivo de Tolstoi tuviera un significado bastante similar.

Por más que se quiera evitar la antinomia de conocimiento y

fe, y salvar el extrañamiento entre mandato religioso y sujeto, la contradicción se mantiene de modo implícito. Pues con separar totalmente el elemento haggádico del halákico no se resuelve el problema de dónde procede la autoridad de la doctrina sino que se lo soslaya. La eliminación del elemento objetivo no es menos funesta para la religión que la cosificación que rígida e irracionalmente pretende imponer al sujeto el dogma, la objetividad de la fe. Pero ya no es posible afirmar el momento objetivo, pues este debería someterse al patrón de la objetividad, del conocimiento, cuya competencia arrogantemente rechaza.

6

Mientras que, como consecuencia de la general neutralización de todos los espíritus en la mera cultura durante los últimos ciento cincuenta años, la contradicción de la religión revelada tradicional con el conocimiento apenas si es sentida, sino que coexisten ambos como piezas del mismo mecanismo cultural, algo así como en las revistas ilustradas las distintas secciones de medicina, radio, televisión, religión se siguen las unas a las otras, el llamado de la religión revelada a la conciencia no solo no ha decrecido a partir de la Ilustración, sino que ha aumentado desenfundadamente. El que nadie hable ya de ello obedece a que no hay quien pueda reunir ambas cosas. Los intentos por trasladar a la religión los resultados críticos de la ciencia moderna —sobre todo los que prosperan en las lindes de la física cuántica— son de corto alcance. Y no se piense meramente en el carácter geocéntrico y antropocéntrico de las grandes religiones tradicionales, que contrasta extremadamente con el estado actual de la cosmología, a punto tal que lo ridículo de una confrontación de la doctrina religiosa con los descubrimientos de las ciencias naturales se emplea para ridiculizar la confrontación misma por su primitivismo y tosquedad. En otro tiempo la religión, con buenas razones, no sutilizaba tanto. Se aferraba a su verdad también en el sentido cosmológico, porque sabía que su pretensión de verdad no puede ser separada del contenido material concreto, sin resultar lesionada. Tan pronto renuncia a su contenido concreto, amenaza volatilizarse en mero simbolismo, lo que implica acabar con su pretensión de verdad. Pero más decisiva es, quizá, la ruptura entre el modelo social de las grandes religiones y la sociedad ac-

tual. Las primeras se constituyeron en las relaciones elementales de la *primary community* o, a lo sumo, en una economía mercantil simple. Un poeta judío escribió cierta vez, con razón, que en el judaísmo y el cristianismo impera aire de aldea. En efecto, no puede prescindirse de este sin que el contenido doctrinario sufra la violencia de la reinterpretación: el cristianismo no está cercano por igual a todas las épocas; los hombres no son alcanzados con independencia de la época por lo que una vez escucharon como buena nueva. El concepto de pan de cada día, nacido de la experiencia de la escasez en un estado de incertidumbre e insuficiencia de la producción material, no puede ser trasladado simplemente al mundo de las fábricas de pan y de la superproducción, en el que las penurias del hambre constituyen catástrofes naturales de la sociedad y no, precisamente, de la naturaleza. O bien: el concepto de prójimo se refiere a grupos en que los individuos se conocen cara a cara. La ayuda al prójimo, por urgente que continúe siendo en un mundo asolado por esas catástrofes naturales de la sociedad, es insignificante frente al desbordar de la praxis por sobre toda mera inmediatez de las relaciones humanas, frente a una transformación del mundo que contrarreste, por fin, las catástrofes naturales de la sociedad. Pero si se eliminaran del Evangelio tales palabras por irrelevantes y se creyese, no obstante, salvaguardar las doctrinas reveladas y expresarlas tal y como *hic et nunc* debieran entenderse, se incurriría en una mala alternativa. O bien se las debería adaptar al curso cambiante de los tiempos, lo que sería incompatible con la autoridad de la revelación, o bien habría que plantear a la realidad actual exigencias irrealizables o que no atañen a lo esencial en ella: el sufrimiento real de los hombres. Por último, si se prescindiese en absoluto de todas las determinaciones concretas, histórico-socialmente mediadas, y se siguiera al pie de la letra el dicho kierkegaardiano de que el cristianismo es un NB, el *Nota Bene* de que una vez Dios se hizo hombre, sin que entrase en la conciencia aquel momento como tal, es decir, como concretamente histórico también él, en nombre de una pureza paradójica se desvanecería la religión revelada en algo completamente indeterminado, en una nada que apenas si podría distinguirse de la liquidación de esa misma religión revelada. Y si quedase algo más que esa nada, conduciría en el acto a lo insoluble, y la transfiguración en categoría religiosa de la insolubilidad misma, el naufragio del hombre finito, sólo sería un truco de la conciencia acorralada, cuando en verdad esa insolubilidad atestigua la impotencia actual de

las categorías religiosas. De ahí que yo no vea otra posibilidad que una extrema ascesis frente a cualquier fe revelada, y suma fidelidad a la prohibición de imágenes, entendida esta en un sentido mucho más amplio que el que en su lugar y tiempo tuviera.

Progreso*

(Dedicado a Josef König.)

Una justificación teórica de la categoría de progreso exige considerarla de tan cerca que pierda la apariencia obvia de su uso, tanto positivo cuanto negativo. Pero esa proximidad dificulta a su vez el estudio. El concepto de progreso, más aún que otros, se desvanece con la especificación de qué es lo que propiamente se mienta con él, qué progresa y qué no. Quien se proponga precisar tal concepto, fácilmente destruirá aquello a que apunta. La prudencia subalterna, que se niega a hablar de progreso antes de poder distinguir: progreso en qué, hacia qué, con respecto a qué, distorsiona la unidad de los momentos —que en el concepto se consuman el uno en el otro—, en un mero estar del uno junto al otro. Esa teoría del conocimiento ergotista que insiste en la exactitud aun ahí donde la imposibilidad de un saber unívoco es inherente a la cosa misma, yerra esta, sabotea la intelección y contribuye a la conservación de lo malo mediante la prolija prohibición de reflexionar sobre aquello que quisiera averiguar la conciencia de quienes son prisioneros de una época caracterizada por posibilidades tan utópicas cuanto absolutamente destructivas: si existe progreso. Como cualquier término filosófico, el de progreso tiene sus equívocos, los que acusan también algo común. Lo que en este momento ha de entenderse por progreso, todo el mundo lo sabe, en forma vaga pero segura: por eso es posible emplear el concepto de manera no demasiado pretenciosa. En su uso, la pedantería defrauda en lo que promete: una respuesta a la duda y la esperanza de que al fin vaya a irnos mejor, de que un buen día puedan los hombres tomar aliento. Eso mismo vuelve imposible precisar qué debemos representarnos por progreso, puesto que el desamparo de la situación consiste en que todo individuo ha de experimentar tal desamparo mientras falte la palabra de solución y de alivio. De las

* Conferencia pronunciada en el Congreso de Filosofía de Münster el 22 de octubre de 1962; publicada en *Argumentationen, Festschrift für Josef König*, compilado por Harald Delius y Günther Pataig, Gotinga, 1964, pág. 1 y sigs.

reflexiones sobre el progreso, solo encierran verdad las que se sumergen en él manteniendo, empero, la distancia, y que se retraen de los hechos paralizadores y las significaciones especiales. Tales reflexiones se aguzan hoy en la consideración de si la humanidad es capaz de evitar la catástrofe. Vital importancia para la humanidad revisten las formas de su propia constitución social íntegra, mientras que no se forme y advenga un sujeto íntegro autoconsciente. Sobre este recae exclusivamente la posibilidad de progreso, la posibilidad de alejar la catástrofe extrema, total. En él debería cristalizarse cualquier otro problema referente al progreso. La miseria material, que durante tanto tiempo pareció burlarse del progreso, potencialmente está eliminada: habida cuenta del nivel alcanzado por las fuerzas productivas técnicas nadie debería padecer hambre sobre la Tierra. Que sigan o no la escasez y la opresión —ambas son una misma cosa— dependerá exclusivamente de que se evite la catástrofe mediante el ordenamiento racional de la sociedad en su conjunto, considerada como humanidad.

En la «Idea del hombre»¹ se afianzó también el esbozo kantiano de una doctrina del progreso: «Solo en la sociedad, y, por cierto, en aquella que presente la máxima libertad y, por eso mismo, un antagonismo general entre sus miembros, pero que presente también la más rigurosa determinación y garantía de los límites de esa libertad a fin de que esta pueda subsistir junto a la libertad de los demás; solo en tal sociedad puede ser alcanzado, en la humanidad, el supremo designio de la naturaleza, a saber: el desarrollo de todas sus disposiciones. La naturaleza exige también que sea la humanidad quien se procure por sí misma este fin de su destinación, como todos los demás fines. En consecuencia, una sociedad en que la libertad sometida a leyes exteriores se encuentre unida, en el máximo grado posible, con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa, debe ser el más alto cometido de la naturaleza con respecto al género humano. En efecto, en lo que concierne a nuestra especie, la naturaleza solo puede alcanzar el resto de sus designios mediante la resolución y cumplimiento de aquel cometido».² Concepto de historia en el que el progreso encontraría su lugar es, decididamente, el

1 Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Idea para una historia universal considerada desde el punto de vista cosmopolita), en *Samtliche Werke*, Leipzig, sin fecha, vol. I, pág. 225.

2 *Op. cit.*, pág. 229.

concepto kantiano, de una historia universal o cosmopolita, y no el de esferas de vida particulares. Pero el hecho de que el progreso se refiera a la totalidad se vuelve contra él. La conciencia de esto anima la polémica de Benjamin contra la fusión de progreso y humanidad que presentan las tesis sobre el progreso en la historia, lo más importante, tal vez, de cuanto sobre crítica de la idea de progreso haya sido pensado por parte de quienes, en el campo crudamente político, se cuentan entre los progresistas: «El progreso, tal como se lo representaban los socialdemócratas, era, al propio tiempo, un progreso de la humanidad misma (no solo de sus habilidades y conocimientos)».³ Pero si bien es cierto que la humanidad no progresa *tel quel* según la fórmula publicitaria del «cada vez mejor», tampoco existe una idea de progreso sin la de humanidad; el pasaje de Benjamin podría entenderse, en consecuencia, más como un reproche a los socialdemócratas por confundir el progreso de habilidades y conocimientos con el de la humanidad, que en el sentido de que él pretendiese eliminar este último de la reflexión filosófica. El propio Benjamin lo justifica en su tesis de que la representación de la felicidad de las generaciones futuras —sin la cual no es posible hablar de progreso— implica inevitablemente la de redención.⁴ Por más que con ello se remita el progreso a la supervivencia de la especie, es imposible aceptar ningún progreso como si la humanidad ya existiese como tal y, por lo tanto, pudiese progresar. Antes bien, el progreso sería la generación de la humanidad, perspectiva que se abre por la vía de la expiación. Así, como a continuación enseña Benjamin, no hay manera de rescatar el concepto de historia universal; ello se debe a que este sólo convence en la medida en que pueda confiarse en la ilusión de una humanidad ya existente, que marche hacia adelante de manera unitaria y armónica en sí misma. Si la humanidad sigue atrapada por la totalidad que ella misma configura, entonces no ha existido, al decir de Kafka, ningún progreso; pero al mismo tiempo, sólo una totalidad permite pensarlo. El modo más sencillo de explicar esto es definir la humanidad como lo que no excluye absolutamente nada. Si fuese una totalidad que no contuviese en sí misma ningún principio limitador, sería una totalidad libre de la coacción que somete a todos sus miembros a tal principio, y ya no constituiría ninguna totalidad, ninguna unidad forzada.

3 Walter Benjamin, *Schriften*, Francfort, 1955, vol. I, pág. 502.

4 *Ibid.*, pág. 494.

En relación con esto, el pasaje de la oda de Schiller a la alegría «Y el que sea inepto para ello, sustráigase lloroso de este vínculo», que en nombre de un amor omniabarcador proscribiera a aquel a quien este nunca cupo en suerte, reconoce sin quererlo la verdad acerca del concepto burgués, totalitario y particular a la vez, de humanidad. Lo que en el verso sucede en nombre de la Idea a quien no es amado o es incapaz de amar, pone a esta en evidencia del mismo modo que la fuerza afirmativa con que la música de Beethoven la impone; apenas es casual que en la humillación del falta de alegría, a quien por ello se le niega esta una vez más, la poesía evoque, con la palabra «sustraer», asociaciones de la esfera de la propiedad y la criminología. Al concepto de totalidad pertenece, como en los sistemas políticos totalitarios, el antagonismo persistente; así las orgías míticas de las fábulas se definen por quienes no son convocados. Solo donde desapareciese ese principio, limitante, de totalidad, o aun el mero mandato de asemejarse a ella, habría humanidad y no su espejismo.

Históricamente, la noción de humanidad estaba ya implícita en el teorema del estoicismo medio sobre el Estado universal, teorema que, al menos objetivamente, desembocó en la idea de progreso, por mucho que esta haya sido extraña a la Antigüedad precristiana. El hecho de que ese teorema estoico pudiese servir también como fundamentación de las pretensiones imperiales de Roma denuncia algo de lo que acontece al concepto de progreso cuando se identifica con la acumulación de «habilidades y conocimientos». La humanidad existente es suplantada por la futura; la historia se transforma inmediatamente en historia de salvación. Tal fue el prototipo de la representación del progreso hasta Hegel y Marx. En la *civitas dei* agustiniana tal representación se vincula con la redención por Cristo, entendida como logro histórico; solo una humanidad ya redimida puede ser considerada como marchando en la continuidad del tiempo hacia el reino celestial, después de pronunciada, por virtud de la gracia, la sentencia que le toca en suerte. Acaso la fatalidad del pensamiento posterior sobre el progreso fuese que heredara de Agustín la teleología inmanente y la concepción de la humanidad como sujeto de todo progreso, mientras la soteriología cristiana se diluía entre especulaciones de filosofía de la historia. De ese modo la idea de progreso fermentó en la *civitas terrena*, su contrapartida agustiniana. Esta ha de progresar, todavía en el dualista Kant, según su propio principio, su «naturalidad». Pero en semejante Ilustración, que empieza por poner en manos de la

humanidad su propio progreso y concreta de ese modo su Idea como llamada a realizarse, acecha la ratificación conformista de lo que meramente existe. Lo existente recibe el aura de la redención después que esta no vino y el mal perduró sin mengua. Fue imposible evitar esa modificación, de incalculables consecuencias, del concepto de progreso. Así como la enfática pretensión de que la redención ya está cumplida resultaba impugnada en vista de la historia posterior a Cristo, en el teologuema agustiniano de una marcha inmanente de la especie hacia la bienaventuranza subyacía ya, a la inversa, el motivo de una irresistible secularización. La temporalidad del progreso mismo, su simple concepto, sujeta a este al mundo empírico; pero, sin ella, la impiedad del curso del mundo perpetuaría tanto más la idea de que la creación misma sería obra de un demonio gnóstico. En Agustín es patente la íntima constelación de las ideas de progreso, redención y marcha inmanente de la historia, las cuales, sin embargo, no pueden asimilarse la una a la otra sin anularse recíprocamente. Si se identifica progreso con redención entendida sencillamente como intervención trascendente, aquel pierde, con la dimensión temporal, cualquier significación aprehensible y se volatiliza en teología ahistórica. Pero, de mediarse a través de la historia, sobreviene, amenazador, el endiosamiento de esta y, tanto en la reflexión del concepto como en la realidad, el contrasentido de que ya es progreso lo que lo inhibe. Las construcciones auxiliares de un concepto inmanente-trascendente de progreso se organizan solas por su misma nomenclatura.

Lo grandioso de la doctrina agustiniana reside en haber sido la primera. Contiene todos los abismos de la idea de progreso y trató de dominarlos teóricamente. Su estructura expresa crudamente el carácter antinómico del progreso. En ella, como después en la gran filosofía de la historia secular iniciada por Kant, el antagonismo está ya en el centro de aquel movimiento histórico que —en cuanto dirigido al reino celestial— sería el progreso; ese movimiento histórico es para Agustín la lucha entre lo terreno y lo celestial. A partir de entonces todas las representaciones acerca del progreso se perfilaron en relación con la infelicidad en aumento a lo largo de la historia. Si bien la redención constituye en Agustín el *telos* de la historia, esta no desemboca directamente en aquella, ni la redención se presenta enteramente sin mediaciones respecto de la historia. La redención se inserta en la historia a través del plan divino universal y se contrapone a ella después del pecado original. Agustín reconoció que redención e historia no son

la una sin la otra ni la una en la otra, sino que están en una tensión cuya energía acumulada no apunta en definitiva a otra cosa que a la superación del mundo histórico mismo. Nada menos se requiere, en efecto, para que sea posible seguir albergando, en tiempos de catástrofe, la idea de progreso. Es tan poco lícito ontologizar el progreso, atribuirlo irreflexivamente al ser, como —lo que sin duda agrada más a la filosofía moderna— hacerlo respecto de la decadencia. Demasiado poco bien impera en el mundo como para atribuir a este en un juicio predicativo el progreso, pero ningún bien, ni asomo de él, existe sin el progreso. Si según una doctrina mística los acontecimientos intramundanos, sin excluir la conducta más insignificante, deben tener efectos sobre la vida de lo absoluto mismo, algo semejante vale con respecto al progreso. Cada tramo particular de la conexión de exterioridades * es relevante para su posible final. Bueno es lo que se desprende, lo que encuentra expresión y lo que cobra forma. Como lo que se desprende está entretejido en la historia, esta, sin estar ordenada unívocamente hacia la reconciliación, deja vislumbrar esta posibilidad en el curso de su movimiento.

Los momentos en que consiste la vida del concepto de progreso son, según costumbre, en parte filosóficos, en parte sociales. Sin sociedad, su representación sería absolutamente vacía; de ella extrae todos sus elementos. Si la sociedad no hubiese pasado de la horda de recolectores y cazadores a la agricultura, de la esclavitud a la libertad formal de los sujetos, del temor por los demonios a la razón, de la escasez a la protección contra las pestes y el hambre, en suma, a mejores condiciones de vida; si se pretendiese, por tanto, conservar pura, *more philosophico*, la idea de progreso, urdiría, acaso, fuera de la realidad del tiempo, carecería de todo contenido. Pero

* *Verblendungs Zusammenhang*: incluye dos sentidos; en términos kantianos, es el tejido de causas y efectos en que los hombres, llevados por sus inclinaciones egoístas, en verdad realizan un fin de la naturaleza con relación a ellos; tal concepción de Kant prefigura la noción hegeliana de «astucia de la razón», y, en cierto modo, la definición de Engels de la ideología como «conciencia falsa». En este primer sentido podríamos traducir la expresión alemana como «trama de no-conciencia». El segundo sentido sería el siguiente: *Verblendung*, además de «enceguecimiento», significa «revestimiento»; *Verblendungs Zusammenhang* sería la «trama de lo exterior», de lo falso concreto, de aquello todavía no animado por el concepto en sentido hegeliano. En esta doble dimensión entendemos esta difícil expresión de Adorno, que se repite a lo largo de la obra, sin pretender, por cierto, haber agotado su significación. (N. de la R. T.)

cuando el sentido de un concepto es forzado a pasar a la facticidad no se lo puede detener arbitrariamente. La idea misma de reconciliación, que según la medida de lo finito es *telos* trascendente de todo progreso, no puede ser separada del proceso inmanente de ilustración, que ahuyenta el temor y, erigiendo al hombre como respuesta a los problemas del hombre, conquista el concepto de humanidad, el único que se alza por sobre la inmanencia del mundo. Sin embargo, el progreso no se agota en la sociedad. No se identifica con esta. A veces es su contrario. Por lo general, la filosofía, cuando valió de algo, fue a la par también teoría de la sociedad; una vez entregada sin reservas a ella debe separarse de la sociedad autoafirmándose. La pureza en que se refugió es la mala conciencia de su impureza, de su complicidad con el mundo. El concepto de progreso es filosófico en cuanto que, mientras articula el movimiento social, al mismo tiempo lo contradice. Surgido socialmente, reclama una confrontación crítica con la sociedad real. El momento de la redención, todo lo secularizado que se quiera, le es inalienable. Ahora bien, el hecho de que no se deje reducir a la facticidad ni a la idea demuestra su contradicción interna. Pues el momento de la Ilustración, en cuanto termina en reconciliación con la naturaleza, al acallar el sobresalto que esta provoca, se hermana con el momento del dominio de la misma. Modelo del progreso, por más que se trasponga en la divinidad, es el control de la naturaleza interior y exterior del hombre. La represión ejercitada mediante tal control, que tiene su suprema forma de reflexión espiritual en el principio de identidad de la razón, reproduce el antagonismo. Cuanta mayor identidad impone el espíritu dominador, tanta mayor injusticia padece lo no idéntico. Injusta se vuelve también la reacción de este. Ella refuerza el principio represor, en tanto también lo reprimido se arrastra ponzoñoso. Todo progresa en el todo; sólo no lo hace hasta hoy el todo mismo. Los versos de Goethe: «Y todo urgir, todo bregar / Es eterna calma en Dios nuestro Señor», codifican esta experiencia; y la doctrina hegeliana del proceso del espíritu del mundo, de la dinámica absoluta, como un volverse sobre sí mismo o un juego consigo mismo, se aproxima extraordinariamente a la sentencia de Goethe. Solo habría que agregar un *Nota Bene* a la suma de ambas intuiciones: que aquel todo en su movimiento permanece inmóvil porque no conoce nada fuera de sí, no es lo absoluto divino, sino su contrario, desfigurado por el pensamiento. Kant no se plegó al engaño ni absolutizó la ruptura. Cuando en el pasaje más grandioso de su filosofía de la historia

enseña que el antagonismo, el apresamiento del progreso en el mito, en el interés natural por el dominio de la naturaleza, en una palabra, en el reino de la necesidad, tiende por ley propia al reino de la libertad —ahí se originará más tarde la noción hegeliana de astucia de la razón—, quiere decir con eso que las condiciones de posibilidad de la reconciliación son la antítesis de esta; las de la libertad en la necesidad. La doctrina de Kant se encuentra en un punto de transición. Concibe la idea de aquella reconciliación como immanente a la «evolución» antagonónica, en cuanto la deriva de un designio que la naturaleza abraza respecto del hombre. Por otro lado, la rigidez dogmático-racionalista con que atribuye a la naturaleza semejante designio, como si ella misma no estuviese comprendida en la evolución y, por consiguiente, no mudase su propio concepto es reflejo de la violencia con que el espíritu identificador atropella a la naturaleza. La estática del concepto de naturaleza es función del concepto de razón dinámico. Cuanto más se apodera este de lo no idéntico, tanto más se convierte la naturaleza en *caput mortuum* residual, y esto, justamente, vuelve fácil engalanarla con cualidades de eternidad que santifican sus fines. El «designio» sólo es concebible en la medida en que se atribuya razón a la naturaleza misma. En el uso metafísico que en el citado pasaje hace Kant del concepto de naturaleza y que lo aproxima a la cosa trascendente en sí, la naturaleza sigue siendo producto del espíritu. Lo mismo que en la *Crítica de la razón pura*. Si, según el programa de Bacon, el espíritu sometió a la naturaleza al identificarse con ella en todos sus grados, en Kant, por el contrario, se re proyecta a sí mismo en la naturaleza, toda vez que esta ha de ser absoluta y no meramente constituida, en obsequio de una posibilidad de reconciliación en la que, sin embargo, nada queda de la primacía del sujeto. En el pasaje donde más se aproxima Kant al concepto de reconciliación, con la idea de que el antagonismo termina en su supresión, lanza la consigna de una sociedad en que la libertad esté «unida a una autoridad irresistible». Pero aun esta palabra «autoridad» atañe a la dialéctica del progreso mismo. Si la constante represión aherroja a cada paso el progreso que ella misma generó, ha permitido, también, como emancipación de la conciencia, reconocer por vez primera el antagonismo, la totalidad de exterioridades, lo cual es la condición para resolver dicho antagonismo. El progreso generado por lo siempre idéntico consiste en que, al fin, aquel puede comenzar en cualquier momento. La imagen de la humanidad en su progreso re-

cuerda a un gigante que, tras sueño inmemorial, lentamente se pusiese en movimiento, luego echase a correr y arrasara cuanto le saliese al paso: su despertar colosal es, pues, el único potencial de mayoría. En efecto, el egoísmo natural, en el cual el propio progreso se inscribe, no tiene la última palabra. Durante siglos el problema del progreso careció de sentido. Se plantea por primera vez después de liberada la dinámica de la que fuera posible extrapolar la idea de libertad. Aunque, desde Agustín, el progreso sea la trasposición a la especie del ciclo de vida natural que se extiende entre el nacimiento y la muerte de los individuos, representación tan mítica como aquella según la cual el mandato del destino señala a los astros su trayectoria, la idea de progreso es, no obstante, antimitológica por antonomasia, capaz de quebrar el círculo al cual pertenece. Progreso significa: salirse del hechizo —también el del progreso, él mismo naturaleza— en tanto la humanidad se perca de su propia «naturalidad» y pone fin a la dominación que ejerce sobre la naturaleza y a través de la cual se prolonga en esta. En ese sentido está permitido decir que el progreso acontece allí donde termina.

Esta *imago* de progreso está encerrada en un concepto hoy difamado unánimemente: la decadencia. Los artistas del nuevo estilo hicieron profesión de ella. Por cierto, el motivo no fue simplemente que pretendiesen expresar su propia posición histórica, la cual se les antojaba con frecuencia biológicamente mórbida. En su urgencia por inmortalizarla a través de la imagen alentaba —y en esto coincidían profundamente con los filósofos de la vida— la motivación de salvar la verdad de lo que parecían presagiar su propia ruina y la del mundo. Difícilmente alguien lo haya expresado de modo tan rotundo como Peter Altenberg: «Maltrato de caballos. Cesará en cuanto los transeúntes sean tan irritablemente decadentes que, sin poderse dominar, en tales casos, furiosos y desesperados, delincan y maten a tiros al ruin, cobarde cochero. Maltrato de caballos. ¡No poder resistir su espectáculo será proeza de neurasténicos, decadentes hombres del futuro! Por ahora todavía tienen la mezquina fuerza de no preocuparse por tales asuntos ajenos». ⁵ El propio Nietzsche, que había condenado la compasión, desfalleció en Turín cuando vio cómo apaleaba un cochero a su caballo. La decadencia fue la Fata Morgana de aquel progreso que aún no ha comenzado. Por limitado y hasta reseco que fuese, el ideal de completa inadaptación ne-

5 P. Altenberg, *Auswahl von Karl Kraus*, Viena, 1932, pág. 122 y sig.

gadora de la vida fue la contrafigura de la falsa conveniencia propia de la actividad explotadora, en la que todo es para otra cosa. El irracionalismo de la *décadence* denunció la sinrazón de la razón sojuzgadora. Para él, la felicidad privada, arbitraria, privilegiada, es sagrada porque es la única que garantiza el refugio, mientras que cualquier representación inmediata de la felicidad del todo, según la consabida fórmula liberal: «Lo máximo posible para el máximo número», la malbarata en el aparato de autoconservación, enemigo jurado de la felicidad, aun cuando la proclame como meta. Tal estado de ánimo permite que en Altenberg despunte el presentimiento de que la individuación extrema será la defensora de la humanidad: «En efecto, en la medida en que una individualidad, en cualquier sentido que sea, tiene (...) justificación, no puede menos que ser un primero, un precursor de cualquier desarrollo orgánico del hombre, con tal que ese desarrollo constituya una línea natural de la evolución posible para todos los hombres. Ser el "único" no vale nada, no es más que una jugarreta que el destino hace a un individuo. ¡Ser el "primero" es todo!... ¡él sabe que toda la humanidad lo sigue! ¡Sólo Dios lo ha precedido!... Un día todos los hombres serán delicados, tiernos, amables (...) La verdadera humanidad consiste en ser uno solo por anticipado lo que todos, todos los hombres deberán ser más tarde!».⁶ Solo mediante tal extremo de diferenciación, de individuación, es pensable la humanidad; no como superconcepto abarcador.

La prohibición dictada por la teoría dialéctica de Hegel y de Marx contra el pintarrajeo de utopías presente en ellas la traición. La decadencia es el punto sensible donde la dialéctica del progreso es acusada en carne y hueso, podría decirse, por la conciencia. Los que vociferan contra la decadencia subscriben inevitablemente el punto de vista del tabú sexual, cuya violación forma parte del ritual antinómico de la decadencia. En la insistencia en ese tabú, hecha en aras de la unidad del yo sojuzgador de la naturaleza, resuena la voz del progreso indiferenciado, no reflexionado. Pero él mismo puede ser convicto de irracionalidad, puesto que en todos los casos fetichiza los medios de que se vale en los fines que recorta. Claro que la contraposición de la decadencia sigue siendo abstracta, y esto, no en último término, le atrajo la maldición del rídiculo. Directamente confunde la particularidad de la felicidad, a la que debe aferrarse, con la utopía, con la humanidad

⁶ *Op. cit.*, pág. 137 y sig.

realizada, en tanto ella misma es afeada por la no libertad, el privilegio, el despotismo de clase, al que reconoce, sí, pero glorifica. La disposición erótica, desaherrojada según su ideal, sería al mismo tiempo esclavitud perpetuada, como en la *Salomé* de Wilde.

La tendencia que disuelve el progreso no es simplemente lo contrario del movimiento hacia el progresivo dominio de la naturaleza: no es su negación abstracta, sino que exige el desenvolvimiento de la razón a través de ese mismo dominio. Solo la razón, contracara en el sujeto del principio del poder social, es capaz de suprimir este. La presión de la negatividad hace madurar la posibilidad de lo que se desprende, de lo que cobra figura.* Por otro lado, la razón que pretendiera salirse de la naturaleza no hace sino moldear esta de acuerdo con lo que de ella tiene que temer. El concepto de progreso es dialéctico en el sentido estricto, no metafórico, en cuanto que su *organon*, la razón, es uno; en cuanto que en él no se superponen un plano de dominio de la naturaleza y un plano de reconciliación, sino que ambos comparten todas sus determinaciones. Cada momento sólo se trueca en su opuesto en cuanto que, literalmente, reflexiona sobre sí mismo, en cuanto que la razón aplica a sí misma la razón, y en este ponerse a sí misma sus propios límites se emancipa del demonio de la identidad. La grandeza incomparable de Kant resulta corroborada, y no en último término, por el hecho de que mantuvo firme e incorruptiblemente la unidad de la razón aun en su uso pleno de contradicciones —el de dominio de la naturaleza, que llamó mecánico-causal o teórico, y el de reconciliante acercamiento a la naturaleza, propio de la capacidad de juzgar— y trasladó su diferencia estrictamente al carácter limitado de la razón sojuzgadora de la naturaleza. Una interpretación metafísica de Kant no debería imputarle ningún tipo de ontología latente, sino interpretar la estructura de todo su pensamiento como una dialéctica de ilustración que el dialéctico *par excellence*, Hegel, no percibió porque en la conciencia de la razón una borra los límites de esta y cae así en esa totalidad mítica que él tiene por «reconciliada» en la Idea absoluta. El progreso no recubre meramente, como en la

* «De lo que se desprende»: *des sich Entringenden*; agregamos, para aclarar el sentido de esta expresión, «de lo que cobra figura»; es el εἶδος de lo objetivo (en sentido dialéctico hegeliano), cuyo correlato es el concepto en el plano del conocer; es lo racional que se articula, que se separa, a partir de la «trama de exterioridades» o de «no-conciencia». (*N. de la R. T.*)

filosofía de la historia de Hegel, el círculo de lo que tiene dialéctica, sino que es dialéctico en el propio concepto, igual que las categorías de la ciencia de la lógica. Absoluto dominio de la naturaleza es absoluta sujeción respecto de la naturaleza; empero, resuelve a esta en la reflexión sobre sí, mito que desmitologiza al mito. La protesta del sujeto, sin embargo, ya no sería teórica ni contemplativa. La representación del imperio de la razón pura como algo existente en sí, separado de la praxis, somete también al sujeto, lo utiliza como instrumento de fines. La autorreflexión operante de la razón, en cambio, consistiría en su paso a la praxis: se captaría totalmente a sí misma como momento de ella; comprendería, en lugar de desconocerse como lo absoluto, que es un modo de comportamiento. El carácter antimitológico del progreso es impensable sin el acto práctico que pone freno a la ilusión de la autarquía del espíritu. De ahí que tampoco se pueda estatuir el progreso en una consideración desinteresada.

Los que desde antiguo y con palabras siempre nuevas quieren lo mismo, que no haya progreso, disponen ahí del subterfugio más peligroso: el sofisma según el cual, puesto que no ha habido ningún progreso hasta el presente, tampoco debe haberlo en el futuro. Pregonan el irremisible retorno de lo igual, como mensaje del ser que debe ser escuchado y acatado, mientras que el ser mismo, en cuya boca es puesto el mensaje, no es más que un criptograma del mito, liberarse del cual equivaldría a una cuota de libertad. En el acto de convertir la desesperación histórica en norma que debe ser observada resuenan una vez más los odiosos aprestos del dogma teológico del pecado original, según el cual la perversidad de la naturaleza humana legitima el despotismo, y el mal radical, el mal. Este credo tiene un lema con el que, en los últimos tiempos, ridiculiza obscurantistamente la idea de progreso: fe en el progreso. El hábito de quienes tachan de chato y positivista el concepto de progreso es casi siempre él mismo positivista. Ellos presentan el curso del mundo, que constantemente destruyó el progreso —en que, sin embargo, consistió— como instancia para argüir que el plan del mundo no admite progreso y que quien no renuncia a él se desmanda. Con vacua hondura toman partido por lo horroroso, y reniegan de la idea de progreso conforme al esquema de que aquello que los hombres no lograron les está vedado ontológicamente; en virtud de su finitud y de su carácter mortal, los hombres tendrían la obligación de asumir ambos como cosa propia. Contra esa falsa veneración, cabría objetar en un plano trivial

que, en efecto, el progreso desde la honda hasta la bomba de los megatones es carcajada satánica, pero que, justamente en este período de la bomba atómica, es posible apuntar a una situación en que desapareciese toda violencia. No obstante, una teoría del progreso debe absorber cuanto de válido contienen las invectivas contra la fe en el progreso, como antidoto contra la mitología de que padece. Pero, desde una teoría del progreso recobrada, la objeción definitiva sería esta: tal teoría aparece como superficial solo en la medida en que se la ataque desde el campo de la ideología. Menos superficial es por cierto, pese a Condorcet, la tan denostada idea de progreso del siglo dieciocho —Rousseau pudo conciliar la teoría de la radical perfectibilidad con la de la radical corrupción de la naturaleza humana— que la del diecinueve. Mientras la clase burguesa permaneció oprimida, al menos en el plano de las formas políticas, se opuso con la consigna del progreso a la situación estacionaria dominante; su *pathos* era eco de esta. Solo cuando esa clase hubo conquistado las posiciones de poder decisivas, el concepto de progreso degeneró en ideología, que luego la vacua profundidad ideológica incriminó al siglo dieciocho. El diecinueve choca con los límites de la sociedad burguesa; esta no podía realizar su propia razón, sus ideales de libertad, justicia y fraternidad, a menos de cancelar y superar su propio ordenamiento. Esto la obligó a computar falsamente lo fallido como logro. El embuste, que luego los burgueses cultos enrostraron a la fe en el progreso de los dirigentes obreros incultos o reformistas, era expresión de la apologética burguesa. Claro que, cuando con el imperialismo cayeron las sombras, la burguesía renunció prestamente a esa ideología y echó mano a un recurso desesperado: falsificar la negatividad, que la fe en el progreso rechazaba, en algo metafísicamente substancial.

Los que al recordar el naufragio del Titanic se frotan las manos con resignada satisfacción porque el iceberg asestó entonces el primer golpe a la idea de progreso, olvidan o tergiversan el hecho de que el desastre, de ninguna manera fatal, por lo demás, dio lugar a medidas que en los cincuenta años posteriores permitieron prevenir los accidentes de la navegación. Parte de la dialéctica del progreso consiste en que los reveses de la historia, ellos mismos maquinados por el principio del progreso —¿qué habría de más progresivo que la competencia por la Cinta Azul?—, son también la condición para que la humanidad halle medios de evitarlos en el futuro. La trama de exterioridades (*Verblendungszusammenhang*)

propia del progreso empuja hacia más allá de sí misma. Este se conecta, en efecto, con aquel único ordenamiento en el cual la categoría de progreso obtendría su justificación, en cuanto los estragos que provoca son reparados, en todos los casos, con las fuerzas del progreso mismo, y nunca por la restauración del estado anterior, que fuera su víctima. El progreso concebido como dominio de la naturaleza, que, según la comparación de Benjamin, transcurre en sentido contrario al verdadero, que tendría su *telos* en la redención, no carece, sin embargo, de toda esperanza. Ambos conceptos de progreso presentan puntos comunes, no solo en cuanto a evitar la pérdida definitiva, sino también en el intento de mitigar cualquier forma actual de dolor persistente.

Como antídoto de la fe en el progreso se presenta la fe en la interioridad. Pero ni esta ni la perfectibilidad de los hombres garantizan progreso. Ya en Agustín la representación del progreso —él no podía emplear todavía esa expresión— es tan ambivalente como lo impone el dogma de la redención cumplida en un mundo irredento. Por una parte es histórica, de acuerdo con las seis edades del mundo que responden a la división en períodos de la vida humana; por otra parte no es de este mundo, es interior, mística según el lenguaje de Agustín. *Civitas terrena* y *civitas dei* son reinos invisibles y nadie podría decir quién de entre los vivos pertenece a uno u otro; acerca de esto decide la secreta elección de la gracia, ella misma voluntad divina que gobierna la historia según su plan. Sin embargo, en opinión de Karl Heinz Haag, ya en Agustín, la interiorización del progreso permite asignar el mundo a los poderes mundanos y, en consecuencia, como lo hizo más tarde Lutero, recomendar el cristianismo como sostén del Estado. La trascendencia platónica, que en Agustín se une con la idea cristiana de la historia de salvación, permite abandonar el más acá a aquel principio, precisamente, que es concebido como lo contrario del progreso, y dejar para el juicio final, a despecho de toda filosofía de la historia, el súbito restablecimiento de la creación incorrupta. Esta marca ideológica ha permanecido impresa hasta hoy en la idea de interiorización del progreso. Con respecto a ello, la interioridad misma, en cuanto producto histórico, es función del progreso o de su contrario. La índole de los hombres constituye meramente un momento en el progreso intramundano; hoy, a buen seguro, no el primario. Es falso el argumento de que no existe progreso porque no se produce ninguno en el interior del hombre; en efecto, supone que la sociedad, en su

proceso histórico, es directamente humana y tiene su ley en aquello que los hombres mismos son. Pero la esencia de la objetividad histórica consiste en que lo hecho por los hombres, las instituciones en su sentido más amplio, se independizan de ellos y se convierten en segunda naturaleza. Aquel sofisma da pie luego a la tesis de la constancia —glorificada o deplorada— de la naturaleza humana. El momento mítico del progreso intramundano reside en que, como lo reconocieron Hegel y Marx, el progreso acaece por sobre las cabezas de los sujetos y los forma a su imagen; es insensato impugnar el progreso sólo porque no da muy buena cuenta de sus objetos, los sujetos. Para detener lo que Schopenhauer llama la rueda que gira por sí misma, se necesitaría de aquel potencial humano que no es totalmente absorbido por la necesidad del movimiento histórico. El hecho de que hoy esté bloqueada la idea de un progreso completo se debe a que los momentos subjetivos de la espontaneidad empiezan a agotarse en el proceso histórico. Oponer desesperadamente a la omnipotencia de la sociedad un concepto aislado, presuntamente ontológico, de espontaneidad subjetiva, como hacen los existencialistas franceses, es, aun como expresión de la desesperanza, demasiado optimista; imposible representarse esta espontaneidad reflexionante fuera del contexto social. Ilusoriamente idealista sería la esperanza de que aquí y ahora ella bastase. Tal esperanza es alimentada únicamente en una hora histórica en que no se divisa ninguna base de esperanza. El decisionismo existencialista es meramente el movimiento reflejo respecto de la totalidad compacta del espíritu del mundo. No obstante, también esta es apariencia. Las instituciones esclerosadas, las relaciones de producción no son un ser sin apelación, sino, aunque omnipotentes, algo hecho por hombres, revocable. En su relación con los sujetos, de quienes proceden y a quienes abarcan, siguen siendo diametralmente antagónicas. La totalidad no solo exige, para no desaparecer, su cambio, sino que le es imposible, en virtud de su esencia antagónica, forzar esa plena identidad con los hombres que tanto gusta a las utopías negativas. De ahí que el progreso intramundano, contrario del otro, está abierto, asimismo, a la posibilidad de este, si bien nunca es capaz de introducir esa posibilidad en las redes de su propia ley.

En contra se alega, plausiblemente, que no se adelanta con la misma celeridad en las esferas espirituales, en el arte, y, sobre todo, en el derecho, la política y la antropología que en las fuerzas productivas materiales. Respecto del arte, ex-

presaron eso mismo Hegel y, en forma extrema, Jochmann; Marx formuló después este desfasaje en el movimiento de superestructura e infraestructura, afirmando que la superestructura se subvierte más lentamente que la infraestructura. Es llamativo que nadie se haya asombrado de que el espíritu, huidizo y móvil, en contraposición con la *rudis indigestaque moles* de lo que no en vano se llama material aun en el contexto social, deba ser estático. El psicoanálisis enseñó, análogamente, que el inconsciente, del que se nutren también la conciencia y las estructuras objetivas del espíritu, es ahistórico. Aquello que una grosera clasificación incluye en el concepto de cultura y aquello que la conciencia subjetiva contiene dentro de sí puede muy bien elevar perenne protesta contra el permanecer idéntico de lo que meramente es. Pero encuentra perennemente vana su protesta. La identidad del todo, la dependencia de los hombres respecto de las urgencias de la vida, de las condiciones materiales de su conservación, se enmascara en cierto modo detrás de la propia dinámica, detrás del incremento de la presunta riqueza social; esto favorece la ideología. Al espíritu, sin embargo, que pretende ir más allá, como principio auténticamente dinámico, le es fácil presuponer que eso no lo afecta; y esto no conviene menos a la ideología. La realidad produce la ilusión de desarrollarse desde arriba y en el fondo sigue siendo lo que era. El espíritu, que quiere decir novedad, mientras que en realidad él mismo no es más que un engranaje, se da de cabeza en cada intento desesperadamente reiterado, como un insecto que, al volar hacia la luz, chocara contra el vidrio. El espíritu no es, como se entroniza él a sí mismo, lo otro, trascendente en su pureza, sino que es también parte de la historia natural. Como esta se presenta como dinámica en la sociedad, el espíritu, desde los Eleatas y Platón, cree poseer en sí mismo, en inmutable identidad consigo mismo, lo otro, lo apartado de la *civitas terrena*; y sus formas —ante todo la lógica, inherente a todo lo espiritual en general— están cortadas según el mismo patrón. En ellas se apodera del espíritu ese carácter estático contra el que se resiste y del que, sin embargo, no cesa de participar. El destierro que la realidad impone al espíritu impide a este aquello que, en contra de lo que meramente es, pretende su propio concepto: volar. Como más delicado y huidizo, es también mucho más vulnerable a la opresión y la mutilación. El paladín de lo que sería el progreso superior a cualquier progreso anda a contramano respecto del progreso que acaece de hecho; sin embargo, he aquí algo que le honra:

su falta de complicidad con el progreso pone de relieve qué es lo importante respecto de este. Siempre que, respecto del espíritu que es para sí, es posible juzgar con fundamento que progresa, él mismo participa en el dominio de la naturaleza, precisamente porque no está, como se imagina, *χωρίς*, sino entretejido en el proceso de vida del que por su propia ley se apartó. Todo progreso en el ámbito de la cultura es progreso en el dominio de la naturaleza, en la técnica. El contenido de verdad del espíritu no es, sin embargo, indiferente. Un cuarteto de Mozart no está simplemente mejor hecho que una sinfonía de la Escuela de Mannheim, sino que, como mejor hecho y más armónico, es, también en sentido enfático, de calidad superior. Por otra parte, es problemático que, en virtud del desenvolvimiento de la técnica de la perspectiva, la pintura del Renacimiento temprano fuese realmente superior a la llamada pintura primitiva; es dudoso que a la mejor de las obras de arte no pueda imputársele un imperfecto dominio del material en cuanto se diluye aquello que ella introdujo súbitamente como novedad, porque se vuelve técnicamente disponible. Los progresos del dominio de los materiales no se identifican inmediatamente, ni mucho menos, con el progreso del arte mismo. Si en el Renacimiento temprano, sin embargo, se hubiese defendido el fondo dorado contra la perspectiva, semejante defensa no solo habría sido reaccionaria, sino objetivamente falsa, es decir, contraria a las exigencias de la propia lógica; solo históricamente desarróllase, en efecto, la complejidad del progreso. A la larga, en la supervivencia de las formaciones del espíritu, su calidad, esto es, en definitiva, su contenido de verdad, puede imponerse sobre cualquier grado de avance que se haya logrado, si bien ello ocurre sólo en virtud de un proceso de progreso de la conciencia. La representación de la esencia canónica, propia de la cultura helénica, que subsiste todavía en los dialécticos Hegel y Marx, no es sólo un rudimento no resuelto de la tradición humanista, sino también, en toda su problematicidad, el fruto de una comprensión dialéctica. El arte, y difícilmente sólo él en el ámbito del espíritu, debe, para expresar su contenido, absorber inevitablemente el creciente dominio de la naturaleza. Sin embargo, al hacerlo trabaja en secreto también contra lo que intenta expresar; se aparta de cuanto, sin palabras y sin conceptos, tiene que objetar al creciente dominio de la naturaleza. Esto puede contribuir a explicar por qué la aparente continuidad de los llamados desarrollos espirituales se quiebra tan a menudo, y por cierto bajo la consigna —acompañada

sin duda de toda suerte de malentendidos— del retorno a la naturaleza. Responsable de ello, junto con otros momentos, sobre todo sociales, es el hecho de que la contradicción de su propio desarrollo estremece al espíritu, y que este trata de rectificarla, aunque en vano, mediante el recurso a aquello de lo que se ha extrañado y a lo que por eso desconoce como si se tratara de un invariante.

Por cierto, la paradoja de que exista progreso, y sin embargo no exista, en ninguna parte es tan tajante como en la historia de la filosofía, lugar natal de la idea de progreso. Por forzosas que puedan ser las transiciones, mediadas por la crítica, de una auténtica filosofía a otra, sigue siendo dudosa, sin embargo, la afirmación de que en ellas —Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, o, incluso, toda la historia de la filosofía— haya existido progreso. Pero responsable de esto no es el carácter invariable del presunto objeto filosófico, el verdadero ser, cuyo concepto se diluyó irrevocablemente en la historia de la filosofía; ni cabría defender una visión meramente estética de esta, que pusiese la imponente arquitectura de pensamiento o la cminosa grandeza de los pensadores por encima de la verdad misma, la cual de ninguna manera se identifica con la perfección y coherencia immanentes de las filosofías. Totalmente farisaico y falso sería el veredicto de que los progresos de la filosofía la desviaron de lo que la mala jerga llama su «reclamo»: ello erigiría la necesidad subjetiva en garantía del contenido de verdad. Más bien, los ineluctables y problemáticos progresos son propios de lo que tiene su límite en su tema, del límite impuesto por el principio de razón, sin el cual la filosofía es impensable porque sin él no es posible pensar. La mera sucesión de los conceptos cae en el orco de lo mítico. La filosofía vive en simbiosis con la ciencia; no puede renegar de esta sin dogmatismo, sin recaer finalmente en la mitología. Sin embargo, su contenido consistiría en expresar aquello omitido o descartado por la ciencia, por la división del trabajo y las formas de reflexión propias de la empresa de autoconservación. De ese modo su progreso se aleja al mismo tiempo de aquello hacia lo cual debería progresar; la fuerza de las experiencias que registra se va debilitando a medida que ella afina el aparato científico. El movimiento que en conjunto lleva a cabo es la pura igualdad de su principio consigo mismo. Marcha siempre a costa de lo que debería conceptualizar, y solo puede hacerlo en virtud de la autorreflexión, por la que abandona el punto de vista de la inmediatez obtusa —dicho en términos hegelianos: la filosofía de la re-

flexión—. El progreso filosófico parece burlarse de sí mismo porque, cuanto más sólidos y mejor ensamblados están los nexos de fundamentación, cuanto mejor troqueladas y nítidas son las formulaciones, tanto más se convierte en pensamiento de la identidad. Recubre los objetos con una red que obtura los agujeros de lo que no es ella, y se recoge después arrogantemente a sí misma en lugar de la cosa. Claro que al final, en consonancia con las reales tendencias regresivas de la sociedad, aparenta tomarse el desquite con el progreso de la filosofía, que no fue tal. Admitir que de Hegel a los positivistas lógicos, que rechazan a aquel por considerarlo oscuro y vacío de sentido, ha habido un progreso, ya no es más que algo cómico. Tampoco la filosofía está inmunizada contra la recaída —sea por un cientificismo de cortas luces, sea por un desconocimiento de la razón— en esa forma de regresión que sin duda no es mejor que la fe en el progreso, malignamente escarnecida.

La convergencia de un progreso total, en la sociedad burguesa que creó este concepto, con la negación del progreso, se origina en el principio de esa sociedad: el intercambio. Este es la configuración racional de la invariabilidad mítica. En la perfecta equivalencia —igual por igual— de toda operación de cambio, un acto compensa el otro, y viceversa; no hay saldo. Si el cambio fue justo, nada debe suceder, todo permanece igual. Ahora bien, la afirmación del progreso, antagónica respecto de aquel principio, es tan verdadera cuanto falsa es la doctrina del intercambio de equivalentes. Desde siempre, y no solo desde que empezó la apropiación capitalista de la plusvalía en el cambio de la mercancía fuerza de trabajo por sus costos de reproducción, uno de los contratantes, el más poderoso socialmente, recibe más que el otro. Por medio de esta injusticia sobreviene en el cambio algo nuevo: el proceso, que proclama su propia estática, se vuelve dinámico. La verdad del acrecimiento se nutre de la mentira de la igualdad. Los actos sociales deben cancelarse recíprocamente en el sistema total pero no lo hacen. Cuando la sociedad burguesa satisface el concepto que ella misma nutre, no conoce el progreso; cuando lo conoce, infringe su ley, en la cual está contenido ya ese delito, y perpetúa, con la desigualdad, la injusticia, sobre la que debe alzarse el progreso. Pero la injusticia es al mismo tiempo la condición de una posible justicia. El cumplimiento del contrato de cambio, constantemente quebrantado, convergería con la abolición del contrato; el cambio, si de veras se intercambiasen equivalentes, desaparecería; el ver-

dadero progreso con relación al intercambio no establece meramente un otro, sino también a este, reconciliado consigo mismo.

Así pensaron los antípodas Marx y Nietzsche; Zaratustra postula que el hombre sea redimido de la venganza. Esta, en efecto, es el arquetipo mítico del intercambio; en la medida en que el intercambio domina, en esa misma medida domina también el mito. El entrelazamiento de invariabilidad y novedad en la relación de cambio se manifiesta en las imágenes del progreso bajo el industrialismo burgués. En ellas opera lo paradójico en cuanto todavía se engendra un otro que ellas vuelven fijo, porque, en virtud de la técnica, la invariabilidad propia del principio del intercambio se trueca, en el campo de la producción, en predominio del repetir. El proceso vital mismo se cristaliza en la expresión de lo invariable: de ahí el impacto de las fotografías en el siglo diecinueve y aun a principios del veinte. El contrasentido estalla en la afirmación de que sucede algo ahí donde el fenómeno dice que nada más puede suceder; su aspecto exterior se vuelve pavoroso. En el horror muéstrase también el del sistema, el cual, cuanto más se expande, tanto más se endurece en lo que siempre fue. Lo que la dialéctica de Benjamin expresaba bajo el nombre de quietud es mucho menos un residuo platonizante que el intento de hacer filosóficamente consciente semejante paradoja. Imágenes dialécticas: eso son los arquetipos históricamente objetivos de esa unidad antagónica de quietud y movimiento que define al concepto burgués más general de progreso.

Hegel y Marx han dado testimonio de que la visión dialéctica del progreso necesita corrección. La dinámica que enseñaron no es pensada sin más como dinámica, sino en unidad con su contrario, con lo estático, único en lo cual es posible descifrar la dinámica. Marx, que había criticado por fetichistas todas las representaciones que concebían lo social como natural, rechazó también, en contra del Programa de Gotha, de Lasalle, la absolutización de la dinámica en la teoría del trabajo como única fuente de la riqueza social; además, reconoció la posibilidad de una recaída en la barbarie. No es simple casualidad que Hegel, a despecho de su famosa definición de la historia, no formule una acabada teoría del progreso, y que el mismo Marx parezca haber evitado la palabra aun en el pasaje programático, tantas veces citado, del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. El tabú dialéctico sobre el fetiche del concepto, herencia de la vieja Ilustración antimitológica en la fase de su autorreflexión, se extiende tam-

bién a la categoría que en otro tiempo contribuyó a reblanecer la cosificación, es decir al progreso, que engaña tan pronto como, en cuanto momento particular, usurpa el todo. La fetichización del progreso fortalece el particularismo de este, su limitación a la técnica. Si de veras el progreso se adueñase de la totalidad, cuyo concepto lleva la marca de su violencia, ya no sería totalitario. El progreso no es una categoría definitiva. Quiere figurar en el alarde del triunfo sobre lo que es radicalmente malo, no triunfar en sí mismo. Cabe imaginar un estado en el que la categoría pierda su sentido y que, sin embargo, no sea ese estado de regresión universal que hoy se asocia con el progreso. Entonces se transmutaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esta resistencia en todos los grados, no el entregarse a la gradación misma.

Glosa sobre personalidad*

Tal vez el mejor punto de partida para una reflexión sobre personalidad sea cierta repugnancia que yo mismo he experimentado desde la juventud y que, presumo, estaba muy extendida entre los intelectuales de mi generación. ¡Qué digo la pluma, la lengua misma se resistía a emplear la palabra como no fuese para remedarla en son de burla! La antipatía estaba dirigida contra una esfera del mundo oficial que giraba en torno del concepto de personalidad. Personalidades eran gente con bandas y condecoraciones, diputados del tipo ridiculizado por una *chanson* de Munich anterior a la Primera Guerra Mundial. La palabra tenía un dejo de darse tono, de pretencioso, de hacerse el importante. Las personalidades vivían para los discursos fúnebres junto a sus tumbas y adoptaban el aire de realizar grandes cosas. Se las habían arreglado para que su prestigio social, exterior, se transfiriese a sus personas, como si el haber triunfado en este mundo lo justificase y su éxito debiese estar necesariamente en consonancia con su verdadero modo de ser, cuando, por el contrario, aquel despierta desde el comienzo desconfianza contra este. Karl Kraus ha revelado tales atrocidades en el uso de los periodistas, capaces de escribir que determinado público no era tal, sino una reunión de personalidades. Con todo esto, cuando uno oye hablar de personalidades, sobre todo de la vida pública, le dan ganas de esconderse debajo de la mesa, avergonzado. Si existiese una historia filosófica de las palabras, la expresión personalidad y su mutación semántica serían tema digno de estudio. No andaría muy errado quien hiciese remontar hasta Kant el auge de esta palabra, que fue, al mismo tiempo, su decadencia. En el capítulo tercero de la *Crítica de la razón práctica*, que trata de los móviles de esta, Kant habla de la personalidad con una insistencia de la que este término no se desprendió ya. Según Kant, la personalidad no es otra cosa que

«la libertad e independencia respecto del mecanismo de la naturaleza entera, considerada aquella al mismo tiempo, sin embargo, como poder de un ser sujeto a leyes puras prácticas que le son propias, es decir, dictadas por su propia razón, de manera que la persona perteneciente al mundo sensible está sujeta a su propia personalidad en cuanto pertenece también al mundo inteligible. No es de extrañar, pues, que el hombre, como miembro de ambos mundos, no deba considerar su propio ser en relación con su segunda y más alta determinación de otro modo que con veneración, y las leyes de la misma, con el máximo respeto». Persona y personalidad no son la misma cosa. Pero lo que se ha de tratar con esa veneración y respeto, que más tarde las personalidades usurparon, no son en modo alguno esas figuras real o presuntamente sobresalientes en sentido peyorativo, sino el principio universal que según Kant se encarnaría en las personas de hecho vivientes. Kant respeta fielmente la estructura gramatical de la palabra *Persönlichkeit*. El sufijo «keit» significa algo abstracto, una idea, no individuos particulares.

Pero como este universal, la libertad moral, pertenece, por cierto, al mundo inteligible, espiritual, y no al mundo sensible de los individuos empíricos —aunque se presente en estos—, con el creciente individualismo burgués hundiéndose el concepto kantiano de personalidad, aplicado desde entonces a personas particulares, que, por criterio propio, más se clasifican por el precio que por la dignidad. Poco a poco el individuo será inmediatamente, sobre la base de cualquier cualidad externa e interna, lo que en Kant era solo mediatamente, por el principio de humanidad en él encarnado. El honor que Kant tributaba al principio de humanidad es vanidosamente acaparado por el individuo. En lugar de *tener* personalidad, como correspondería en el sentido kantiano, la persona *es* personalidad; en lugar del carácter inteligible, de la mejor posibilidad en cada hombre, se pone el carácter empírico, el hombre tal como está modelado, y se lo transforma en fetiche. Un momento decisivo de la evolución la marcan las célebres estrofas del libro «Suleika» del *Diván Oriental*: «Supremo bien de los mortales / Es la personalidad», dice la amada. Esta identifica la mismidad, a la que no está permitido «echar de menos», la exigencia «de ser lo que se es», con lo masculino y con el amado. Pero Goethe no deja las cosas ahí. El amante, Hatem, replica que su dicha suprema no radica en la personalidad, sino en la amada Suleika. El nombre de esta lo hace más feliz que ese abstracto principio de identidad que es el de personalidad.

* Conferencia propalada por la Radio de Alemania el 2 de enero de 1966; se publicó en *Neue deutsche Hefte*, cuaderno nº 109, 1966, págs. 47 y sigs.

Goethe convalida el ideal de personalidad de su época, modelado no en último término por él, para revocarlo ni bien se acuerda de la naturaleza reprimida.

El criterio para deslindar una personalidad es en general el poder y la fuerza, el dominio sobre los hombres, ya posea aquellos en virtud de su posición o los obtenga gracias a una especial ambición de poder, a su conducta o a la llamada irradiación personal. La consigna de «personalidad» significa tácticamente persona fuerte. Pero la fuerza en cuanto habilidad para doblegar a los demás no es índice de calidad humana. Tan pronto como ella es admitida como una ética, el uso lingüístico y la conciencia colectiva se inclinan ante la religión burguesa del éxito; se mantiene al mismo tiempo la apariencias de que esa calidad, por consistir en el puro ser de una persona, es la calidad moral a que apuntaba la teoría de Kant. Esta transición estaba ya preparada en el concepto de carácter, la compacta unidad de un hombre en sí mismo, que en la ética de Kant cumplía una función importante aunque no del todo unívoca. Quienes son glorificados como personalidades no necesariamente son ricos en sí mismos, diferenciados, productivos, especialmente prudentes o de veras bondadosos. Por el contrario, muchos de los que en realidad son algo de esto carecen a menudo de esa proclividad al dominio sobre los hombres que está incluida en el concepto de personalidad. Con frecuencia, las personalidades fuertes no son más que tipos sugestionables, gente que se abre paso a codazos, manipuladores que con brutalidad se apropian de todo, y eso es lo único que saben. La sociedad del siglo XIX glorificó en el ideal de personalidad su propio falso principio: hombre justo es aquel que se adecua a la sociedad, organizándose a sí mismo según la norma que la mantiene unida en su estructura más íntima.

El ideal de la personalidad, en su forma tradicional, altamente liberal, se ha derrumbado; en cierta medida, la repugnancia por el uso de esa palabra se ha socializado; se la encontrará muchas menos veces, sin duda, que en los discursos de la década de 1910. Tan solo esos señores de buena presencia y elegantes facciones que se observan todavía en los *balls* de los grandes hoteles recuerdan hoy a aquellas grandes personalidades. ¿Quién podría decir si se trata de directivos de empresa o de directores de ceremonial? Entre ellos, los que tienen autoridad efectiva se encuentran, en todo caso, felizmente fusionados con su propia *publicity*. Se pasean como haciendo propaganda de sí mismos o de su empresa, en conso-

nancia con el desarrollo económico que integra y reduce a un denominador común las esferas en otro tiempo separadas de la producción, la circulación y, como hoy se la llama, la propaganda. En otros, que son modelos de personalidades más bien que lo que antes se entendía por estas, y en los ídolos del cine y la fotografía, ya no se requiere personalidad; esta casi estorba. En los países anglosajones, cuando de alguien se dice que es *quite a character*, la expresión no es nada amable. La persona de la que se trata no es lo suficientemente pulida, es un bicho raro, un desecho cómico. El que se opone a los ubicuos mecanismos de adaptación ya no pasa por el más capaz. Como no procura su propia conservación mediante la adaptación, se lo mira despreciativamente: es deforme, contrahecho, afeminado.

En las actuales condiciones se ha vuelto casi imposible exigir de alguien, como pretendía la vieja ideología pedagógica, que se convierta en personalidad; formulada a una doméstica, semejante demanda siempre fue desvergonzada. El espacio social, que antes consentía el desarrollo de una personalidad aun en el discutible sentido de su autonomía soberana, ya no existe, probablemente ni siquiera en las altas esferas de los negocios y la administración. El concepto de personalidad debe pagar el desafuero que cometió cuando redujo la idea de humanidad dentro del hombre al plano de su ser-así-y-no-de-otra-manera. Ya no es sino la máscara de sí misma. Beckett lo ejemplificó en la figura de Hamm, en el acto final: personalidad como «clown».

Con arreglo a esto paulatinamente se extendió la crítica al ideal de personalidad en forma parecida a como antes lo hiciera el ideal mismo. Así, corresponde a la razón inflexible de las teorías pedagógicas, que pretenden estar a la altura del tiempo, desechar el objetivo que Humboldt señalara a la educación, a saber, el desarrollo y la formación omnilaterales del hombre, es decir, la personalidad. Insensiblemente, de la imposibilidad de realizarlo —si es que alguna vez debió serlo— se hace una norma. Lo que no puede ser, no debe ser. La aversión contra el cavernícola *pathos* de la personalidad se pone, bajo el signo de una conciencia de la realidad presuntamente libre de ideologías, al servicio de la justificación de la adaptación universal, como si esta no triunfara ya en todas partes sin necesidad de justificaciones. A este respecto, la concepción de la personalidad que Humboldt propusiera no consistió en modo alguno simplemente en el culto del individuo, tal que deba ser regado como una planta para florecer.

Puesto que mantiene todavía la idea kantiana de la «humanidad en nuestra persona», él no ha negado al menos lo que en sus contemporáneos Goethe y Hegel constituía el centro mismo de la doctrina sobre el individuo. En todos ellos, el sujeto no llega a ser sí mismo a través del cuidado narcisista referido a sí, sino mediante el extrañamiento, la consagración a lo otro. En su fragmento *Teoría sobre la formación del hombre*, Humboldt dice: «Solamente porque ambos, su pensamiento y su acción, solo son posibles en virtud de un tercero, en virtud de la representación y elaboración de algo cuya característica propiamente distintiva es ser no-hombre, es decir, mundo, trata el hombre de reunir consigo tanto mundo como le es posible abarcar y tan estrechamente como puede». Sólo el olvido en que cayera su diferenciada enseñanza pudo hacer calzar al grande y humano escritor en el papel de cabeza de turco de la pedagogía.

Ante el gesto artero del empujarás a lo que cae, gesto con que hoy tropieza el concepto de personalidad y, potencialmente, quienquiera que no se entregue por entero a la exigencia social de una humanidad de especialistas, la humanidad que se hunde y su *imagen* reciben un destello de reconciliación. Existe la fundada sospecha de que en aquello que ya no debe ser porque no fue ni puede ser se oculta el potencial de algo mejor. El desvalorizar la personalidad por anticuada, favorece la regresión psicológica. Esa proscripita educación del yo, o, con mayor claridad aún, esa tendencia de la sociedad que se forma a sí misma, parecieran constituir algo más elevado, más digno de promoción. Es inmolado el momento de la autonomía, de la libertad, de la resistencia, momento que en otros tiempos, aunque corrompido por la ideología, resonaba en el ideal de personalidad. El concepto de personalidad es irrescatable. Sin embargo, en la fase de su liquidación, habría algo en él que conviene conservar: la fuerza del individuo, el potencial que este necesita para no confiarse en lo que ciegamente se le impone, para no identificarse con ello ciegamente. Eso que conviene conservar no es una reserva de naturaleza informe en medio de la sociedad socializada. Precisamente la inmoderada presión de esta produce sin cesar naturaleza informe. La fuerza del yo, que amenaza perderse y que antes, caricaturizada como autonomía, se cifraba en el ideal de personalidad, es la fuerza de la conciencia, de la racionalidad. A esta compete esencialmente el examen de la realidad. Ella representa en el individuo la realidad, el no-yo, del mismo modo que al individuo mismo. Solo en cuanto el individuo recoge dentro

de sí la objetividad, y en cierto sentido, a saber, por vía de la conciencia, se adapta a ella, es capaz de dar forma a la resistencia contra esa misma objetividad. El órgano de lo que sin rubor se llamó una vez personalidad fue la conciencia crítica. Esta penetra aun aquella mismidad que se había obstinado y endurecido en el concepto de personalidad.

Sobre el concepto de hombre justo se puede decir, al menos, algo negativo. No sería ni mera función de un todo que lo afectase tan profundamente que ya no pudiera distinguirse de él, ni afianzamiento en su pura mismidad; esa, precisamente, es la estructura del mal naturalismo que aún perdura. Si fuese un hombre justo, ya no sería una personalidad, pero tampoco algo que estuviese por debajo de una personalidad; no sería un mero haz de reflejos, sino algo distinto de ambos. Es cuanto resplandece en la visión hölderliniana del poeta: «¡Prosigue, pues, inerme siempre/ Tu marcha por la vida, y nada temas!».

Tiempo libre*

El problema del tiempo libre: de qué sirve a los hombres, qué *chances* ofrece su desarrollo, no ha de plantearse con universalidad abstracta. La expresión, de origen reciente, por lo demás —antes se decía ocio, y este designaba el privilegio de una vida desahogada, y, por lo tanto, algo cualitativamente distinto y mucho más grato, aun desde el punto de vista del contenido—, apunta a una diferencia específica que lo distingue del tiempo no libre, del que llena el trabajo y, podríamos añadir por cierto, del condicionado exteriormente. El tiempo libre es inseparable de su opuesto. Esta oposición, la relación en que ella se presenta, le imprime a su vez características esenciales. Además, de modo fundamental, el tiempo libre dependerá de la situación general de la sociedad. Pero, ahora como antes, esta tiene proscriptos a los hombres. Ni en su trabajo ni en su conciencia disponen de sí mismos con entera libertad. Aun esas sociologías conciliantes que utilizan el concepto de roles como clave lo reconocen en cuanto que, como lo sugiere ese concepto de roles tomado del teatro, la existencia que la sociedad impone a los hombres no se identifica con lo que los hombres son o podrían ser en sí mismos. Ciertamente que nunca es lícito trazar una división tan tajante entre los hombres en sí y sus llamados roles sociales. Estos penetran profundamente en las cualidades de los hombres, en su constitución íntima. En una época de integración social sin precedentes resulta difícil establecer en general qué cambios determinan en los hombres las funciones que desempeñan. Este hecho gravita pesadamente sobre el problema del tiempo libre. Significa, en efecto, que, aun cuando se atenúe la proscripción y los hombres se persuadan, al menos subjetivamente, de que actúan por propia voluntad, siempre aquello de que anhelan liberarse en las horas ajenas al trabajo modela de hecho esa misma voluntad. La pregunta pertinente respecto del fenómeno del tiempo libre sería hoy: ¿Qué ocurre con él en momen-

* Conferencia propalada por la Radio de Alemania el 25 de mayo de 1969; inédita.

tos en que aumenta la productividad del trabajo, pero en persistentes condiciones de no libertad, es decir, bajo relaciones de producción en que los hombres nacen insertos y que hoy como antes les dictan las reglas de su existencia? Ya al presente el tiempo libre se ha acrecentado sobremanera; y gracias a los descubrimientos en los campos de la energía atómica y la automatización, no aprovechados todavía en su integridad desde el punto de vista económico, podría incrementarse enormemente. Si se quisiera responder a la pregunta sin declamaciones ideológicas, surge ineludible la sospecha de que el tiempo libre tiende a lo contrario de su propio concepto, a transformarse en parodia de sí mismo. En él se prolonga una esclavitud, que, para la mayoría de los hombres esclavizados, es tan inconsciente como la propia esclavitud que ellos padecen.

Para esclarecer el problema, voy a referirme a una experiencia mía de poca importancia. En entrevistas y encuestas nunca falta la pregunta: ¿Cuál es su *hobby*? Cuando las revistas ilustradas informan acerca de alguno de esos figurones de la industria de la cultura —ocupación favorita de esa industria—, pocas veces dejan escapar un detalle más o menos doméstico sobre los *hobbies* de tales personajes. Yo tiemblo cuando me hacen esta pregunta. ¡No tengo ningún *hobby*! No es que yo sea un animal de trabajo y no sepa hacer otra cosa que esforzarme por cumplir con mis obligaciones, sino que tomo tan en serio, sin excepción, todas las tareas a que me entrego fuera de mi profesión oficial, que la idea de que se trate de *hobbies*, es decir, de ocupaciones en las que me he enfrascado absurdamente sólo para matar el tiempo, me habría chocado si mi experiencia respecto de toda suerte de manifestaciones de barbarie —las que han llegado a consustanciarse con nosotros— no me hubiese escarmentado. Componer y escuchar música, leer concentradamente, son momentos integrales de mi existencia; la palabra *hobby* sonaría ridícula. A la inversa, mi trabajo —la producción filosófica y sociológica y la docencia en la Universidad— me ha resultado hasta ahora tan placentero, que yo no podría concebirlo respecto del tiempo libre según esa antítesis que la clasificación habitual requiere de los hombres. Desde luego, soy consciente de que hablo como privilegiado, con la cuota de contingencia y de culpa que esconde ese término: como persona que tuvo la rara posibilidad de escoger y organizar su trabajo, en lo esencial, según sus propias intenciones. A ello se debe en buena parte que mi actividad ajena al tiempo de trabajo no se halle, por ese solo hecho,

en estricta oposición con este. Si un buen día el tiempo libre configurase una situación en que el privilegio de antaño redundase realmente en provecho de todos —y algo de esto ha logrado la sociedad burguesa en comparación con la feudal—, yo me lo representaría según el modelo de lo que en mí mismo observo, aunque, con el cambio de las circunstancias, cambiaría a su vez este modelo.

Si es válida la idea de Marx de que en la sociedad burguesa la fuerza de trabajo se transforma en mercancía y, por tanto, el trabajo se convierte en *cosa*, la expresión *hobby* entraña la siguiente paradoja: esa actividad que se entiende a sí misma como lo contrario de toda cosificación, como reserva de vida inmediata en un sistema global absolutamente mediato, también se cosifica, a la par que el fijo límite entre trabajo y tiempo libre. En este se continúan las formas de la vida social organizada según el régimen de la ganancia.

Tan profundamente olvidada está ya la ironía de la expresión «ocupación del tiempo libre» (*Freizeitgeschäft*), que se toma en serio el *showbusiness*. Un hecho de todos conocido, pero no por eso menos verdadero, es que fenómenos específicos del tiempo libre como el turismo y el camping se ponen en marcha y organizan con fines de lucro. Al mismo tiempo se marca a fuego en la conciencia e inconsciencia de los hombres la norma de que tiempo libre y trabajo son dos cosas distintas. Como según la moral del trabajo vigente, el tiempo libre tiene por función restaurar la fuerza de trabajo, precisamente porque se lo convierte en mero apéndice del trabajo es separado de este con minuciosidad puritana. Tropezamos aquí con un esquema de conducta típico del carácter burgués. Por una parte, durante el trabajo hay que concentrarse, no distraerse, no travesear; sobre esa base se estableció el trabajo asalariado y sus reglas se han interiorizado. Por otra parte, el tiempo libre, probablemente para que después el rendimiento sea mejor, no ha de recordar en nada al trabajo. Tal es la razón de la imbecilidad de muchas ocupaciones del tiempo libre. Cuélanse de contrabando formas de comportamiento propias del trabajo, el cual no suelta a los hombres. Los viejos boletines escolares calificaban la atención. A ello respondía la escrupulosidad, tal vez subjetivamente bien intencionada, con que los mayores prohibían a los niños esforzarse demasiado durante el tiempo libre: no debían excederse en la lectura ni tener la luz encendida hasta altas horas de la noche. En secreto husmeaban los padres tras esas actitudes una rebeldía mental o una insistencia en el placer incompatibles con la división racional de la

existencia. Toda mezcla, toda falta de distinción nítida, inequívoca, se vuelve sospechosa para el espíritu dominante. La división rígida de la vida en dos mitades preconiza aquella cosificación que, entretanto, se ha adueñado casi por completo del tiempo libre.

La ideología del *hobby* lo ilustra. La espontaneidad de la pregunta: ¿Qué *hobby* tienes? implica que debes tener alguno y proclamarlo; y hasta puedes hacer una selección entre tus *hobbies*, siempre que coincidan, eso sí, con la oferta del negocio del tiempo libre. Libertad organizada es libertad obligatoria: ¡Ay de ti, si no tienes un *hobby*, si no tienes una ocupación para el tiempo libre! Entonces eres pretencioso, anticuado, bicho raro, y te conviertes en el hazmerreír de la sociedad, la cual te impone lo que ha de ser tu tiempo libre. Tal coacción de ningún modo es solamente exterior. Brota de las necesidades subjetivas de los hombres en un sistema funcional. El camping —los grupos del viejo movimiento juvenil también gustaban de acampar— fue la protesta contra el hastío y el convencionalismo burgueses. La cuestión era salir, en el doble sentido. Pasar la noche a cielo abierto significaba huir de la casa, de la familia. Después de la muerte del movimiento juvenil, esta necesidad es aprovechada e institucionalizada por la industria del camping. Esta no habría podido obligar a los hombres a que le compraran carpas, casas rodantes y toda suerte de utensilios auxiliares si algo en ellos no lo hubiese demandado así; pero la propia necesidad humana de libertad es funcionalizada, ampliada y reproducida por el negocio. Una vez más, la industria impone a los hombres lo que desean. De ahí que la integración del tiempo libre se haga con tan pocas dificultades; los hombres no advierten hasta qué punto, donde se sienten libérrimos, en realidad son esclavos, porque la regla de tal esclavitud opera al margen de ellos.

Si el concepto de tiempo libre es separado del trabajo, al menos de un modo tan estricto como lo impone una vieja ideología, hoy tal vez ya superada, aquel se vuelve algo negativo —Hegel habría dicho: abstracto—. Prototípica es la actitud de quienes se doran al sol con la exclusiva finalidad de tostarse la piel, y aunque el estado de somnolencia a pleno sol no puede resultar muy placentero, sino que posiblemente desde el punto de vista físico es desagradable, lo cierto es que espiritualmente vuelve inactivos a los hombres. El carácter fetichista de la mercancía se apodera, a través del bronceado del cutis —que por lo demás puede quedar muy bien— de los hombres mismos: los transforma en fetiches. En verdad, la idea

de que una joven, gracias a su tez morena, sea eróticamente más atractiva, no pasa de ser una racionalización. El tostado de la piel se convierte en meta por sí misma, más importante que el *flirt* que tal vez en un principio estaba destinado a provocar. Si un empleado regresa de las vacaciones sin haber obtenido el color obligado puede estar bien seguro de que no ha de faltar un colega que le haga la pregunta mordaz: «¿Pero es que no ha estado usted de vacaciones?». El fetichismo que prospera en el tiempo libre está sujeto a controles sociales suplementarios. Que la industria de los cosméticos, con su avasalladora e insoslayable propaganda, contribuya a crearlos es comprensible de suyo; pero también lo es que los complacientes seres humanos procuren eliminarlos.

En el estado de aletargamiento culmina un momento decisivo del tiempo libre bajo las condiciones actuales: el hastío. Insaciable es también la sorna maliciosa dirigida en contra de las maravillas que los hombres se prometen de los viajes de vacaciones o de cualquier situación excepcional propia del tiempo libre, cuando, en realidad tampoco ahí logran escapar de la rutina, de lo idéntico, que no se disipa, como *l'ennui* de Baudelaire, con la distancia. Las burlas a la víctima son el acompañamiento normal de los mecanismos que generan esta. Schopenhauer formuló muy temprano una teoría sobre el hastío. De acuerdo con su pesimismo metafísico enseñaba que, o bien los hombres sufren por el apetito insatisfecho de su ciega voluntad, o bien se hastían tan pronto como esta es aquietada. La teoría describe muy bien lo que acontece con el tiempo libre de los hombres bajo condiciones que Kant habría llamado de heteronomía y que en alemán moderno se suele denominar heterocondicionamiento (*Fremdbestimmtheit*); también el arrogante dicho de Schopenhauer de que los hombres son productos fabriles de la naturaleza acierta, en su cinismo, en algo: aquello que determina en los hombres la totalidad del ser mercanca. El colérico cinismo de Schopenhauer siempre los honra más que las solemnes afirmaciones de que poseen un núcleo inamisible. No conviene hipostasiar, empero, la teoría de Schopenhauer, ni considerarla sin más como válida o, si cabe, como propiedad originaria de la especie «hombre». El hastío es una función de la vida bajo la coacción del trabajo y bajo la rigurosa división de este. No debería existir. Siempre que la conducta en el tiempo libre es verdaderamente autónoma, determinada desde sí mismos por hombres libres, es difícil que se instale el hastío, así como allí donde ellos persiguen su anhelo de felicidad sin renunciamentos, o donde su actividad

en el tiempo libre es racional en sí misma como un en sí pleno de sentido. Esta no necesita ser ni chata ni estúpida; se la puede disfrutar beatíficamente como dispensa de los autocontroles. Si los hombres pudiesen disponer de sí mismos y sus vidas, si no estuvieran uncidos a la rutina, no deberían aburrirse. Hastío es el reflejo de la grisura objetiva. Con él sucede lo mismo que con la apatía política, cuya base más sólida es el sentimiento —de ningún modo injustificado— de las masas, de que con el margen de participación en la política que la sociedad les asegura —y en todos los sistemas que hoy existen sobre la Tierra acontece lo propio— es poco lo que puede cambiar en su existencia. La conexión entre la política y sus intereses particulares es para ellas tan impenetrable que se alejan de la actividad política. En estrecha relación con el hastío se halla el sentimiento, justificado o neurótico, de impotencia: hastío es desesperación objetiva; pero, a la par, también expresión de deformaciones que la constitución global de la sociedad inflige a los hombres. La más importante, por cierto, es la difamación de la fantasía y su atrofia consiguiente. Se sospecha de ella o bien como curiosidad sexual y deseo de cosas prohibidas, o bien como espíritu de una ciencia que no es ya espíritu. Quien quiera adaptarse debe renunciar cada vez más a la fantasía. La mayoría de los hombres no puede siquiera cultivarla, atrofiada como está por alguna experiencia de la primera infancia. La incapacidad para la fantasía, inculcada y recomendada por la sociedad, los deja desamparados en el tiempo libre. La desvergonzada pregunta: ¿Qué puede hacer el pueblo con el mucho tiempo libre de que hoy dispone? (como si se tratase de una limosna y no de un derecho humano), se funda en el mismo principio. El que de hecho los hombres puedan hacer tan poco con sus horas libres se explica porque les es retaceado de antemano cuanto pudiese hacerles grato el estado de libertad. Tanto les fue negado y denigrado este que ya no son capaces de disfrutarlo. Sus diversiones, por cuya superficialidad el conservadorismo cultural los critica o los injuria, les están impuestas por la necesidad de reparar las fuerzas que el ordenamiento de la sociedad, tan elogiado por ese mismo conservadorismo cultural, les exige consumir en el trabajo. Tal es la razón última de que los hombres sigan encadenados al trabajo y al sistema que los adiestra para él, en momentos en que, en gran medida, este ya no necesitaría de ese trabajo.

En las condiciones imperantes sería desacertado e insensato esperar o exigir de los hombres que realicen algo productivo

en su tiempo libre, puesto que precisamente se ha exterminado en ellos la productividad, la capacidad creativa. Entonces, lo que producen en el tiempo libre apenas si es mejor que el ominoso *hobby*: imitaciones de poesías o pinturas que, bajo una división del trabajo difícilmente revocable, otros pueden hacer mejor que quienes se dedican a esas tareas en sus ratos libres. Lo que crean tiene algo de superfluo. Esta superfluidad se comunica a la calidad inferior de la obra, inferior calidad que, a su vez, empaña la alegría de producir aquella.

También la actividad superflua y carente de sentido, desarrollada en el tiempo libre, es integrada por la sociedad. Una vez más entra en juego una necesidad social. Ciertas formas de servicio, en especial el doméstico, se extinguen; la demanda no guarda proporción con la oferta. En Estados Unidos solo personas muy adineradas pueden contratar mucamas. Europa sigue rápidamente el mismo camino. Esto obliga a muchos hombres a cumplir actividades subalternas que antes se delegaban. Con esta necesidad se vincula el consejo práctico *Do it yourself* (hágalo usted mismo); con ello se liga también el fastidio que experimentan los hombres por una mecanización que los libra de una carga sin que ellos —y no es el caso de discutir este hecho sino solamente su interpretación habitual— obtengan una ventaja en cuanto al tiempo ganado. De ahí que, de nuevo en interés de industrias especiales, sean alentados a hacer por sí mismos lo que otros podrían hacer para ellos mejor y más fácilmente, y que en el fondo, por eso mismo, ellos tendrían que desdeñar. Por lo demás, de acuerdo con un estrato muy antiguo de la conciencia burguesa, corresponde ahorrar el dinero que, en una sociedad fundada en la división del trabajo, se gasta en servicios domésticos; ello se sostiene a partir de un interés particular obcecado y ciego, ignorando que, por el contrario, el conjunto de la actividad sólo se mantiene por el intercambio de habilidades especializadas. Guillermo Tell, horrible modelo de personalidad tosca, declara que hacha en casa ahorra carpintero; a partir de las máximas de Schiller podría compilarse, pues, una ontología total de la conciencia burguesa.

El *Do it yourself*, un tipo de comportamiento recomendado en nuestros días para el tiempo libre, se inscribe, no obstante, en un contexto más amplio. Hace ya más de treinta años, yo lo calificué de pseudoactividad. Desde entonces la pseudoactividad se ha extendido pavorosamente, incluso entre quienes se envanecen de protestar contra la sociedad. En general será lícito suponer en ella una necesidad contenida que pugna por

el cambio de las relaciones fosilizadas. Pseudoactividad es espontaneidad mal dirigida. Pero mal dirigida no por azar, sino porque los hombres presienten sordamente cuán difícil de cambiar es lo que los agobia. Prefieren enfrascarse en ocupaciones aparentes, ilusorias, en satisfacciones sucedáneas, institucionalizadas, antes que tomar conciencia de lo cerrada que está hoy aquella posibilidad. Las pseudoactividades son ficciones y parodias de esa productividad que, por una parte, la sociedad reclama sin cesar, y, por la otra, traba, y que en los individuos de ningún modo ve con tan buenos ojos. El tiempo libre productivo sólo sería posible entre personas que han llegado a la mayoría desde el punto de vista espiritual, y no entre quienes, bajo la heteronomía, terminaron por ser ellos mismos heterónomos.

El tiempo libre, sin embargo, no solo se contrapone al trabajo. En un sistema donde la ocupación constante constituye por sí el ideal, el tiempo libre es también una proyección directa del trabajo. Aún nos falta una sociología que estudie a fondo el deporte, y, sobre todo, al espectador. Con todo, parece convincente, entre otras, la hipótesis según la cual, mediante el esfuerzo que requiere el deporte, mediante la funcionalización del cuerpo en *team*, que precisamente se cumple en las formas de deporte más populares, los hombres se adiestran sin saberlo para los modos de comportamiento que, más o menos sublimados, se esperan de ellos en el proceso de trabajo. La vieja argumentación de que el deporte se practica para permanecer *fit* es falsa, ya por el hecho de conceder que la *fitness* es objetivo independiente; la *fitness* para el trabajo sí que constituye una de las finalidades secretas del deporte. Más de una vez sucederá que al principio alguien se entrega por sí mismo al deporte, y entonces paladea como triunfo de su propia libertad lo que hace por presión social y tiene que ser presentado en forma placentera.

Agregaré unas palabras acerca de la relación entre tiempo libre e industria de la cultura. Sobre esta, como medio de dominio e integración, se ha escrito tanto desde que Horkheimer y yo introdujéramos el concepto hace más de veinte años, que me limitaré a destacar un problema específico que no pudimos contemplar entonces. El crítico de la ideología que se ocupe de la industria de la cultura se inclinará a pensar, puesto que los *standards* de esta son los mismos —congelados— de los viejos pasatiempos y del arte menor, que ella domina y controla de hecho y totalmente la conciencia e inconsciencia de aquellos a quienes se dirige y de cuyo gusto, desde la era li-

beral, procede. De todos modos, podemos suponer con fundamento que la producción regula el consumo tanto en el proceso de la vida material cuanto en el de la vida espiritual, sobre todo allí donde se ha acercado tanto a lo material como en la industria de la cultura. La conclusión debería ser, por tanto, que la industria de la cultura y los consumidores se adecuan entre sí. Pero como entretanto la industria de la cultura se hizo total —fenómeno de lo invariable, de lo que promete distraer temporariamente a los hombres—, cabe dudar de si esta ecuación de industria de la cultura y conciencia de los consumidores es válida. Hace algunos años realizamos en el Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort un estudio dedicado a este problema. Lamentablemente, la evaluación del material debió ceder el paso a cuestiones de urgencia. Con todo, un examen somero del mencionado material permite conocer algo que tal vez sea pertinente para el llamado problema del tiempo libre. El estudio se refería a la boda de la princesa Beatriz de Holanda con el joven diplomático alemán Claus von Amsberg. Debíamos determinar cómo reaccionaba la población alemana ante aquel acontecimiento que, difundido por todos los medios de comunicación de masas y descripto con lujo de detalles en las revistas ilustradas, era consumido durante el tiempo libre. Teniendo en cuenta el modo de presentación y la cantidad de artículos que se escribieron sobre el acontecimiento, atribuyéndole extraordinaria trascendencia, esperábamos nosotros que también los espectadores y lectores lo considerarían importante. Creíamos, en especial, que operaría la ideología de la personalización, típica de nuestros días: se compensa la funcionalización de la realidad sobrestimando desmedidamente las personas individuales y las relaciones privadas en desmedro de lo que, desde el punto de vista social, es efectivamente determinante. Con toda prudencia afirmaré yo que tales expectativas resultaron demasiado simples. De modo directo, el estudio ofrece un caso ejemplar de cómo la reflexión teórico-crítica puede aprender de la investigación social empírica y rectificarse sobre la base de ella. Se insinúan síntomas de una conciencia desdoblada. Por una parte, el acontecimiento fue degustado como un «aquí y ahora», como algo que en otras circunstancias la vida niega a los hombres; debía ser «único», según el cliché de moda en el lenguaje del alemán de hoy. Hasta aquí, la reacción de los espectadores calzó en el consabido esquema que transforma en bien de consumo, por medio de la información, inclusive las noticias de actualidad y, si cabe, las políticas. Pero en nuestro cuestionario complementa-

mos las preguntas bajo control tendientes a conocer las reacciones inmediatas, con otras dirigidas a averiguar qué *significación* política atribuían los interrogados al tan sonado episodio. Comprobamos entonces que muchos —la proporción no interesa ahora— inesperadamente observaban una conducta realista y evaluaban con sentido crítico la trascendencia política y social de un acontecimiento cuya singularidad bien publicitada los había tenido en suspenso ante la pantalla del televisor. En consecuencia, si mi conclusión no peca de apresurada, la gente consume y acepta de hecho lo que la industria de la cultura le propone para el tiempo libre, pero con una suerte de reserva, en forma parecida a como aun los más ingenuos no consideran reales los episodios ofrecidos por el teatro y el cinematógrafo. Acaso todavía más: no cree para nada en ello. Es evidente que aún no se ha cumplido plenamente la integración de conciencia y tiempo libre. Los intereses reales del individuo conservan todavía el suficiente poder para resistir, dentro de ciertos límites, a su total cautiverio. Este hecho coincidiría con el pronóstico social según el cual una sociedad cuyas contradicciones fundamentales permaneciesen inalteradas tampoco podría integrarse totalmente en la conciencia. Esta no funciona sin dificultades, y menos en el tiempo libre, el que sin lugar a dudas atrapa a los hombres, pero según su propio concepto no puede absorberlos completamente sin que la conciencia se vuelva superflua. Renuncio a precisar las consecuencias de esto; pero opino que se vislumbra ahí una *chance* de mayoría que en definitiva podría contribuir a que el tiempo libre se transforme rápidamente en libertad.

Tabúes relativos a la profesión de enseñar*

El contenido de mi conferencia se limita al planteamiento del problema. No esperen ustedes una teoría perfectamente elaborada —como no soy especialista en pedagogía tampoco sería la persona indicada— ni que les transmita los resultados concluyentes de una investigación empírica. Para ello me vería obligado a agregar a lo que digo una serie de trabajos pormenorizados, en especial estudios de casos individuales, incluso y ante todo en la dimensión psicoanalítica. De todos modos, mis observaciones sirven para poner de relieve algunas dimensiones de la aversión hacia la docencia, que desempeñan, en relación con la notoria crisis de la nueva generación, un papel no tan manifiesto, pero quizá precisamente por eso considerable. Al mismo tiempo me referiré por lo menos a una serie de problemas tocantes a la profesión de enseñar y su problemática; ambas son difícilmente separables.

Para comenzar, permítanme ustedes que relate la experiencia que va a servirme como punto de partida: he observado que, precisamente, son los graduados más capaces quienes, después de haber rendido el examen final, expresan mayor repugnancia contra aquello para lo que ese examen los habilita y lo que después de él les aguarda. Experimentan como una suerte de coacción la de hacerse maestros y se avienen a ello sólo como una *ultima ratio*. En todo caso, tuve oportunidad de observar una proporción nada desdeñable de tales egresados y no tengo motivos para suponer que constituya una selección negativa.

Muchos de los motivos de esa aversión son racionales y ustedes los tienen tan presentes que no necesito analizarlos por extenso. Así, ante todo, la antipatía contra la excesiva reglamentación impuesta por los planes de enseñanza, que, según los caracterizó mi amigo Hellmut Becker, son los propios de

la escuela regimentada. También intervienen motivos materiales: la idea de que la docencia es una profesión de hambre persiste más tenazmente que lo que autorizaría la realidad. La desproporción a la que me refiero pareceme, si me es lícito anticiparlo, característica para todo el complejo de que voy a ocuparme: las motivaciones subjetivas de la aversión contra la docencia, y, por cierto, esencialmente las inconscientes. Las denomino tabúes: representaciones inconscientes o preconscientes de los candidatos a esta profesión, pero también de los demás, sobre todo de los propios alumnos, las cuales condenan a esta profesión a algo así como una inhibición psíquica que la expone a dificultades de las que muy raras veces se tiene idea clara. Empleo, pues, el concepto de tabú en un sentido más bien estricto, como la sedimentación colectiva de representaciones que, de modo similar a las de carácter económico que acabo de mencionar, han perdido en gran medida su base real, incluso más que las ideas económicas, pero que, como prejuicios psicológicos y sociales que son, se conservan tenazmente y reaccionan a su vez sobre la realidad, transformándose en fuerzas reales.

Si ustedes lo permiten, les daré algunas pruebas triviales de esto que digo. Quien lea, por ejemplo, los avisos matrimoniales que aparecen en los diarios —cosa muy instructiva—, observará que los anunciantes, cuando son docentes de uno u otro sexo, recalcan que no son simples maestros, digamos maestros de escuela. Apenas se encontrará un solo aviso matrimonial de docentes que no esté acompañado por esa tranquilizante aseveración. Otra prueba: en el alemán, pero también en otros idiomas, existe una serie de expresiones despectivas para la docencia; la más conocida es *Pauker* (el que aporrea el bombo); más vulgar, y procedente también de la esfera de los instrumentos de percusión, *Steisstrommler* (percutidor de nalgas); en inglés: *schoolmarm*, para las maestras solteronas, resacas, amargadas y marchitas. Inequívocamente, la docencia, comparada con otras profesiones académicas como la abogacía o la medicina, posee cierto aroma de algo socialmente no del todo aceptado. En general, la población distingue —y la sociología de la educación y de la universidad no se ha ocupado suficientemente de este hecho— entre especialidades elegantes y no elegantes; a la primera categoría pertenecen la jurisprudencia y la medicina, no así, sin discusión, la carrera de filología; en las facultades de filosofía constituye una clara excepción la historia del arte, que en la escala del prestigio obtiene un puntaje elevado. Si mi información es buena

* Conferencia pronunciada en el Instituto de Investigación Docente de Berlín el 21 de mayo de 1965; se publicó en *Neue Sammlung*, año 5, noviembre-diciembre de 1965, cuaderno n° 6, pág. 31 y sigs.

—no la puedo controlar, porque no mantengo relaciones directas con los círculos correspondientes—, hay una entidad aristocrática, presumiblemente la más exclusiva de las que hoy existen, en la que tácitamente no se admite a los filólogos. Según esto, de acuerdo con la opinión corriente, no se considera al docente, por más que se trate de un graduado universitario, como digno de reconocimiento social; casi podría decirse que es un individuo al que no se trata de *Herr* con la especial resonancia que ese título reviste en el alemán moderno y que, al parecer, se vincula con la presunta igualdad de oportunidades en el ámbito de la instrucción. Contrasta el prestigio inalterable y estadísticamente comprobado que aun en nuestros días rodea al profesor de universidad. Esta ambivalencia: por una parte, la de profesor universitario como carrera altamente cotizada, por otra, el sordo rencor contra la profesión de la enseñanza, apunta a una realidad más profunda. Dentro del mismo contexto se inscribe el hecho de que en Alemania los docentes universitarios hayan bloqueado el título de «Professoren» a los docentes de nivel medio o, como ustedes los llaman ahora, a los *Studienräten*; en otros países, como Francia, el sistema existente, que posibilita un ascenso continuo, no ha trazado este límite tajante. No entro a juzgar aquí si este hecho influye también sobre el prestigio mismo de la profesión de enseñar y sobre los aspectos psicológicos de que hablo.

Sin duda, a estos síntomas deben añadirse otros más próximos a la cosa misma, más terminantes. Para empezar, sin embargo, pueden servirnos de base para algunas especulaciones. Dije antes que la representación de la pobreza del maestro sobrevivía; persiste, indudablemente, la discrepancia entre la pretensión de la intelectualidad a obtener *status* e influencia, pretensión a la que, al menos según la ideología, responde el maestro, y, por otra parte, su posición material. Esta discrepancia afecta a la intelectualidad. Schopenhauer había señalado este hecho precisamente en relación con los profesores universitarios. El opinaba que el carácter subalterno observable en ellos desde hacía más de cien años, estaba vinculado íntimamente con su bajo sueldo. En Alemania, hay que decirlo, la aspiración de la intelectualidad a poseer *status* e influencia —por lo demás, problemática en sí misma— nunca ha sido satisfecha. Es posible que ello estuviera condicionado por el atraso del desarrollo burgués, la larga supervivencia del no precisamente espiritual feudalismo alemán, que generó el tipo del preceptor (*Hofmeister*) como sirviente. En este contexto

me permito narrarles una anécdota que me parece característica. Acaeció en Francfort. En una reunión social patricia y elegante surgió el tema de Hölderlin y su relación con Diótima. Entre los presentes se encontraba una descendiente directa de la familia Gontard; vieja como ninguna, era sorda como una tapia, y nadie imaginaba que ella pudiese seguir la conversación. Cuando menos lo esperábamos tomó la palabra y dijo una sola frase en buen dialecto de Francfort: «Sí, sí, pero por más que se diga no deja de ser su preceptor . . .». Todavía en nuestro tiempo, hace pocos decenios, ella había visto aquella historia de amor desde el punto de vista del patriciado, que considera al profesor particular como el mejor lacayo, expresión esta que sin duda habrá utilizado el señor de Gontard refiriéndose a Hölderlin.

En el sentido de este conjunto de imágenes, el maestro es heredero del escriba, del escribiente. Su menosprecio, como dije, tiene raíces feudales y lo encontramos documentado desde la Edad Media y comienzos del Renacimiento; así, por ejemplo, en la Canción de los Nibelungos, el desdén de Hagen por el Capellán, endeble y delicado, que luego es quien, precisamente, escapa con vida. Caballeros tan instruidos que supiesen leer en un libro eran la excepción. De otra suerte, Hartmann von der Aue no se habría jactado tanto de su propia capacidad. Tal vez intervengan aquí viejos recuerdos de cuando los maestros eran esclavos.¹ El intelecto está separado de la fuerza física. Siempre tuvo aquel cierta función en el gobierno de la sociedad, pero se hacía sospechoso donde quiera que la tradicional primacía de la fuerza física sobrevivía a la división del trabajo. Este momento inmemorial resurge permanentemente. En Alemania, tal vez también en los países anglosajones, y con toda seguridad en Inglaterra, puede definirse el menosprecio por los maestros como el resentimiento del guerrero, que luego, mediante un interminable mecanismo de identificación, penetra en el pueblo. Por lo común, los niños tienen una fuerte inclinación a identificarse con lo soldadesco, como hoy tan bellamente se dice; recuerden con qué gusto se visten de *cowboys*, qué alegría les causa correr de un lado para otro con sus fusiles. A ojos vista, ellos recorren ontogenéticamente el proceso filogenético que liberó a los hombres poco a poco de la fuerza física; el complejo total de la fuerza física —ambivalente en grado sumo y cargado de afectividad— en un mundo en que ya sólo se ejerce directamente en las situacio-

¹ Debo esta referencia a Jacob Taubes.

nes límite harto conocidas, desempeña aquí su papel decisivo. Es famosa la anécdota del condotiero Georg von Frundsberg, que en la Dieta Imperial de Worm palmeó en la espalda a Lutero y le dijo: «Monjecillo, monjecillo, vas por peligroso camino»; una conducta en que se mezclan el respeto por la independencia del espíritu y el fácil desprecio por quien no porta armas y en cualquier momento puede ser liquidado por los esbirros. El resentimiento hace que algunos analfabetos tengan por inferior a la gente instruida tan pronto esta los enfrenta con alguna autoridad sin ocupar, como por ejemplo el alto clero, un elevado rango social, ni ejercer poder social alguno. El maestro es el heredero del monje; el odio o la ambivalencia que despertaba la profesión de este pasan a él después de que el monje hubo perdido en gran medida su función. La ambivalencia frente al sabio es arcaica. Verdaderamente mítica es la magnífica historia de Kafka sobre el médico de campaña que, tras seguir el falso llamado de la campana nocturna, es sacrificado. Ustedes conocen por la etnología que el brujo o el jefe de la tribu disfrutaban de toda suerte de honores, pero que, en determinadas situaciones, pueden ser asesinados, sacrificados. Podrían preguntarme ustedes cómo tan arcaico tabú y tan arcaica ambivalencia han pasado a los maestros y no a otras profesiones también intelectuales. Explicar por qué algo *no* ha ocurrido ofrece siempre serias dificultades de índole gnoseológica. Solo podría responderles con una consideración de sentido común. Juristas y médicos, profesiones igualmente intelectuales, no están sujetos a aquel tabú. Pero son hoy profesiones *libres*, sometidas al mecanismo de la competencia; es cierto que con mejores posibilidades económicas, pero, en cambio, sin escudarse ni asegurarse en una burocracia, y gracias a esta independencia son tenidos en mayor estima. Se insinúa aquí una contradicción social que tal vez posea un alcance mucho más vasto; una ruptura dentro de la misma clase burguesa, por lo menos en la pequeña burguesía, entre los *libres*, que ganan más, pero cuyos ingresos no están garantizados, y que pueden gozar de cierto aire de prestancia, de caballerosidad, y por otra parte los funcionarios y empleados fijos, acreedores a jubilación, a los que se envidia por su seguridad, pero se mira por encima del hombro como chupatintas y fieras de escritorio, con horas fijas de trabajo y vida de borregos. Por otro lado, jueces y funcionarios del Estado poseen por delegación cierto poder real, mientras que la conciencia pública probablemente no toma en serio el de los maestros, ejercido sobre quienes no son sujetos de pleno derecho, a saber, los

niños. Si se toma a mal el poder del maestro es porque constituye solamente la parodia del poder real, de ese poder que produce admiración. Expresiones como «tirano de la escuela» recuerdan que el tipo de maestro que describen es tan irracionalmente despótico que viene a ser la caricatura del despotismo, ya que no es capaz de producir otro acto que el de encerrar una tarde a unos pobres niños, sus víctimas.

El reverso de aquella ambivalencia es la mágica veneración de que disfrutaban los maestros en ciertos países, como antiguamente en China, y en algunos grupos, como entre los judíos piosos. El aspecto mágico de la relación con los maestros parece ser más fuerte en los países o grupos en que la profesión de la enseñanza está unida a cierta autoridad religiosa, mientras que la posición negativa se intensifica con la decadencia de tal autoridad. Es notable que los docentes que en Alemania gozan de mayor reputación, los profesores universitarios, en la práctica casi nunca ejercen funciones disciplinarias y, al menos idealmente o según la opinión pública, llevan a cabo investigaciones productivas, esto es, no se fijan en el ámbito pedagógico, sospechado de secundario o, como dije, de ilusorio. El problema de la inmanente falsedad de la pedagogía reside en que recorta la cosa tratada a la medida de los receptores, y no constituye un trabajo puramente objetivo por la cosa misma. Es más bien un trabajo «pedagogizado». Ya por esta sola razón: deberían los niños sentirse inconscientemente engañados. No solo transmiten los maestros receptivamente algo ya establecido, sino que su función mediadora, como tal, de antemano algo sospechosa desde el punto de vista social como todas las actividades de circulación, atrae cierta aversión general. Max Scheler decía una vez que él se comportó pedagógicamente por la sencilla y única razón de que nunca había tratado a sus alumnos en forma pedagógica. Si me permiten ustedes la referencia personal, mi experiencia corrobora por entero ese punto de vista. Es evidente que el éxito como profesor universitario se debe a la ausencia de todo cálculo respecto de la adquisición de influencia, a la renuncia a cualquier intento de persuasión.

Hoy, con la «cosificación» de la profesión de enseñar que ya se anuncia, se produce en este campo un profundo giro. Incluso con respecto al profesor universitario se advierte un cambio de estructura. En Estados Unidos, donde tales procesos son mucho más pronunciados que en Alemania, hace ya mucho que el profesor, lenta, pero pienso que inconteniblemente, ha pasado a ser un vendedor de conocimientos, al que

se compadece porque no es capaz de hacer valer estos de mejor manera en su propio interés material. Por cierto que hay aquí, frente a la imagen del maestro como *le bon Dieu* que todavía se encuentra en los *Buddenbrooks*, un progreso de ilustración; pero, al mismo tiempo, semejante racionalidad de propósitos reduce el espíritu a su valor de cambio, y esto es tan problemático como todo progreso dentro de lo existente. Hablaba de la función disciplinaria. Con esto llego, si no me engaño, al centro de la cuestión; pero debo repetir que se trata aquí de consideraciones hipotéticas, no de resultados de una investigación. Detrás de la imagen negativa del maestro está la del tundidor (*Prügler*), palabra que por lo menos aparece en *El proceso* de Kafka. Sostengo que este complejo, aun después de que se prohibió el castigo corporal, es determinante con respecto a los tabúes que recaen sobre la profesión de enseñar. Esta imagen presenta al maestro como alguien físicamente fuerte que golpea al débil. En esa función, que todavía se le atribuye después de oficialmente abolida —aunque, a la verdad, en muchas regiones del país se conserva como si de valor eterno y legítima obligación se tratase— el maestro infringe un viejo código inconsciente transmitido de generación en generación, que con toda seguridad conservan los niños burgueses: el código de honor. Por decirlo así, no es *fair*; no juega limpio. Algo de *unfairness* tiene también —y cualquier docente, incluso el profesor universitario, puede percibirlo— la ventaja de su saber frente al de sus alumnos, que él hace valer sin derecho, pues ella es inseparable de su función, al par que le presta siempre una autoridad de la que le resulta difícil prescindir. En cierto modo, esta nota de *unfairness* está metida —si en este contexto puedo utilizar por una única vez, excepcionalmente, la expresión— en la ontología del maestro. Quienquiera que sea capaz de recapacitar un instante advierte que él, como maestro, incluso como profesor universitario, tiene la posibilidad, desde la cátedra, de hacer uso de la palabra para argumentar más extensamente sin que nadie pueda contradecirlo. Con esta situación cuadra irónicamente el hecho de que, si alguien da a los estudiantes la oportunidad de que planteen problemas e intenta aproximar la forma del curso a la de un seminario, en general hoy mismo no encuentra eco, hasta el punto de que los alumnos de los colegios secundarios parecen desear la lección magistral, dogmática. Pero, en cierta medida, no solo su profesión —es decir: el hecho de saber más, de tener la ventaja de que nadie pueda contradecirlo— fuerza al maestro a esa actitud de *unfairness*:

es obligado a ella también —y esto me parece esencial— por la sociedad. Como esta, bien mirado, ahora como antes se funda en la fuerza física y solo es capaz —cuando lo logra— de hacer cumplir sus ordenamientos valiéndose de ella, por distante que esta posibilidad parezca de la supuesta vida normal, hasta hoy y bajo las relaciones imperantes no puede cumplir la tarea llamada de integración civilizadora, que según la doctrina general corresponde a la educación procurar, más que con el potencial de la fuerza física. La sociedad delega esta fuerza física y, al mismo tiempo, reniega de ella en los delegados. Estos, los que la ejercen, son chivos emisarios de quienes establecen la norma. Prototipo investido negativamente —y hablo de una *imagerie*, de representaciones que operan inconscientemente y no, o solo rudimentariamente, de una realidad— de esa *imagerie* es el carcelero y, acaso todavía más, el sargento. Yo no sé hasta qué punto responde a la realidad que en los siglos diecisiete y dieciocho se colocase como maestros a soldados retirados. De todos modos, esta idea popular es característica en grado sumo de la *imago* del maestro. Resonancias soldadescas tiene aquella expresión *Steisstrommler*; quizás inconscientemente se representa a los maestros al modo de aquellos veteranos, como una suerte de mutilados, como hombres que dentro de la vida auténtica, del proceso de reproducción real de la sociedad, no tienen función alguna, sino que solo contribuyen en forma bastante difícil de averiguar y por una vía que solo ellos conocen a que el todo y su propia vida de cualquier modo continúen su curso. De ahí que quien se opone al castigo corporal defienda, en virtud de esa *imagerie*, el interés del maestro al menos tanto como el del alumno. Solo cuando haya desaparecido de las escuelas, hasta su último vestigio, el recuerdo de los azotes —como tal vez sucede ya en Estados Unidos—, podemos esperar un cambio del complejo total a que me estoy refiriendo.

Para la íntima constitución de ese complejo pareceme esencial este hecho: en la medida en que se presenta como liberal burguesa, una sociedad que, por basarse en el poder, necesita de la fuerza física no quiere responsabilizarse de ella. Esto determina tanto la delegación de la fuerza —un señor no azota— como el desprecio por el maestro, quien actúa sin que desconozca aquello que en el fondo se sabe: que eso es lo malo, y que es menospreciado doblemente porque al mismo tiempo que se lo respalda se está demasiado advertido para practicarlo directamente. Mi hipótesis es que la *imago* inconsciente del castigador influye sobre las representaciones del

maestro mucho más que las simples prácticas de la tunda. Si yo tuviese que abordar investigaciones empíricas sobre el complejo del maestro, me interesaría esta más que ninguna. La imagen del maestro reproduce, aunque atenuada, algo de la imagen del verdugo, investida de afectividad en grado máximo.

Que esta *imagerie* logra reforzar la creencia de que el maestro no es un señor (*Herr*) sino un ser endeble que castiga o un monje sin carácter numinoso, se muestra drásticamente en la dimensión erótica. Por una parte, eróticamente no cuenta en absoluto; por otra, desempeña en el quinceañero soñador, por ejemplo, un importante papel libidinoso. Pero las más de las veces sólo como objeto inasequible; basta que se observen en él leves impulsos de simpatía para que se lo tache de injusto. La inasequibilidad va unida a la representación de un ser tendencialmente excluido de la esfera erótica. Desde el punto de vista psicoanalítico esta *imagerie* del maestro coincide con la castración. Un maestro que, por ejemplo, como lo hacía en mi infancia uno que era muy humano, se vista con elegancia, porque es pudiente, o que simplemente se conduzca en forma un tanto extraña por su pose de académico, cae de inmediato en el ridículo. Se hace difícil distinguir hasta qué punto tales tabúes específicos son en realidad de índole meramente psicológica o si además la praxis, la idea del maestro de vida intachable, modelo para jóvenes inmaduros, lo obliga realmente a una ascesis del erotismo mucho más severa que la exigida en otras profesiones, digamos, por nombrar una, la del parlamentario. Las novelas y piezas de teatro escritas alrededor de 1900, y en las que se critica a la escuela, muchas veces presentan al maestro como particularmente reprimido desde el punto de vista erótico. Por ejemplo, las de Wedekind. Cuando no como un mutilado sexual. Esta imagen del cuasi castrado o, al menos, eróticamente neutralizado, no libremente desarrollado; esta imagen, digo, de hombres que no cuentan en la competencia erótica, es congruente con el infantilismo presuntivo o real del maestro. Podría referirme a la novela tan significativa de Heinrich Mann, *Professor Unrat* («Profesor Basura»), que probablemente la mayor parte de ustedes conocen sólo a través de su versión cinematográfica: «El ángel azul». El tirano de la escuela, cuya caída constituye el contenido de la obra, no aparece nimbado en la novela, como en el filme, con ese humorismo rutilante y ominoso. De hecho, se comporta con la prostituta —a la que él llama la Artista Feliz— exactamente igual que sus alumnos, estudiantes de se-

gunda enseñanza, Se parece a ellos, en efecto, como lo dice expresamente en un pasaje de la novela Heinrich Mann, por todo su horizonte anímico y su forma de reaccionar: él mismo es un niño. El menosprecio por el maestro tendría según esto también otro aspecto: inserto en un mundo infantil que es el suyo o al que por lo menos se adapta, no se lo considera totalmente como un adulto; al mismo tiempo, tiene por misión formar adultos y funda sus exigencias en su carácter de tal. Además, su torpe solemnidad es experimentada como insuficiente compensación de esta discordancia.

Todo esto sólo es la forma específica que en el caso del maestro reviste un fenómeno conocido por la sociología en su carácter genérico bajo el nombre de «deformación profesional». Pero en la *imago* del maestro, la «deformación profesional» es justamente la definición de la profesión misma. En mi juventud me contaron una anécdota del profesor de un colegio secundario de Praga, que dijo: «Veamos, para poner un ejemplo de la vida cotidiana: el general toma la ciudad». Por vida cotidiana se entiende aquí la de la escuela, donde, en las clases de latín, en los paradigmas aparecen a cada paso oraciones modelo de ese tipo. El mundo de la escuela, al que hoy precisamente tanto se cita y fetichiza, como si fuese un valor subsistente en sí, reemplaza a la realidad, a esa misma realidad que la escuela, con su organización, mantiene cuidadosamente alejada de sí. El infantilismo del maestro se manifiesta en que confunde el microcosmos de la escuela, más o menos impermeable respecto de la sociedad de los adultos —las comisiones de padres y cosas parecidas son desesperados intentos por romper esas vallas—; en que confunde ese mundo ilusorio cerrado entre paredes con la realidad. En buena parte, es esta la causa de que la escuela defienda tan porfiadamente sus bastiones.

A menudo, se pone a los maestros en categorías idénticas al protagonista desgraciado de una tragicomedia de estilo naturalista; podría hablarse, a su respecto, de un complejo de ensañación. Permanentemente se hacen sospechosos de estar alejados de la realidad. Aunque es probable que no lo estén más que, por ejemplo, los jueces, a quienes se refirió Karl Kraus en sus análisis de los procesos morales. En el cliché «alejado de la realidad» se entremezclan los rasgos infantiles de no pocos maestros con los rasgos infantiles de muchos alumnos. Infantil es el realismo exagerado de estos, que se creen capaces de adaptarse al principio de realidad con mayor éxito que el maestro, quien continuamente debe proclamar y encarnar

ideales del superyó, como compensación de lo que sienten como su propio déficit, a saber, precisamente, que no son todavía sujetos autónomos. Por esta razón gozan de tanta preferencia entre los alumnos los maestros que juegan al fútbol o tienen gran resistencia a la bebida; responden a su ideal de hombre mundano. En mis épocas de estudiante secundario disfrutaban de especial simpatía los que, con razón o sin ella, pasaban por haber sido en otros tiempos miembros de las asociaciones de estudiantes (*Korporierte*). Impera una suerte de antinomia: maestros y alumnos son injustos los unos con los otros, cuando los primeros charlan de verdades eternas que en general no son tales, y los segundos responden con una adoración tan resuelta cuanto estúpida por los Beatles.

En tal contexto hemos de ver el papel de las extravagancias de los maestros, que en tan amplia medida constituyen los puntos de arranque del rencor de los alumnos. El proceso de civilización, del cual son agentes los maestros, consiste en buena medida en un proceso de nivelación. Intenta eliminar de los alumnos esa naturaleza informe que, reprimida, reaparece en las extravagancias, formas maneristas en el hablar, síntomas de entumecimiento, tics y torpezas de los maestros. Triunfan los alumnos que siguen los pasos del maestro (en contra de cuyo instinto está dirigido todo el doloroso proceso de la educación). Ello implica en todo caso una crítica al proceso de la educación en cuanto tal. En nuestra cultura, hasta hoy, en general, este ha fracasado. Testimonio de ese fracaso es, asimismo, la doble jerarquía observable dentro de la escuela: una jerarquía oficial, según capacidad intelectual, rendimiento, notas; y otra jerarquía que permanece latente, no oficial, en la que juegan su papel la fuerza física —«ser un hombre»— y hasta ciertas disposiciones mentales de carácter práctico no honradas por la jerarquía oficial. El nacionalsocialismo ha explotado, y de ningún modo solamente en la escuela, esa doble jerarquía, al instigar a la segunda contra la primera, así como, en la gran política, al partido contra el Estado. La investigación pedagógica debería prestar especial atención a la jerarquía latente de la escuela.

Las resistencias de los niños y adolescentes, institucionalizadas en cierto modo en la segunda jerarquía, les fueron transferidas en parte, pero con seguridad, por los padres. Muchas se basan en estereotipos inveterados; pero no pocas descansan, como he tratado de explicar, en la situación objetiva del maestro. Aquí interviene algo esencial, familiar al psicoanálisis. Con la superación del complejo de Edipo, la separación del padre y

la interiorización de la imagen paterna, advierten los niños que sus propios padres no responden al ideal del yo que estos les transmiten. En los maestros se vuelven a enfrentar con el ideal del yo, tal vez con mayor claridad, y los niños y adolescentes esperan poder identificarse con ellos. Pero, una vez más, esto no les es posible por muchas razones, ante todo porque los propios maestros son, en grado considerable, producto de la compulsión al conformismo contra la cual se dirige el yo ideal de los niños, no dispuestos aún para las componendas. También la del maestro es una profesión burguesa; nadie lo desmentirá salvo el mentiroso idealismo. El maestro no es ese hombre integral que los niños, aunque sea confusamente, esperan, sino alguien que inevitablemente se limita, entre todas las otras posibilidades y todos los otros tipos profesionales, a su propia profesión, concentrándose en esta como especialista, en verdad ya *a priori* lo contrario de lo que de él espera el inconsciente: precisamente, que no sea un especialista, mientras que él, con mayor razón por cierto, se ve obligado a serlo. La sensibilidad hostil de los niños hacia las extravagancias de los maestros, que probablemente va mucho más allá de lo que los adultos se imaginan, proviene de que el modo de ser del maestro desautoriza el ideal de un hombre derecho y normal en sentido enfático, ideal con que los niños primariamente se acercan a los maestros, aun cuando, escarmentados por experiencias anteriores, estén ya un tanto endurecidos por los clichés.

A esto se suma un momento social que ocasiona tensiones casi insuprimibles. El niño es arrancado, con frecuencia y, por lo demás, ya desde el jardín de infantes, de la *primary community*, de una circunstancia inmediata, acogedora, cálida, y experimenta en la escuela de pronto, por primera vez, el choque de la alienación; la escuela es para el desarrollo del individuo casi el prototipo de la alienación social. La vieja costumbre burguesa de que el maestro regalase el primer día rosquillas a sus pupilos denota ese presentimiento: buscaba mitigar el choque. Agente de esta alienación es la autoridad magistral; y la inversión negativa de la *imago* del maestro, la consiguiente reacción. La civilización que él les imparte, los rechazos que de ellos exige, movilizan en los niños automáticamente las *imagines* del maestro acumuladas en el curso de la historia, las que, como todo desecho que retaña en el inconsciente, pueden ser suscitadas de nuevo según las necesidades de la economía psíquica. De ahí que resulte tan desesperadamente difícil para los maestros obrar con justicia, pues su pro-

fesión les impide efectuar la separación, posible en casi todas las otras carreras, entre el trabajo objetivo —y su trabajo con personas vivientes es tan objetivo como el del médico, análogo desde este punto de vista— y el afecto personal. En efecto, su trabajo se ejecuta en la forma de una relación inmediata, de un dar y recibir, del que aquel jamás puede ser librado en nombre de sus finalidades extremadamente mediatas. Por principio, lo que sucede en la escuela no responde a lo ansiosamente esperado. En este sentido, la misma profesión de la enseñanza ha quedado arcaicamente rezagada respecto de la civilización a la que representa; tal vez las máquinas de enseñar la dispensen de una pretensión humana cuyo cumplimiento le está vedado. Ese arcaísmo atinente a la profesión del maestro en cuanto tal no solo favorece los arcaísmos de los símbolos que lo rodean, sino que también suscita estos arcaísmos en su propia conducta, en sus regañíos, lamentos, reprimendas y otros comportamientos por el estilo, modos de reacción que siempre están cerca de la fuerza física, al mismo tiempo que denotan algo de incertidumbre y debilidad. No obstante, si el maestro no reaccionase subjetivamente, si fuese en realidad tan objetivo que evitase las reacciones inadecuadas, con mayor razón parecería ante los alumnos como inhumano y frío; en todo caso, sería rechazado por estos todavía con más vehemencia. Pueden ver ustedes que no exageraba cuando hablé de una antinomia. Si me es lícito hacer esta indicación, diré que solo un cambio de actitud por parte de los maestros podría contribuir a superarla. Ellos no deberían reprimir sus afectos para después, pese a todo, dejarlos brotar racionalizados, sino reconocerlos ante sí y los demás, y así desarmar a los alumnos. Probablemente sea más convincente un maestro que diga: «Es cierto, soy injusto, soy un hombre como vosotros, unas cosas me gustan y otras no», que otro que ideológicamente se aferre con vigor a la justicia, pero luego, sin poderlo remediar, cometa la injusticia que había reprimido. De tales reflexiones se sigue inmediatamente, dicho sea al pasar, la necesidad de una formación y de una conciencia psicoanalíticas en la profesión de los maestros. Me aproximo al final y con este a la inevitable pregunta: ¿qué hacer?, para responder la cual —como muchas otras— soy absolutamente incompetente. No pocas veces esta pregunta conspira contra el curso consecuente del conocimiento, únicamente siguiendo el cual es posible cambiar algo. Precisamente, el gesto del «Tú has hablado muy bien, pero no estás en nuestro trabajo» es automático en discusiones sobre proble-

mas como el que hoy hemos tocado. Con todo, me gustaría enumerar algunos motivos; lo haré sin pretensión sistemática y sin creer, tampoco, que realmente puedan llevarnos muy lejos. Por de pronto, pues, se requiere ilustración sobre el complejo total que he descrito, y, por cierto, ilustración de los propios maestros, de los padres y, en la medida de lo posible, también de los alumnos, con quienes los maestros deberían franquearse en torno de estas cuestiones cargadas de tabúes. No me espanta la hipótesis de que en general es posible hablar con los niños mucho más madura y seriamente que lo que los adultos, para ratificarse por ese medio a sí mismos su propia madurez, están dispuestos a reconocer. Sin embargo, no podemos sobrevalorar el alcance de semejante ilustración. Los motivos de que estamos hablando, como lo señaláramos antes, son a menudo inconscientes, y la mera enunciación de hechos inconscientes es ociosa, como se sabe, en la medida en que los individuos en que se presentan esos hechos no los esclarezcan en su propia experiencia espontáneamente, en que el esclarecimiento sólo acontezca desde fuera. De ahí el reconocimiento, de psicoanalítica trivialidad, de que no cabe esperar demasiado de la ilustración puramente intelectual, empleada con exclusividad; aunque, por cierto, debería comenzarse por ella. Siempre es preferible un poco de ilustración, por insuficiente y solo parcialmente eficaz que sea, antes que ninguna. Además, habría que desprenderse incondicionalmente de ciertas inhibiciones y limitaciones, todavía reales, que refuerzan los tabúes propios de la profesión de enseñar. Ante todo, los puntos neurálgicos tienen que ser tratados ya en la formación del maestro en lugar de orientar esta, a su vez, en el sentido de los tabúes vigentes. Bajo ningún concepto la vida privada de los maestros estará sujeta a control alguno que vaya más allá del derecho penal. Habría que combatir la ideología del mundo cerrado de la escuela, teóricamente difícil de aprehender —incluso sería negada—, pero que en la praxis escolar, hasta donde pude observarlo, persiste obstinadamente. La escuela tiene una tendencia inmanente a erigirse en esfera con vida y legalidad propias. Es difícil establecer hasta qué punto ello es necesario para que cumpla con su misión; con seguridad, no *solo* es ideología. Una escuela que sin ninguna suerte de trabas se abriese totalmente hacia afuera, probablemente perdería también su carácter acogedor y formativo. No tengo reparo en reconocerme reaccionario en la medida en que sostengo que es más importante que los niños aprendan bien el latín en la escuela, incluso estilística latina, antes que realicen



estúpidos viajes de estudios a Roma, que las más de las veces terminan en un empacho general, sin que saquen de Roma nada esencial. En todo caso, puesto que la gente que se mueve en el ámbito de la escuela no admite siquiera intromisiones, la cerrazón de esta tiende a acentuarse, sobre todo frente a la crítica. Tucholsky dio al respecto el ejemplo de aquella maligna directora de escuela rural que cometía toda suerte de atrocidades con sus alumnos y que, para justificarse ante la afable pareja de amantes que protestó por ellas, explicó: «Aquí se acostumbra así». Yo no sabría decir hasta qué punto ese «Aquí se acostumbra así» no domina ahora como antes la praxis de la vida escolar. Esta es la actitud tradicional. Habría que hacer comprender que la escuela no es un fin en sí misma, que su carácter cerrado es una necesidad, no una virtud, en que ella ha convertido también a determinadas formas del movimiento juvenil, por ejemplo, la estúpida fórmula de Gustav Wyneken según la cual la cultura de los jóvenes es una cultura propia, fórmula que hoy, con la ideología de la juventud como subcultura, goza de despreocupado ascendente.

La deformación psicológica de muchos maestros podría, entretanto, si mis observaciones sobre el examen de graduación no me engañan, persistir, aunque careciese ya en gran medida de base social. Aun prescindiendo de la liquidación de los controles que sobreviviesen, habría que corregirla ante todo mediante una formación adecuada. Entre viejos maestros habría que argüir simplemente —con perspectivas problemáticas— que las actitudes autoritarias ponen en peligro el fin de la educación, fin que también ellos racionalmente sostienen. Con frecuencia se escucha —y yo me limitaré a exponerlo, pues no me considero en condiciones de formular un juicio al respecto—, que los aspirantes al profesorado en su período de formación fueron doblegados, nivelados, que se los privó del *élan*, de lo mejor que había en ellos. Cambios radicales suponen investigaciones sobre el ordenamiento de la carrera. Especialmente habría que evaluar hasta qué punto el concepto de necesidad escolar reprime la libertad y la formación intelectuales. Esto se manifiesta, además, en la hostilidad hacia el intelecto demostrada por muchas administraciones escolares, las que obstruyen de modo sistemático el trabajo científico de los maestros y los devuelven constantemente a la tierra, desconfiando de quienes, como ellos bien dicen, anhelan siempre algo mejor o distinto. Tal hostilidad, que se presenta en los maestros mismos, se prolonga con demasiada facilidad en su actitud frente a los alumnos.

He hablado de tabúes en torno de la profesión de la enseñanza, no de la realidad de la docencia ni de la constitución real de los maestros; pero ambas cosas no son absolutamente independientes entre sí. De todos modos, se observan síntomas que permiten abrigar la esperanza de que, cuando la democracia aproveche en Alemania sus posibilidades y se desarrolle en serio, todo esto cambiará. Tal es uno de esos pequeños retazos de la realidad en que puede aportar algo el individuo reflexivo y activo. No es casual, sin duda, que el libro que considero políticamente más importante, entre los publicados en Alemania durante los últimos veinte años, *Über Deutschland* (Sobre Alemania), de Richard Matthis Müller, provenga de un maestro. Tampoco hay que olvidar, por cierto, que la clave de un cambio radical reside en la sociedad y en su relación con la escuela. Pero no por eso la escuela es solo un objeto. Mi generación ha vivido la recaída de la humanidad en la barbarie, en el sentido literal, indescriptible y verdadero del término. La barbarie es el estado en el que todas esas formaciones a las que sirve la escuela aparecen como fracasadas. Por cierto, mientras sea la sociedad la que engendre de sí la barbarie, la escuela no será capaz de oponerse a esta más que en mínimo grado. Pero si la barbarie, la terrible sombra que se abate sobre nuestra existencia, es precisamente lo contrario de la formación, la educación, también es verdad que lo esencial depende de que los individuos sean «desbarbarizados». La desbarbarización de la humanidad es la precondición inmediata de su supervivencia. A esta debe servir la escuela por limitados que sean su ámbito de influencia y sus posibilidades, y para ello necesita liberarse de los tabúes, bajo cuya presión la barbarie se reproduce. El *pathos* de la escuela, su ímpetu moral, reside hoy en que, en las presentes circunstancias, solamente ella, si es consciente de la situación, es capaz de trabajar inmediatamente por la «desbarbarización» de la humanidad. Por barbarie no entiendo yo los Beatles, aunque su culto pertenezca a la barbarie, sino lo extremo: el prejuicio delirante, la represión, el genocidio y la tortura; aquí no caben las dudas. Oponerse a ello, tal como se nos ofrece el mundo de hoy, donde al menos temporariamente no es posible vislumbrar ninguna otra posibilidad de más amplios alcances, compete ante todo a la escuela. De ahí que, a despecho de todos los argumentos teórico-sociales en contra, sea tan importante, desde el punto de vista social, que la escuela cumpla su misión. Y a ello ayuda el que tome conciencia de la ominosa herencia de representaciones que pesa sobre ella.

La educación después de Auschwitz *

La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación. Hasta tal punto precede a cualquier otra que no creo deber ni poder fundamentarla. No acierto a entender que se le haya dedicado tan poca atención hasta hoy. Fundamentarla tendría algo de monstruoso ante la monstruosidad de lo sucedido. Pero el que se haya tomado tan escasa conciencia de esa exigencia, así como de los interrogantes que plantea, muestra que lo monstruoso no ha penetrado lo bastante en los hombres, síntoma de que la posibilidad de repetición persiste en lo que atañe al estado de conciencia e inconsciencia de estos. Cualquier debate sobre ideales de educación es vano e indiferente en comparación con este: que Auschwitz no se repita. Fue la barbarie, contra la que se dirige toda educación. Se habla de inminente recaída en la barbarie. Pero ella no amenaza meramente: Auschwitz lo fue; la barbarie persiste mientras perduren en lo esencial las condiciones que hicieron madurar esa recaída. Precisamente, ahí está lo horrible. Por más oculta que esté hoy la necesidad, la presión social sigue gravitando. Arrastra a los hombres a lo inenarrable, que en escala histórico-universal culminó con Auschwitz. Entre las intuiciones de Freud que con verdad alcanzan también a la cultura y la sociología, una de las más profundas, a mi juicio, es que la civilización engendra por sí misma la anticivilización y, además, la refuerza de modo creciente. Debería prestarse mayor atención a sus obras *El malestar en la cultura* y *Psicología de las masas y análisis del yo*, precisamente en conexión con Auschwitz. Si en el principio mismo de civilización está instalada la barbarie, entonces la lucha contra esta tiene algo de desesperado.

La reflexión sobre la manera de impedir la repetición de Auschwitz es enturbiada por el hecho de que hay que tomar conciencia de ese carácter desesperado, si no se quiere caer

* Conferencia proplada por la Radio de Hesse el 18 de abril de 1966; se publicó en *Zum Bildungsbegriff des Gegenwart*, Francfort, 1967, pág. 111 y sigs.

en la fraseología idealista. Sin embargo, es preciso intentarlo, sobre todo en vista de que la estructura básica de la sociedad, así como sus miembros, los protagonistas, son hoy los mismos que hace veinticinco años. Millones de inocentes —establecer las cifras o regatear acerca de ellas es indigno del hombre— fueron sistemáticamente exterminados. Nadie tiene derecho a invalidar este hecho con la excusa de que fue un fenómeno superficial, una aberración en el curso de la historia, irrelevante frente a la tendencia general del progreso, de la ilustración, de la humanidad presuntamente en marcha. Que sucediera es por sí solo expresión de una tendencia social extraordinariamente poderosa. Quisiera al respecto referirme a otro hecho que, muy significativamente, apenas si parece ser conocido en Alemania, aunque constituyó el tema de un *best-seller* como «Los cuarenta días de Musa Dagh», de Werfel. Ya en la Primera Guerra Mundial, los turcos —el movimiento llamado de los Jóvenes Turcos, dirigido por Enver Bajá y Talaat Bajá— habían asesinado a más de un millón de armenios. Como es sabido, altas autoridades militares alemanas y aun del gobierno conocían la matanza; pero guardaron estricta reserva. El genocidio hunde sus raíces en esa resurrección del nacionalismo agresivo sobrevenida en muchos países desde fines del siglo diecinueve.

Es imposible sustraerse a la reflexión de que el descubrimiento de la bomba atómica, que puede literalmente eliminar de un solo golpe a centenares de miles de seres humanos, pertenece al mismo contexto que el genocidio. El crecimiento brusco de la población suele denominarse hoy con preferencia «explosión demográfica»: no parece sino que la fatalidad histórica tuviese ya dispuestas, para frenar la explosión demográfica, unas contraexplosiones: la matanza de pueblos enteros. Esto, sólo para indicar hasta qué punto las fuerzas contra las que se debe combatir brotan de la propia historia universal. Como la posibilidad de alterar las condiciones objetivas, es decir, sociales y políticas, en las que se incuban tales acontecimientos es hoy en extremo limitada, los intentos por contrarrestar la repetición se reducen necesariamente al aspecto subjetivo. Por este entiendo también, en lo esencial, la psicología de los hombres que hacen tales cosas. No creo que sirviese de mucho apelar a valores eternos, pues, ante ellos, precisamente quienes son proclives a tales crímenes se limitarían a encogerse de hombros; tampoco creo que ayudara gran cosa una tarea de ilustración acerca de las cualidades positivas de las minorías perseguidas. Las raíces deben buscarse en los

perseguidores, no en las víctimas, exterminadas sobre la base de las acusaciones más mezquinas. En este sentido, lo que urge es lo que en otra ocasión he llamado el «giro» hacia el sujeto. Debemos descubrir los mecanismos que vuelven a los hombres capaces de tales atrocidades, mostrárselos a ellos mismos y tratar de impedir que vuelvan a ser así, a la vez que se despierta una conciencia general respecto de tales mecanismos. No son los asesinados los culpables, ni siquiera en el sentido sofístico y caricaturesco con que muchos quisieran todavía imaginarlo. Los únicos culpables son quienes, sin misericordia, descargaron sobre ellos su odio y agresividad. Esa insensibilidad es la que hay que combatir; es necesario disuadir a los hombres de golpear hacia el exterior sin reflexión sobre sí mismos. La educación en general carecería absolutamente de sentido si no fuese educación para una autorreflexión crítica. Pero como los rasgos básicos del carácter, aun en el caso de quienes perpetran los crímenes en edad tardía, se constituyen, según los conocimientos de la psicología profunda, ya en la primera infancia, la educación que pretenda impedir la repetición de aquellos hechos monstruosos ha de concentrarse en esa etapa de la vida. Ya he mencionado la tesis de Freud sobre el malestar en la cultura. Pues bien, sus alcances son todavía mayores que los que Freud supuso; ante todo, porque entretanto la presión civilizatoria que él había observado se multiplicó hasta hacerse intolerable. Con ella, las tendencias a la explosión sobre las que llamó la atención han adquirido una violencia que él apenas pudo prever. Pero el malestar en la cultura tiene un aspecto social —que Freud no ignoró, aunque no le haya dedicado una investigación concreta—. Puede hablarse de una claustrofobia de la humanidad dentro del mundo regulado, de un sentimiento de encierro dentro de una trabazón completamente socializada, constituida por una tupida red. Cuanto más espesa es la red, tanto más se ansía salir de ella, mientras que, precisamente, su espesor impide cualquier evasión. Esto refuerza la furia contra la civilización, furia que, violenta e irracional, se levanta contra ella.

Un esquema confirmado por la historia de todas las persecuciones es que la ira se dirige contra los débiles, ante todo contra aquellos a quienes se percibe como socialmente débiles y al mismo tiempo —con razón o sin ella— como felices. Desde el punto de vista sociológico me atrevería a agregar que nuestra sociedad, al tiempo que se integra cada vez más, incuba tendencias a la disociación. Apenas ocultas bajo la

superficie de la vida ordenada, civilizada, estas han progresado hasta límites extremos. La presión de lo general dominante sobre todo lo particular, sobre los hombres individuales y las instituciones singulares, tiende a desintegrar lo particular e individual, así como su capacidad de resistencia. Junto con su identidad y su capacidad de resistencia, pierden los hombres también las cualidades en virtud de las cuales podrían oponerse a lo que eventualmente los tentase de nuevo al crimen. Tal vez apenas serían todavía capaces de resistir si los poderes constituidos les ordenasen reincidir, mientras estos lo hicieran a nombre de un ideal cualquiera, en el que ellos creyeran a medias o, incluso, en el que no creyeran en absoluto.

Quando hablo de la educación después de Auschwitz, incluyo dos esferas: en primer lugar, educación en la infancia, sobre todo en la primera; luego, ilustración general que establezca un clima espiritual, cultural y social que no admita la repetición de Auschwitz; un clima, por tanto, en el que los motivos que condujeron al terror hayan llegado, en cierta medida, a hacerse conscientes. Naturalmente, no puedo pretender esbozar el plan de una tal educación, ni siquiera en líneas generales. Pero al menos quisiera señalar algunos puntos neurálgicos. Con frecuencia, por ejemplo en Estados Unidos, se ha responsabilizado del nacionalsocialismo y de Auschwitz al espíritu alemán, propenso al autoritarismo. Tengo esta explicación por demasiado superficial, aunque entre nosotros, como en muchos otros países europeos, las actitudes autoritarias y el autoritarismo ciego perduran mucho más tenazmente que lo admisible en condiciones de democracia formal. Hay que aceptar, más bien, que el fascismo y el terror a que dio origen se vincularon con el hecho de que las antiguas autoridades del Imperio fueron derrocadas, abatidas, pero sin que los hombres estuvieran todavía psicológicamente preparados para determinarse por sí mismos. Demostraron no estar a la altura de la libertad que les cayó del cielo. De ahí, entonces, que las estructuras de la autoridad asumiesen aquella dimensión destructiva y —por decirlo así— demencial, que antes no tenían o, al menos, no manifestaron. Si se piensa cómo la visita de cualquier soberano, políticamente ya sin función efectiva, arranca expresiones de éxtasis a poblaciones enteras, entonces está perfectamente fundada la sospecha de que el potencial autoritario es, ahora como antes, mucho más fuerte que lo que podría imaginarse. Pero quisiera insistir explícitamente en que el retorno o no del fascismo es en definitiva

un problema social, no psicológico. Si me detengo tanto en los aspectos psicológicos es exclusivamente porque los otros momentos, más esenciales, escapan en buena medida, precisamente, a la voluntad de la educación, si no ya a la intervención de los individuos en general.

Personas bien intencionadas, opuestas a que Auschwitz se repita, citan a cada paso el concepto de «atadura». Ellas responsabilizan de lo sucedido al hecho de que los hombres no tuviesen ya ninguna atadura. Efectivamente, una de las condiciones del terror sádico-autoritario está ligada con la desaparición de la autoridad. Al sano sentido común le parece posible invocar obligaciones que contrarresten, mediante un enérgico «tú no debes», lo sádico, destructivo, desintegrador. No obstante, considero ilusorio esperar que la apelación a ataduras, o incluso la exigencia de que se contraigan otras nuevas, sirva de veras para mejorar el mundo y los hombres. No tarda en percibirse la falsedad de ataduras exigidas solo para conseguir algo —aunque ese algo sea bueno—, sin que ellas sean experimentadas por los hombres como substanciales en sí mismas. ¡Cuán asombrosamente pronto reaccionan aun los hombres más idiotas e ingenuos cuando de fisgonear las debilidades de los mejores se trata! Con facilidad las llamadas ataduras o bien se convierten en un salvoconducto de buenos sentimientos —se las acepta para legitimarse como honrado ciudadano—, o bien producen odiosos rencores, psicológicamente lo contrario de lo que se buscaba con ellas. Significan heteronomía, un hacerse dependiente de mandatos, de normas que no se justifican ante la propia razón del individuo. Lo que la psicología llama superyó, la conciencia moral, es remplazado en nombre de las ataduras por autoridades exteriores, facultativas, mudables, como se ha podido ver con suficiente claridad en la misma Alemania tras el derrumbe del Tercer Reich. Pero, precisamente, la disposición a ponerse de parte del poder y a inclinarse exteriormente, como norma, ante el más fuerte constituye la idiosincrasia típica de los torturadores, idiosincrasia que no debe ya levantar cabeza. Por eso es tan fatal el encomendarse a las ataduras o sujeciones. Los hombres que de mejor o peor grado las aceptan quedan reducidos a un estado de permanente necesidad de órdenes. La única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, si se me permite emplear la expresión kantiana; la fuerza de la reflexión, de la autodeterminación, del no entrar en el juego de otro.

Cierta experiencia me asustó mucho: leía yo durante unas

vacaciones en el lago de Constanza un diario badense en el que se comentaba una pieza de teatro de Sartre, *Muertos sin sepultura*, que contiene las cosas más terribles. Al crítico la obra le resultaba francamente desagradable. Pero él no explicaba su malestar por el horror de la cosa, que es el horror de nuestro mundo, sino que invertía de este modo la situación: frente a una actitud como la de Sartre, que se ocupó del asunto, difícilmente —procuró ser fiel a sus palabras— tendríamos conciencia de algo superior, es decir que no podríamos reconocer el sinsentido del horror. En una palabra: con su noble cháchara existencial el crítico pretendía sustraerse a la confrontación con el horror. En esto radica, en buena parte, el peligro de que el terror se repita: que no se lo deja adueñarse de nosotros mismos, y si alguien osa mencionarlo siquiera, se lo aparta con violencia, como si el culpable fuese él, por su rudeza, y no los autores del crimen.

En el tratamiento del problema de la autoridad y la barbarie se impone un aspecto en general descuidado. A él remite una observación del libro *Der SS-Staat*, de Eugen Kogon, libro que contiene medulares ideas sobre todo este complejo y que no ha sido asimilado por la ciencia y la pedagogía en el grado en que lo merecería. Kogon dice que los torturadores del campo de concentración en que él mismo estuvo confinado varios años eran en su mayor parte jóvenes hijos de campesinos. La diferencia cultural que todavía subsiste entre ciudad y campo es una de las condiciones del terror, aunque —por cierto— no la única ni la más importante. Disto mucho de albergar sentimientos de superioridad respecto de la población campesina. Sé que nadie tiene la culpa de haber crecido en la ciudad o en el campo. Me limito a registrar que probablemente la desbarbarización haya avanzado en la campaña todavía menos que en otras partes. Ni la televisión ni los demás medios de comunicación de masas han modificado gran cosa la situación de quienes no están muy familiarizados con la cultura. Me parece más correcto expresar este hecho y tratar de remediarlo que ensalzar de manera sentimental cualidades particulares —por otra parte, en vías de desaparición— de la vida de campo.

Me atrevo a sostener que la desbarbarización del campo constituye uno de los objetivos más importantes de la educación. Aquella supone, de todos modos, un estudio de la conciencia e inconsciencia de la población de esos lugares. Ante todo será preciso considerar el efecto producido por los modernos medios de comunicación de masas sobre un estado de concien-

cia que sólo recientemente ha alcanzado el nivel del liberalismo cultural burgués del siglo diecinueve.

Para cambiar esta situación no podría bastar el sistema normal de escuelas populares, a menudo harto problemático en la campaña. Se me ocurre una serie de posibilidades. Una sería —estoy improvisando— que se planeasen programas de televisión que atendiesen a los puntos neurálgicos de ese específico estado de conciencia. Pienso también en la formación de algo así como grupos y columnas móviles de educación, integrados por voluntarios, que saliesen al campo y que, a través de discusiones, cursos y enseñanza suplementaria, intentasen suplir las fallas más peligrosas. No ignoro, por cierto, que difícilmente tales personas hayan de ser bien recibidas. Pero no tardará en constituirse un pequeño grupo de discusión en torno de ellos, que podría, tal vez, convertirse en un foco de irradiación.

Pero nadie se llame a engaño: también en los centros urbanos, y precisamente en los mayores, encontramos la arcaica inclinación a la fuerza. La tendencia global de la sociedad engendra hoy por todas partes tendencias regresivas, quiero decir, hombres con rasgos sádicos reprimidos. Al respecto quisiera recordar la relación con el cuerpo, desviada y patógena, que Horkheimer y yo describimos en *Dialéctica del Iluminismo*.* En todos los casos en que la conciencia está mutilada, ello se refleja en el cuerpo y en la esfera de lo corporal a través de una estructura compulsiva, proclive al acto de violencia. Basta con repasar cómo en determinado tipo de personas incultas su mismo lenguaje —sobre todo cuando son interrumpidas u objetadas— se vuelve amenazador, como si los gestos del habla fuesen en realidad los propios de una violencia corporal apenas controlada. Por cierto, aquí debería considerarse también el papel del deporte, aún insuficientemente estudiado por una psicología social crítica. El deporte es ambivalente: por una parte puede producir un efecto desbarbarizante y antisádico, a través del juego limpio, la caballerosidad y el respeto por el más débil; por el otro, bajo muchas de sus formas y procedimientos, puede fomentar la agresión, la brutalidad y el sadismo, sobre todo entre quienes no se someten personalmente al esfuerzo y la disciplina del deporte, sino que se limitan a ser meros espectadores y acostumbran concurrir a los campos de juego sólo para vociferar. Tal ambivalencia debería ser analizada sistemáticamente. En la medida en que la

* Buenos Aires: Sur, 1969.

educación influya sobre esto, los resultados serían aplicables también a la vida del deporte.

Todo esto se conecta en mayor o menor grado con la vieja estructura ligada a la autoridad, con ciertos modos de comportamiento —casi diría— del bueno y rancio carácter autoritario. Pero lo que produce Auschwitz, los tipos característicos del mundo de Auschwitz, constituyen probablemente una novedad. Por un lado, ellos expresan la ciega identificación con lo colectivo. Por el otro, están cortados a propósito para manipular masas, lo colectivo. Tal, los Himmler, Höss, Eichmann. Yo sostengo que lo más importante para evitar el peligro de una repetición de Auschwitz es combatir la ciega supremacía de todas las formas de lo colectivo, fortalecer la resistencia contra ellas arrojando luz sobre el problema de la masificación. Esto no es tan abstracto como suena, en vista de la pasión con que precisamente los hombres jóvenes, de conciencia progresista, se incorporan a toda suerte de grupos. Puede vincularse este hecho con el padecimiento que en ellos se inflige, sobre todo inicialmente, a quienes llegan a ser admitidos en sus filas. Piénsese simplemente en las primeras experiencias de la escuela. Habría que atacar todos aquellos modos de *folk-ways*, costumbres populares y ritos de iniciación que causan dolor físico a un individuo —a menudo, hasta lo insoportable— como precio para sentirse integrante, miembro del grupo. La maldad de usos como las *Raubnächte** y la justicia bávara,** así como la que entrañan otras costumbres autóctonas del mismo jaez que hacen las delicias de cierta gente; esa maldad, digo, constituye una prefiguración directa de la violencia nacionalsocialista. No es casual que los nazis, con el nombre de *Brauchtum*,*** hayan enaltecido y fomentado semejantes atrocidades. He ahí una tarea muy actual para la ciencia. Esta tiene la posibilidad de invertir drásticamente esa tendencia folklorizante —de la que los nazis se apoderaron con entusiasmo— para poner coto a la superviven-

* La traducción aproximada de esta expresión sería «noches salvajes». Tales fiestas, también llamadas «Las doce noches sagradas», se extienden desde el 25 de diciembre hasta el 6 de enero; según la superstición popular, en esos días aparece el «ejército infernal» (*Das Wilde Heer*). (N. del T.)

** *Haberfeldtreiben*: Trátase de un tipo de justicia popular, de carácter tradicional, que pervive en Baviera. (N. del T.)

*** Viene de *Brauch*, «uso» o «costumbre», y el sufijo *tum*. Para dar una idea del matiz de significación de ese término, podríamos intentar esta traducción (inaceptable en castellano, por cierto): «folkloridad». (N. del T.)

cia de esas alegrías populares tan brutales cuanto horripilantes. Trátase en esta esfera global de un presunto ideal que en la educación tradicional ha desempeñado también un papel considerable: el rigor. Ese ideal puede remitirse también, bastante ignominiosamente, a una expresión de Nietzsche, aunque en realidad este quiso significar otra cosa. Recuerdo que, durante el juicio por los hechos de Auschwitz, el terrible Boger tuvo un arranque que culminó con un panegírico de la educación para la disciplina mediante el rigor. Este es necesario para producir el tipo de hombre que a él le parecía perfecto. El ideal pedagógico del rigor en que muchos pueden creer sin reflexionar sobre él es totalmente falso. La idea de que la virilidad consiste en el más alto grado de aguante fue durante mucho tiempo la imagen encubridora de un masoquismo que —como lo ha demostrado la psicología— tan fácilmente roza con el sadismo. La ponderada dureza que debe lograr la educación significa, sencillamente, indiferencia al dolor. Al respecto, no se distingue demasiado entre dolor propio y ajeno. La persona dura consigo misma se arroga el derecho de ser dura también con los demás, y se venga en ellos del dolor cuyas emociones no puede manifestar, que debe reprimir. Ha llegado el momento de hacer consciente este mecanismo y de promover una educación que ya no premie como antes el dolor y la capacidad de soportar los dolores. Con otras palabras, la educación debería tomar en serio una idea que de ningún modo es extraña a la filosofía: la angustia no debe reprimirse. Cuando la angustia no es reprimida, cuando el individuo se permite tener realmente tanta angustia como esta realidad merece, entonces desaparecerá probablemente gran parte del efecto destructor de la angustia inconsciente y desviada. Los hombres que ciegamente se clasifican en colectividades se transforman a sí mismos en algo casi material, desaparecen como seres autónomos. Ello se corresponde con la disposición a tratar a los demás como masas amorfas. En *La personalidad autoritaria** encuadré a quienes se conducen así con el nombre de «carácter manipulador», y lo hice, por cierto, en una época en que no eran conocidos, ni mucho menos, el diario de Höss y los relatos de Eichmann. Mis descripciones del carácter manipulador datan de los últimos años de la Segunda Guerra Mundial. A veces, la psicología social y la sociología pueden construir conceptos que solo más tarde se confirman empíricamente. El carácter manipulador —cual-

* Buenos Aires: Proyección, 1965.

quiera puede controlarlo en las fuentes que sobre esos dirigentes nazis están a disposición de todo el mundo— se distingue por su manía organizadora, su absoluta incapacidad para tener experiencias humanas inmediatas, un cierto tipo de ausencia de emoción, de realismo exagerado. Quiere a cualquier precio llevar adelante una supuesta, aunque ilusoria, política realista (*Realpolitik*). Ni por un momento piensa o desea al mundo de otro modo que como este es, poseído como está de la voluntad *of doing things*, de hacer cosas, indiferente al contenido de tal acción. Hace de la actividad, de la así llamada *efficiency* como tal, un culto que tiene su eco en la propaganda del hombre activo. Entretanto, este tipo —si mis observaciones no me engañan, y numerosas investigaciones sociológicas permiten la generalización— se halla mucho más difundido que lo que pudiera pensarse. Lo que en su tiempo ejemplificaron tan solo algunos monstruos nazis hoy puede afirmarse de muchísimos hombres: delincuentes juveniles, jefes de pandillas y otros similares, acerca de los que todos los días podemos leer noticias en los diarios. Si tuviese que reducir a una fórmula este tipo de carácter manipulador —tal vez no debiese, pero ayuda a la comprensión—, lo calificaría de tipo con una *conciencia cosificada*. En primer lugar, tales hombres se han identificado a sí mismos, en cierta medida, con las cosas. Luego, cuando les es posible, identifican también a los demás con las cosas. El término *fertigmachen* («acabar», «alistar», «ajustar»), tan popular en el mundo de los jóvenes patoteros como en el de los nazis, lo expresa con gran exactitud. La expresión describe a los hombres como cosas aprontadas en doble sentido. La tortura es, en opinión de Max Horkheimer, la adaptación dirigida y, en cierta medida, acelerada de los hombres a la colectividad. Algo de esto subyace en el espíritu de la época, si es que todavía puede hablarse de espíritu. Me limito a citar las palabras de Paul Valéry, pronunciadas antes de la última guerra, a saber: que la inhumanidad tiene un futuro grandioso. Particularmente difícil es rebatirlas cuando hombres de tal tipo manipulador, incapaces de experiencias propiamente dichas, manifiestan por eso mismo rasgos de inaccesibilidad que los emparentan con ciertos enfermos mentales o caracteres psicóticos, esquizoides. Con miras a impedir la repetición de Auschwitz me parece esencial poner en claro, en primer lugar, cómo aparece el carácter manipulador, a fin de procurar luego, en la medida de lo posible, estorbar su surgimiento mediante la modificación de las condiciones. Quisiera hacer una propuesta concreta.

que se estudie a los culpables de Auschwitz con todos los métodos de que dispone la ciencia, en especial con el psicoanálisis prolongado durante años, para descubrir, si es posible, cómo surgen tales hombres. Si ellos, por su parte, en contradicción con la estructura de su propio carácter, contribuyeran en algo, tal es el bien que aún están a tiempo de hacer en pro de que Auschwitz no se repita. En efecto, esto sólo podría lograrse si ellos quisieran colaborar en la investigación de su propia génesis. Podría resultar difícil, de todos modos, inducirlos a hablar: bajo ningún concepto sería lícito aplicarles, para conocer cómo llegaron a ser lo que son, métodos afines a los empleados por ellos. Por de pronto, se sienten tan a salvo —precisamente en su colectividad, en el sentimiento de que todos ellos en conjunto son viejos nazis— que apenas uno solo ha mostrado sentimientos de culpa. No obstante, cabe presumir que existen también en ellos, o al menos en muchos de ellos, puntos de abordaje psicológicos a través de los cuales sería posible modificar esta situación: por ejemplo, su narcisismo o, dicho llanamente, su vanidad. Ahí tienen la posibilidad de hacerse importantes hablando de sí mismos sin trabas, como Eichmann, quien, por cierto, llenó bibliotecas enteras con sus declaraciones. Por último, es posible que también en estas personas, si se las indaga con suficiente profundidad, existan restos de la antigua conciencia moral, que hoy se encuentra a menudo en vías de descomposición. Ahora bien, conocidas las condiciones internas y externas que los hicieron tales —si es que se me admite la hipótesis de que, en efecto, es posible descubrirlas—, se pueden extraer ciertas conclusiones prácticas encaminadas a evitar que se repitan. Si ese intento sirve o no de algo sólo se mostrará cuando se lo emprenda; yo no quisiera sobrestimarlos aquí. Es preciso reconocer que los hombres no son explicables de manera automática a partir de tales condiciones. Idénticas condiciones produjeron hombres diferentes. No obstante, valdría la pena ensayarlo. Ya el simple planteamiento del problema de cómo alguien devino lo que es encierra un potencial de ilustración. En efecto, es característico de los estados perniciosos de conciencia e inconsciencia que el hombre considere falsamente su facticidad, su ser-así —el ser de tal índole y no de otra—, como su naturaleza, como un dato inalterable, y no como algo que ha devenido. Acabo de mencionar el concepto de conciencia cosificada. Pues bien, esta es ante todo la conciencia que se ciega respecto de todo ser devenido, de toda comprensión de la propia condicionalidad, y absolutiza lo que es-así. Si se

lograra romper este mecanismo compulsivo, pienso que se habría ganado algo.

En conexión con la conciencia cosificada debe tratarse metódicamente también la relación con la técnica, y de ningún modo sólo en los pequeños grupos. Esa relación es tan ambivalente como la del deporte, con el que, por lo demás, guarda aquella cierta afinidad. Por un lado, cada época produce aquellos caracteres —tipos de distribución de energía psíquica— que necesita socialmente. Un mundo como el de hoy, en el que la técnica ocupa una posición clave, produce hombres tecnológicos, acordes con ella. Esto tiene su buena dosis de racionalidad: serán más competentes en su estrecho campo, y este hecho tiene consecuencias en una esfera mucho más amplia. Por otro lado, en la relación actual con la técnica hay algo excesivo, irracional, patógeno. Ese algo está vinculado con el «velo tecnológico». Los hombres tienden a tomar la técnica por la cosa misma, a considerarla un fin autónomo, una fuerza con ser propio, y, por eso, a olvidar que ella es la prolongación del brazo humano. Los medios —y la técnica es un conjunto de medios para la autoconservación de la especie humana— son fetichizados porque los fines —una vida humana digna— han sido velados y expulsados de la conciencia de los hombres. Formulado esto de manera tan general, no puede menos que parecer evidente. Pero tal hipótesis es aún demasiado abstracta. No sabemos con precisión cómo el fetichismo de la técnica se apodera de la psicología de los individuos, dónde está el umbral entre una relación racional con la técnica y aquella sobrevaloración que lleva, en definitiva, a que quien proyecta un sistema de trenes para conducir sin tropiezos y con la mayor rapidez posible las víctimas a Auschwitz, olvide cuál es la suerte que aguarda a estas allí. El tipo proclive a la fetichización de la técnica está representado por hombres que, dicho sencillamente, son incapaces de amar. Esta afirmación no tiene un sentido sentimental ni moralizante: se limita a describir la deficiente relación libidinosa con otras personas. Trátase de hombres absolutamente fríos, que niegan en su fuero más íntimo la posibilidad de amar y rechazan desde un principio, aun antes de que se desarrolle, su amor por otros hombres. Y la capacidad de amar que en ellos sobrevive se vuelca invariablemente a los medios. Los tipos de carácter signados por los prejuicios y el autoritarismo, que estudiamos en *La personalidad autoritaria* (escrito durante nuestra estadía en Berkeley), suministran abundantes pruebas al respecto. Un sujeto de experimen-



tación —y esta expresión no puede ser más típica de la conciencia cosificada— decía de sí mismo: *I like nice equipment* («Me gustan los aparatos lindos»), con absoluta prescindencia de cuáles fuesen tales aparatos. Su amor estaba absorbido por cosas, por las máquinas como tales. Lo que consterna en todo esto —digo «lo que consterna», porque nos permite ver lo desesperado de las tentativas por contrarrestarlo— es que esa tendencia coincide con la tendencia global de la civilización. Combatirla equivale a contrariar el espíritu del mundo; pero con esto no hago sino repetir algo que caractericé al comienzo como el aspecto más sombrío de una educación contra un nuevo Auschwitz.

Dije que esos hombres son especialmente fríos. Permítaseme que me extienda un poco acerca de la frialdad en general. Si esta no fuese un rasgo fundamental de la antropología, o sea, de la constitución de los hombres tal como estos son de hecho en nuestra sociedad, y sí, en consecuencia, aquellos no fuesen en el fondo indiferentes hacia cuanto sucede a los demás, con excepción de unos pocos con quienes se hallan unidos estrechamente y tal vez por intereses palpables, Auschwitz no habría sido posible; los hombres no lo hubiesen tolerado. La sociedad en su actual estructura —y sin duda desde hace muchos milenios— no se funda, como afirmara ideológicamente Aristóteles, en la atracción sino en la persecución del propio interés en detrimento de los intereses de los demás. Esto ha modelado el carácter de los hombres, hasta en su entraña más íntima. Cuanto lo contradice, el impulso gregario de la llamada *lonely crowd*, la muchedumbre solitaria, es una reacción, un aglomerarse de gente fría que no soporta su propia frialdad, pero que tampoco puede superarla. Los hombres, sin excepción alguna, se sienten hoy demasiado poco amados, porque todos aman demasiado poco. La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante para que pudiese suceder algo como Auschwitz entre hombres en cierta medida bien educados e inofensivos. Lo que suele llamarse «asentimiento» (*Mitläufertum*) fue primariamente interés egoísta: defender el provecho propio antes que nada, y, para no correr riesgos —¡eso no!—, cerrar la boca. Es esta una ley general en relación con el orden establecido. El silencio bajo el terror fue solamente su consecuencia. La frialdad de la mónada social, del competidor aislado, en cuanto indiferencia frente al destino de los demás, fue precondition de que solo unos pocos se movieran. Bien lo saben los torturadores: ¡tantas veces lo comprueban!

Que no se me entienda mal. No pretendo predicar el amor. Sería inútil. Además, nadie tendría derecho a hacerlo, puesto que la falta de amor —ya lo dije— es una falla de *todos* los hombres, sin excepción alguna, dentro de las actuales formas de existencia. La prédica del amor presupone en aquellos a quienes se dirige una estructura de carácter diversa de la que se quiere modificar. Los hombres a quienes se debe amar son tales que ellos mismos no pueden amar, y, por lo tanto, en modo alguno son merecedores de amor. Uno de los grandes impulsos del cristianismo, impulso que no se identificaba de manera directa con el dogma, fue el de extirpar la frialdad que todo lo penetra. Pero este intento fracasó, precisamente porque dejó intacto el ordenamiento social que produce y reproduce la frialdad. Probablemente esa calidez entre los hombres por todos anhelada nunca haya existido, ni siquiera entre pacíficos salvajes, salvo durante breves períodos y en grupos muy pequeños. Los tan denostados utopistas lo han visto. Así, Charles Fourier caracterizó la atracción como algo que es preciso establecer por medio de un ordenamiento social humano; reconoció también que ese estado sólo será posible cuando no se repriman las pulsiones de los hombres, cuando se las satisfaga y desbloquee. Si hay algo que puede proteger al hombre de la frialdad como condición de desdicha, es la comprensión de las condiciones que determinan su surgimiento y el esfuerzo por contrarrestarlas desde el comienzo en el ámbito individual. Podría pensarse que cuanto menos es rechazado en la infancia, cuanto mejor se trata a los niños, tanto mayor es la *chance*. Pero también aquí acechan ilusiones. Los niños que nada sospechan de la crueldad y la dureza de la vida, en cuanto se alejan del círculo de protección se encuentran todavía más expuestos a la barbarie. Pero, ante todo, no se puede exhortar a los padres a que practiquen esa calidez, pues ellos mismos son producto de esta sociedad, cuyas marcas llevan. El requerimiento de prodigar más calidez a los hijos invoca artificialmente esta y por lo mismo la niega. Tampoco es posible exigir amor en las relaciones profesionales, formales, como las de maestro y alumno, médico y paciente, abogado y cliente. El amor es algo inmediato y está por esencia en contradicción con las relaciones mediatas. El mandamiento del amor —tanto más en la forma imperativa de que se *debe* amar— constituye en sí mismo un componente de la ideología que eterniza a la frialdad. Así, se define por su carácter forzoso, represivo, y actúa en contra de la capacidad de amar. En consecuencia, lo primero es procurar que la frialdad cobre

conciencia de sí, así como también de las condiciones que la engendran.

Para terminar, quiero referirme en pocas palabras a algunas posibilidades de la concientización de los mecanismos subjetivos en general, de esos mecanismos sin los cuales Auschwitz no habría sido posible. Es necesario el conocimiento de tales mecanismos, así como el de la defensa de carácter estereotipado que bloquea esa toma de conciencia. Los que aún dicen en nuestros días que las cosas no fueron así, o que no fueron tan malas, defienden en realidad lo sucedido y estarían sin duda dispuestos a asentir o a colaborar si un día aquello se repitiese. Aunque la ilustración racional —como la psicología lo sabe muy bien— no disuelve en forma directa los mecanismos inconscientes, refuerza al menos en el preconsciente ciertas instancias que se les oponen, y contribuye a crear un clima desfavorable a lo desmesurado. Si la conciencia cultural en su conjunto se penetrase realmente de la idea de que los rasgos que en Auschwitz ejercieron su influencia revisten un carácter patógeno, tal vez los hombres los controlarían mejor.

Habría que ilustrar también la posibilidad de desplazamiento de lo que en Auschwitz irrumpió desde las sombras. Mañana puede tocarle el turno a otro grupo que no sea el de los judíos, por ejemplo los viejos, que aún fueron respetados durante el Tercer Reich precisamente en razón de la matanza de los judíos, o los intelectuales, o simplemente los grupos disidentes. El clima —ya me referí a esto— que más favorece la repetición de Auschwitz es el resurgimiento del nacionalismo. Este es tan malo porque en una época de comunicación internacional y de bloques supranacionales ya no puede creer en sí mismo tan fácilmente y debe hipertrofiarse hasta la desmesura para convencerse a sí y convencer a los demás de que aún sigue siendo sustancial.

No hay que desistir de indicar posibilidades concretas de resistencia. Es hora de terminar, por ejemplo, con la historia de los asesinatos por eutanasia, que en Alemania, gracias a la resistencia que se les opuso, no pudieron perpetrarse en la medida proyectada por los nacionalsocialistas. La oposición se limitó al endogrupo: tal es, precisamente, un síntoma muy patente y difundido de la frialdad universal. Ante todo, sin embargo, tal resistencia está limitada por la insaciabilidad propia del principio persecutorio. Sencillamente, cualquier hombre que no pertenezca al grupo perseguidor puede ser una víctima; he ahí un crudo interés egoísta al que es posible apelar. Por último, deberíamos inquirir por las condiciones específicas,

históricamente objetivas, de las persecuciones. Los llamados movimientos de renovación nacional, en una época en que el nacionalismo está decrepito, se muestran especialmente propclives a las prácticas sádicas.

Finalmente, la educación política debería proponerse como objetivo central impedir que Auschwitz se repita. Ello sólo será posible si trata este problema, el más importante de todos, abiertamente, sin miedo de chocar con poderes establecidos de cualquier tipo. Para ello debería transformarse en sociología, es decir, esclarecer acerca del juego de las fuerzas sociales que se mueven tras la superficie de las formas políticas. Debería tratarse críticamente —digamos a manera de ejemplo— un concepto tan respetable como el de «razón de Estado»: cuando se coloca el derecho del Estado por sobre el de sus súbditos, se pone ya potencialmente el terror.

Walter Benjamin me preguntó cierta vez durante la emigración, cuando yo viajaba todavía esporádicamente a Alemania, si aún había allí suficientes esclavos de verdugo que ejecutasen lo que los nazis les ordenaban. Los había. Pero la pregunta tenía una justificación profunda. Benjamin percibía que los hombres que ejecutan, a diferencia de los asesinos de escritorio y de los ideólogos, actúan en contradicción con sus propios intereses inmediatos; son asesinos de sí mismos en el momento mismo en que asesinan a los otros. Temo que las medidas que pudiesen adoptarse en el campo de la educación, por amplias que fuesen, no impedirían que volviesen a surgir los asesinos de escritorio. Pero que haya hombres que, subordinados como esclavos, ejecuten lo que les mandan, con lo que perpetúan su propia esclavitud y pierden su propia dignidad... que haya otros Boger y Kaduk, es cosa que la educación y la ilustración pueden impedir en parte.

Sobre la pregunta «¿Qué es alemán?»*

«¿Qué es alemán?». He ahí una pregunta a la que no se puede responder inmediatamente. Antes hay que reflexionar sobre la pregunta misma. Gravitan sobre ella esas definiciones arbitrarias que suponen como específicamente alemán, no lo que es, sino aquello que subjetivamente se desea. Así, el ideal cae presa de la idealización. La pregunta misma, meramente por su forma, atenta ya contra las irrevocables experiencias de los últimos decenios. Hipostasía la esencia colectiva «alemán», de la que luego debe extraerse aquello mismo que ella caracteriza. Sin embargo, la formación de esencias colectivas nacionales, usual en la odiosa jerga de la guerra que habla del ruso, del americano y también del alemán, obedece a una conciencia cosificadora, incapaz de toda experiencia. Se mantiene dentro de esos estereotipos que tendrían que ser disueltos por el pensamiento. No es seguro ni mucho menos que exista algo como «los alemanes» o «lo alemán», o cosa parecida, en otras naciones. Lo verdadero y lo mejor en todo pueblo es más bien lo que *no* se ajusta al sujeto colectivo, y que, llegado el caso, se le opone. La formación de estereotipos, por el contrario, favorece el narcisismo colectivo. Aquello con lo que nos identificamos, la esencia del endogrupo, pasa a ser insensiblemente lo bueno, y el exogrupo —los otros—, lo malo. Del mismo modo, pero a la inversa, se forma la imagen del alemán para los otros. No obstante, después de que bajo el nacionalsocialismo la ideología del primado del sujeto colectivo sobre todo lo individual coadyuvó en la perdición radical, existe en Alemania doble razón para protegerse de la recaída en la estereotipia del auto-endiosamiento.

Durante los últimos años se perfilan precisamente tendencias de esa índole. Su origen estuvo en los problemas políticos de la reunificación, en la línea Oder-Neisse y, muchas veces, en las exigencias de los refugiados; otro pretexto es ofrecido por

* Colaboración para la serie radiofónica del mismo título, propalada el 9 de mayo de 1965 por la Radio de Alemania; se publicó en *Liberal*, cuaderno n.º 8, año 7, agosto de 1965, pág. 470 y sigs.

el supuesto rechazo internacional de lo alemán, existente solo en la imaginación de los alemanes, o por la falta, no menos ficticia, de ese sentimiento de dignidad nacional que con gusto volverían muchos a estimular. Imperceptible y paulatinamente se forma un clima que ve con malos ojos lo que sería más necesario: la autocrítica. Ya puede escucharse de nuevo la cita de aquel desdichado refrán del pájaro que ensucia su propio nido, mientras que los otros, que le dirigen sus graznidos, suelen mostrarse condescendientes entre sí. No son pocas las cuestiones acerca de las cuales la mayoría se abstiene de manifestar su verdadera opinión por temor de las consecuencias. Con rapidez, ese temor se convierte en una censura interior, que se vuelve autónoma como tal y que, por último, no solo impide la manifestación de ideas incómodas, sino de las ideas mismas. El carácter históricamente tardío de la unificación alemana, obtenida de modo precario e inestable, hace que, para afirmarse como nación, los alemanes tiendan a exagerar la conciencia nacional y a condenar, airados, cualquier desviación. Con facilidad se retrograda entonces a estadios arcaicos del ser preindividual, a la conciencia de clan, a la que psicológicamente es posible apelar con tanta mayor eficacia cuanto menos existe de hecho. Escapar a esas tendencias regresivas, hacerse adultos, mirar de frente la propia situación histórica y social así como la internacional: he ahí lo que correspondería a quienes invocan la tradición alemana, la tradición de Kant. El pensamiento de este tiene su centro en el concepto de autonomía, de responsabilidad del individuo racional, por oposición a esas ciegas formas de dependencia, una de las cuales es la supremacía irreflexiva de lo nacional. Sólo en el individuo se realiza, según Kant, lo universal de la razón. Si se quisiera hacer justicia a Kant como exponente de la tradición alemana, ello impondría la obligación de rechazar la servidumbre colectiva y el autoendiosamiento. Quienes con mayor insistencia proclaman a Kant, Goethe o Beethoven como patrimonio nacional alemán, son justamente, por regla general, quienes menos tienen que ver con el contenido de sus obras. Los computan como un patrimonio, cuando lo que ellos enseñaron o produjeron se resiste a que se lo transforme en posesión. Atentan contra la tradición alemana quienes la neutralizan como un bien de cultura, al mismo tiempo admirado e indiferente. Y el que nada sabe del compromiso que esas ideas implican, fácilmente monta en cólera si uno de los grandes autores recibe una crítica, autores a los que se quisiera confiscar y hacer valer como productos de marca alemana.

Esto no significa que los estereotipos carezcan de toda verdad. Recuérdese la conocidísima fórmula del narcisismo colectivo alemán, aquella de Wagner: ser alemán significa hacer algo «en bien de ello mismo». Es innegable el carácter autojustificador de la frase, como también su connotación imperialista que contrasta la voluntad pura de los alemanes con el presunto mercantilismo sobre todo de los anglosajones. Sin embargo, no es menos cierto que la relación de cambio, la extensión del carácter de mercancía a todas las esferas, incluida la del espíritu —lo que popularmente se designa «comercialización»—, a fines del siglo dieciocho y en el diecinueve no se había difundido tanto en Alemania como en los países capitalistas más desarrollados. Ello confirió por lo menos a la producción espiritual un cierto poder de resistencia. Ella se concebía como un en sí, y no solamente como un ser para otra cosa y para otros, no como objeto de cambio. Su modelo no era el empresario que negocia según las leyes del mercado, sino, antes bien, el empleado que cumple con su deber frente a la autoridad; característica esta que no ha dejado de señalarse en Kant, y que ha encontrado su expresión teórica más consecuente en la teoría fichteana de la acción productora como fin autónomo. Lo que hay de verdad en aquel estereotipo debería estudiarse tal vez en el caso de Houston Stewart Chamberlain, cuyo nombre y actuación están vinculados con los aspectos más ominosos de la moderna historia alemana, con el nacionalismo y el antisemitismo. Resultaría útil comprender cómo ese inglés germanizado llegó a cumplir su lúgubre función política. Su intercambio epistolar con su madre política, Cósima Wagner, ofrece al respecto un riquísimo material. Chamberlain fue originariamente un hombre cultivado, fino, hipersensible frente a la comercialización taimada de la cultura. En Alemania, sobre todo en Bayreuth, asimiló el rechazo del mercantilismo allí pregonado. Culpable de que se convirtiera en un demagogo racista fue menos su maldad natural o, incluso su debilidad frente a la dominante y paranoica Cósima, que su ingenuidad. Chamberlain absolutizó lo que él amaba en la cultura alemana, por oposición al capitalismo plenamente desarrollado de su patria. Vio en ello una cualidad natural inmutable, no el resultado de desarrollos sociales desiguales. Esto lo condujo insensiblemente a aquellas representaciones raciales que luego tuvieron consecuencias incomparablemente más bárbaras que el filisteísmo a que Chamberlain quiso escapar. Si es verdad que sin aquel «en bien de ello mismo» no hubiesen sido posibles al menos la gran filosofía y la gran música

alemanas —destacados poetas de los países occidentales se opusieron con igual tenacidad a un mundo totalmente echado a perder por el principio del intercambio—, no es esa toda la verdad. También la sociedad alemana era, y es, una sociedad mercantil; el hacer algo en bien de ello mismo no es tan puro como presume. Antes bien, tras él se ocultaba un «para otra cosa», un interés que de ningún modo se agotaba en la cosa misma. Ahora bien, no se trataba tanto de un interés individual, cuanto de la subordinación de ideas y actos al Estado, cuya expansión era la única que podía procurar satisfacción al egoísmo de los individuos refrenado entretanto. Las grandes concepciones alemanas, que glorificaron de manera tan absoluta la autonomía, el puro «en bien de ello mismo», fueron también, por regla general, proclives a la divinización del Estado. La crítica de los países occidentales, unilateral también ella, ha insistido continuamente en este punto. La supremacía del interés colectivo sobre la conveniencia individual estaba asociada con el potencial político agresivo de la guerra de conquista. Un afán de dominio infinito acompañaba a la infinitud de la idea; ambos eran inseparables. La historia, hasta hoy, se muestra como una trama culposa en que las más encumbradas fuerzas de producción, las supremas manifestaciones del espíritu, están confabuladas con lo peor. Tampoco al «en bien de ello mismo», en su absoluta falta de consideración por los demás, le es ajena la inhumanidad. Esta se revela en una suerte de violencia, avasalladora y total, propia de las máximas creaciones espirituales en su voluntad de dominio. Casi sin excepción ratifican lo que existe porque existe. Si es lícito presumir que algo es específicamente alemán, ello reside en esta pertenencia recíproca de lo grandioso, de lo que no tolera límite alguno convencionalmente establecido, con lo monstruoso. Como traspassa todo límite, quisiera al propio tiempo subyugar, del mismo modo como las filosofías y obras de arte idealistas tampoco toleraban aquello que se salía del círculo compulsivo de su identidad. Tampoco la tensión de estos momentos constituye un dato originario, eso que acostumbra a llamarse carácter nacional. El giro hacia lo interior, esa händlerliniana parsimonia de la actividad —pero rica de pensamiento—, tal como prevalece en las auténticas creaciones de fines del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve, condensó y alimentó hasta el paroxismo las fuerzas que luego, demasiado tarde, pretendieron realizarse. Lo absoluto se trocó en absoluto terror. Durante largos períodos, que se prolongaron más allá de la primera época de la historia burguesa, las ma-

llas de la red civilizatoria, el aburguesamiento, no estuvieron en Alemania tan apretadas como en los países occidentales; por ello mismo se conservó en aquella un acervo de fuerzas naturales no dominadas. Con ello se engendró tanto el imperturbable radicalismo del espíritu como la permanente posibilidad de la recaída. De ahí que, ni puede considerarse a Hitler como el destino del carácter nacional alemán, ni fue casual que él se impusiese en Alemania. Sólo que sin la seriedad alemana, suscitada por el *pathos* de lo absoluto, y sin la cual no se habría producido lo mejor, tampoco Hitler hubiera podido prosperar. En los países occidentales, donde las reglas de juego de la sociedad han penetrado en las masas más profundamente, Hitler hubiera hecho el ridículo. La seriedad divina puede degenerar en lo bestial; ella se atribuye con *hybris* literalmente lo absoluto, y se enfurece contra cuanto no se doblega a su pretensión.

Semejante complejidad, a saber, la comprensión de que en la pregunta «qué es alemán» es imposible separar ambos aspectos, desalienta toda respuesta unívoca. La exigencia de semejante univocidad atenta contra aquello que se sustrae a ella. Se prefiere entonces hacer responsable al pensamiento demasiado complicado del intelectual por estados de cosas que le niegan, si él quiere ser sincero, determinaciones simples según el esquema «o bien-o bien». Por eso tal vez sea mejor reducir un poco la pregunta y otorgarle alcance más modesto: qué me movió a mí, emigrante, refugiado con vergüenza y oprobio, a regresar a mi tierra, a Alemania, y ello después de las atrocidades que los alemanes habían cometido con millones de seres inocentes. Intentando comunicar algo de lo que yo mismo he sentido y observado, creo combatir antes que nada la formación de estereotipos. El que los expulsados ciega y arbitrariamente de su patria por una tiranía regresen a ella después de la caída de esta constituye una antigua tradición. La seguiré casi con absoluta naturalidad, sin pensarlo mucho, quienquiera que odie la idea de iniciar una nueva vida. Además, a una persona habituada a pensar en sentido sociológico, que concibe socioeconómicamente también el fascismo, le es completamente ajena la tesis de que todo eso es esencial a los alemanes como pueblo. Ni por un instante abandoné yo durante la emigración la esperanza del retorno. No desconoceré lo que en esta esperanza había de identificación con lo familiar, pero no me es lícito abusar de ella para justificar teóricamente algo que, quizá, sólo es legítimo en la medida en que se obedezca al impulso sin recurrir a circunstan-

ciales teorías auxiliares. El que yo en mi libre decisión albergase también el sentimiento de hacer algo bueno en Alemania, de luchar contra el esclerosamiento, la repetición de la desgracia, no es más que otro aspecto de aquella espontánea identificación.

He hecho una experiencia singular. Los hombres conformistas, que en general se sienten de acuerdo con el mundo establecido y sus relaciones de poder, se adaptan mucho más fácilmente a otro país. Son nacionalistas tanto aquí como allá. El que por principio no se adecua sin sobresaltos a las circunstancias, el que no está dispuesto de antemano a entrar en el juego, sigue siendo también opositor en el nuevo país. El sentido de la continuidad y la fidelidad al propio pasado no implican engreimiento y obstinación en lo que se es de hecho, aunque fácilmente degenera en esto último. Semejante fidelidad exige que se prefiera tratar de modificar las cosas allí donde la propia experiencia se sabe competente, donde se es capaz de distinguir, y sobre todo de comprender realmente a los hombres, antes que insistir en adaptarse de buen grado a otro medio. Yo quería, simplemente, volver allá donde había pasado mi infancia, al lugar donde mi ser específico fue moldeado hasta en su entraña más íntima. Pude observar que lo que realizamos en la vida es poco más que el intento de recuperar nuestra infancia. Por eso me siento justificado a hablar de la intensidad de los motivos que me condujeron de vuelta a la patria, sin incurrir en sospecha de debilidad o sentimentalismo, o sin exponerme al malentendido de que suscribo la fatal antítesis de *Kultur* y *culture*. Según una tradición hostil a la civilización, que es más antigua que Spengler, nos creemos superiores al otro Continente porque este no ha producido más que heladeras y automóviles, mientras que Alemania ha creado la cultura del espíritu (*Geisteskultur*). Sin embargo, al fijarse esta, al convertirse en fin autónomo, tiende también a desligarse de la humanidad real y a bastarse a sí misma. Pero en Estados Unidos, en el omnipresente «para otra cosa», y aun en el *keep smiling*, crece también con vigor la simpatía, la compasión, la participación en la suerte del más débil. La enérgica voluntad de establecer una sociedad libre, en lugar del mero —y angustioso— pensar en la libertad para rebajarla, aun en el pensamiento, a una subordinación voluntaria, no deja de ser algo bueno porque el sistema social imponga límites a su realización. La soberbia que se expresa en Alemania en contra de Estados Unidos es injusta. Sirve tan solo, por abuso de lo que es superior, a los instintos más rancios. No

es necesario desconocer la distinción entre la así llamada *Geisteskultur* y la cultura tecnológica para oponerse, no obstante, a su estúpida contraposición. Por ciego que sea el sentido utilitarista de la vida —el cual, insensible a las contradicciones que se presentan de continuo se figura que todo marcha maravillosamente bien en la medida en que funcione—, igualmente ciega es la creencia en una *Geisteskultur*, que, en virtud de su ideal de pureza autosuficiente, renuncia a la efectivización de su contenido y deja librada la realidad al poder y su ceguera.

Dicho esto, me arriesgo a hablar de lo que facilitó mi decisión de regresar. Un editor, por lo demás también él inmigrante europeo, me manifestó el deseo de publicar en inglés la parte principal de mi *Philosophie der neuen Musik* (Filosofía de la nueva música), cuyo manuscrito alemán él conocía. Me rogó que preparase un borrador de la traducción. Cuando lo leyó, encontró que el libro, que él ya conocía, estaba «*badly organized*», mal organizado. Me dije que esto, por lo menos, a pesar de todo lo sucedido, me hubiera sido ahorrado en Alemania. Años más tarde se repitió lo mismo, con ribetes grotescos. Había pronunciado yo una conferencia en la Sociedad Psicoanalítica de San Francisco, entregándola, para su publicación, a la correspondiente revista especializada. En las pruebas de imprenta descubrí que no se habían contentado con corregir los defectos de estilo que había dejado deslizarse el emigrante. El texto entero era irreconocible, tanto lo habían desfigurado, hasta el punto de no poderse desentrañar la intención fundamental. Presentada mi cortés protesta, recibí la no menos cortés, sentida explicación de que la revista debía su fama justamente a la práctica de someter todas las contribuciones a tal *editing*, a semejante redacción. Con ella —se me dijo— obtenía la revista su necesaria unidad, y aún estaba yo a tiempo de renunciar a sus ventajas. Renuncié; hoy ese artículo figura en el tomo *Sociologica II*, bajo el título «Die revidierte Psychoanalyse», en una fidelísima traducción alemana. En ella puede comprobarse si el texto debía ser filtrado por una máquina obediente a esa casi universal técnica de la adaptación, la revisión y el arreglo, que, en Estados Unidos, impotentes autores no tienen más remedio que tolerar. No menciono estos ejemplos para quejarme del país que me dio asilo, sino para explicar por qué no permanecí en él. En comparación con el horror nacionalsocialista, mis experiencias literarias eran poco más que ridículas bagatelas. Pero, habiendo sobrevivido, era perfectamente excusable que yo escogiese las

condiciones de trabajo que, dentro de lo posible, lo perjudicasen menos. Era consciente de que había algo de regresivo en esa autonomía que yo defendía como derecho incondicional del autor a la integridad de su obra, y contra la utilización industrial, altamente racionalizada, incluso de la producción espiritual. Lo que se me exigía no era otra cosa que la aplicación consecuente de las leyes de la máxima concentración económica a productos científicos y literarios. Pero esto, que, según el criterio de la adaptación, aparece como más progresivo, de acuerdo con el criterio de la cosa misma es, en verdad, lo regresivo. La adaptación, a través de la cual las creaciones espirituales deben ajustarse a necesidades de los consumidores que ya han sido manipuladas, amputa quizá lo que ellas contienen de nuevo y productivo. En Europa no es aún total la exigencia de adaptar también el espíritu. Todavía se distingue, aunque muy a menudo ello no está del todo justificado, entre sus productos autónomos y aquellos dirigidos al mercado. Semejante retraso económico, que no se sabe cuánto tiempo ha de persistir, es el refugio de todo lo que es progresivo, de eso que no considera como verdadero todo lo que hay en las reglas de juego vigentes en la sociedad. Si un día el espíritu es enviado a paseo, como muchos sin duda quisieran; si es adaptado al gusto del consumidor, en el que domina lo comercial, al tiempo que este abraza su inferioridad como pretexto de la propia ideología, entonces habrá sido eliminado el espíritu tan de raíz como bajo las cachiporras fascistas. Las intenciones que no se resignan al orden establecido: yo diría, las intenciones cualitativamente modernas, viven del atraso en el proceso de la explotación económica. Tampoco ese atraso constituye una característica nacional propiamente alemana, sino que atestigua la existencia de contradicciones sociales universales. Hasta nuestros días no ha conocido la historia un progreso rectilíneo.

Mientras ese progreso transcurra unilateralmente, por vía de mero dominio de la naturaleza, lo que aún queda de espiritual se identifica antes con lo que disuena respecto de la tendencia principal que con lo que está *up to date*. En una fase política en que Alemania, como nación, es relegada en gran medida en función de la política mundial —con todos los peligros de un resurgimiento del nacionalismo que ello entraña—, tal es acaso la *chance* del espíritu alemán.

No fue la necesidad subjetiva, la nostalgia, simplemente, la que me movió a regresar a Alemania, aunque me cuidó mucho de negar la existencia de esa motivación. Hubo también algo

objetivo: el idioma.* No solo porque en la lengua adquirida tardíamente no acertamos a expresar lo que pensamos con la misma exactitud que en la propia, con todos los matices y el ritmo del razonamiento. Antes bien, porque la lengua alemana posee una notoria afinidad electiva con la filosofía, sobre todo en su momento especulativo que con tanta facilidad despierta en Occidente —no siempre sin razón— la sospecha de que es peligrosamente oscuro. En el curso de la historia, el idioma alemán, en un proceso que ya sería hora de analizar realmente, se volvió apto para expresar, respecto de los fenómenos, algo que no se agota en su mera facticidad, en su positividad o su carácter dado. Esta propiedad específica del idioma alemán se hace presente de la manera más drástica en la dificultad casi prohibitiva de traducir a otra lengua los textos filosóficos de más alto vuelo, como la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, o su *Ciencia de la lógica*. La lengua alemana no es meramente significación (*Signification*) de denotaciones (*Be-deutungen*) fijas, sino que ha conservado una mayor fuerza expresiva que las lenguas de Occidente, al menos según puede comprobarlo quien no ha crecido en ellas, quien no las posee como una segunda naturaleza. Pero quien está convencido de que la exposición es esencial a la filosofía, a diferencia de las ciencias particulares —recientemente Ulrich Sonnemann ha formulado de manera muy significativa la tesis de que no ha habido un solo gran filósofo que no haya sido además un gran escritor— no puede menos que referirse al alemán. Al menos, el que lo posee como lengua materna sentirá que no puede dominar plenamente en la lengua extranjera el momento esencial de la exposición, o la expresión. Cuando escribimos en un idioma de veras extranjero lo hacemos con la preocupación, consciente o no, de que los otros simplemente entiendan lo que queremos decir. En el propio lenguaje, por el contrario, aun cuando expresemos la cosa tan precisamente y sin claudicaciones como podamos, confiamos en que semejante riguroso esfuerzo será comprensible. En el ámbito del propio idioma, es este mismo el que garantiza la relación con el prójimo. No

* Las reflexiones de Adorno acerca del idioma alemán justifican, a nuestro juicio, el criterio seguido en esta traducción: se prefirió no vulgarizar la obra sino reproducirla fielmente. Ello quiere decir que se sacrificó en parte la fluidez de estilo a fin de respetar la especialísima construcción del texto alemán: retórico, paratáctico, por momentos aforístico. De tal modo, una lectura atenta permite discernir, no solo el contenido objetivo del libro, sino el singular *pathos* con que fue escrito. (N. de la R. T.)

me atrevo a precisar si este hecho es específico del alemán o si, mucho más general, atañe a la relación entre el idioma propio y el extraño. No obstante, la imposibilidad de trasponer a otro idioma sin violencia, no digo especulaciones sublimes, sino simples y precisos conceptos como los de *Geist*, *Moment*, *Erfahrung*, con todas las resonancias que ellos tienen en alemán, habla en favor de una propiedad objetiva, específica de la lengua alemana. No cabe duda de que también tiene su precio que pagar por ella en la permanente tentación que experimenta el escritor de creer, erróneamente, que la tendencia inmanente de sus palabras a expresar más que lo que dicen facilita y elimina la tarea de pensar ese más, y, en todo caso, de delimitarlo de modo crítico en vez de dar vueltas monótonamente en torno de él. El que regresa a su tierra, el que ha perdido la ingenuidad con respecto a lo que es propio de ella, tiene la obligación de conciliar la íntima referencia a su propia lengua con la infatigable vigilancia contra todo devaneo favorecido por ella, contra la creencia de que lo que yo llamaría el exceso metafísico de la lengua alemana garantice por sí mismo la verdad de la metafísica que ella entraña, o de toda metafísica en general. Quizá pueda confesar, en este contexto, que tal fue una de las razones que me movieron a escribir *Jargon der Eigentlichkeit* (Jerga de la especificidad). En cuanto atribuyo al idioma, como elemento constitutivo del pensamiento, tanta importancia como en la tradición alemana lo hizo Wilhelm von Humboldt, exijo explícitamente, comenzando por mi propio pensamiento, una disciplina de la que huye con demasiada facilidad el lenguaje estilísticamente pulido. El carácter metafísico de la lengua no es ningún privilegio. No se le puede pedir en préstamo la idea de una profundidad que se hace sospechosa en el mismo instante en que se precia de sí misma. Así es como resultó herido de muerte lo que alguna vez pudo contener el concepto de alma alemana, cuando un compositor ultraconservador dio este título a su romántica obra retrospectiva. En lo que se refiere al concepto de profundidad, no cabe afirmarla irreflexivamente ni, como dicen los filósofos, hipostasiarla. Nadie que escriba en alemán y sepa instilados sus pensamientos por esta lengua puede olvidar la crítica de Nietzsche en este campo. La presuntuosa profundidad alemana estuvo tradicionalmente unida al sufrimiento y su justificación. De ahí que la Ilustración fuese tachada de superficial. Si aún queda algo de profundo, es decir, de lo que no se satisface con representaciones ciegamente excogitadas, es la denuncia de cualquier secreta transacción con

la presunta inevitabilidad del dolor. La solidaridad prohíbe su justificación. En la fidelidad a la idea de que lo que es no debe ser lo definitivo, y no en la tentativa desesperada de establecer aún qué es alemán, aprehendemos el sentido que todavía puede afirmar este concepto: el paso a la humanidad.

Experiencias científicas en Estados Unidos*

Desde Estados Unidos se me ha incitado a consignar algo acerca de las experiencias de índole espiritual que tuve en ese país. Me he decidido a responder, pues quizá de ese modo contribuya a esclarecer cuestiones más profundas. Nunca he negado que, desde el primer día hasta el último, me sentí europeo. Mantener la continuidad espiritual era para mí obvio, pero en Estados Unidos ello se articuló pronto en plena conciencia. Todavía recuerdo el choque que me produjo una emigrante como nosotros, en los comienzos de nuestra residencia en Nueva York, cuando ella, hija de una buena casa, como suele decirse, me espetó: «Antes íbamos a la Filarmónica, ahora vamos a Radio City». De ningún modo podía emparejarme con ella. Por inclinación natural y formación, al parecer, era yo incapaz de adaptación en asuntos espirituales. Sé bien que la individualidad espiritual se forma siguiendo un proceso de adaptación y socialización, pero ello mismo me induce a considerar como una obligación y una prueba de individualidad el que esta trascienda la adaptación. Mediante los mecanismos de identificación con ideales del yo debe ella emanciparse de esta identificación. La relación entre autonomía y adaptación fue reconocida primero por Freud, y luego se ha hecho familiar a la conciencia científica norteamericana. Pero cuando arribé a Estados Unidos, hace ya treinta años, no ocurría lo mismo. *Adjustment* era todavía una palabra mágica, sobre todo con respecto a quien huía de Europa en condición de perseguido y de quien se esperaba que desplegara sus aptitudes en el nuevo país, pero, a la vez, que no se mostrase petulante por sus orígenes.

Los primeros treinta y cuatro años de mi vida estuvieron caracterizados por una orientación totalmente especulativa, to-

* Apareció en inglés con el título «Scientific experiences of a European scholar in America», en *Perspectives in American History*, Universidad de Harvard, vol. II, 1968; se publicó en alemán en *Neue deutsche Heft*, año 16, cuaderno nº 2, junio de 1969, pág. 3 y sigs. [La presente versión castellana se ha traducido del alemán.]

mando ese término en sentido llano, prefilosófico, aunque en mi caso se aliara con intenciones filosóficas. Sentía que lo adecuado para mí, lo que objetivamente se me imponía, era *interpretar* los fenómenos; no suministrar hechos, ordenarlos, clasificarlos y ponerlos a disposición del público a título de información. Y ello no solo en filosofía sino también en sociología. Pero incluso hasta hoy jamás he separado rigurosamente ambas cosas, no obstante saber yo muy bien que en ninguna de las dos es posible descartar la especialización por un mero acto de voluntad. La disertación «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik» (Sobre la situación social de la música), por ejemplo, que publiqué en el año 1932 en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de investigación social), siendo *privatdozent* en Francfort, y a la que se ciñeron en adelante todos mis estudios de sociología de la música, estaba orientada ya en una dirección totalmente teórica: se guiaba por la idea de una totalidad en sí misma antagónica, que «aparece» también en el arte, el cual, en consecuencia, debe interpretarse por ella. Yo era contrario a un tipo de sociología para el que semejante especie de pensamiento tiene en todo caso el valor de hipótesis, no el de ciencia (*Erkenntnis*). Por otra parte, llegué a Estados Unidos, así lo espero por lo menos, exento de cualquier nacionalismo o arrogancia cultural. La problemática del concepto de *Kultur*, entendida esta en sentido tradicional, sobre todo alemán, propio de las ciencias del espíritu, se había vuelto demasiado evidente para mí como para fiarme de semejantes visiones. El momento de Ilustración, presente de manera inmediata en el clima espiritual de Estados Unidos, también en relación con la cultura, debía producirme una impresión fortísima. Además estaba yo lleno de gratitud por haber sido salvado de la catástrofe que ya se perfilaba en 1937: tan dispuesto a cumplir con lo mío como decidido a no abdicar de mí mismo. La tensión entre esa disposición y esta decisión describe, en cierta medida, cuál fue mi actitud ante mi experiencia norteamericana.

En el otoño de 1937 recibí de mi amigo Max Horkheimer, director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Francfort antes de la época de Hitler —tarea que seguía desempeñando, ahora en ligazón con la Universidad de Columbia, en Nueva York—, un telegrama de Londres en que me hacía saber la posibilidad de que me trasladase rápidamente a América si yo estaba dispuesto a colaborar en un proyecto de radio. Yo no sabía muy bien entonces qué podía ser «un proyecto de radio»; desconocía el uso norte-

americano de la palabra *projet*, que hoy en Alemania suele traducirse por algo así como *Forschungsvorhaben* (plan de investigación). Sólo estaba seguro de una cosa: que mi amigo no me habría hecho la proposición si no hubiese estado convencido de que yo podía superar el problema, aunque mi especialidad fuese la filosofía. Poca era mi preparación al respecto. Había estudiado inglés durante tres años en Oxford; es cierto que como autodidacto, pero pasablemente. Luego, en junio de 1937, por invitación de Horkheimer, pasé algunas semanas en Nueva York; fue entonces cuando obtuve mis primeras impresiones sobre Estados Unidos. En 1936 había publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung* una interpretación sociológica del *jazz*, que si bien adolecía sensiblemente de la falta de conocimientos específicos de Estados Unidos, por lo menos manejaba un material que podía pasar por característico de ese país. Información acerca de la vida norteamericana, en especial de la situación de la música, era algo que yo podía adquirir con rapidez e intensidad; ahí no había grandes dificultades.

El núcleo teórico de aquel trabajo sobre el *jazz* guardaba una relación esencial con las investigaciones de psicología social que emprendí más tarde. Hallé confirmados no pocos de mis teoremas por conocedores de Estados Unidos, como Winthrop Sargeant. No obstante, aquel trabajo, aunque referido estrictamente a los problemas musicales, llevaba el estigma, según las concepciones norteamericanas de la sociología, de lo indemostrado. Permanecía en la esfera del material que influye sobre los oyentes, del *stimulus*, sin que yo hubiese penetrado —o sin que hubiera podido hacerlo—, con los métodos de las encuestas, en la *other side of the fence*. De ahí que provocase la objeción que no tardaría en volver a escuchar: «*Where is the evidence?*».

Con mayor fuerza gravitó en mí cierta ingenuidad con respecto a la situación americana. Bien sabía yo qué es capitalismo monopólico, qué son los grandes trusts; pero ignoraba en absoluto hasta qué punto el planeamiento y la estandarización racionales impregnaban los llamados medios de comunicación de masas y, entre ellos, el *jazz*, cuyos derivados constituyen una parte tan considerable de su producción. Yo había tomado al *jazz*, efectivamente, como la expresión directa por antonomasia, según la propaganda que él hace de sí mismo, y no advertí el problema de una espontaneidad aparente, organizada y manipulada, ese carácter «de segunda mano» que luego se me hizo patente en mi experiencia americana y que

más tarde, *tant bien que mal*, traté de formular. Cuando, casi treinta años después de su primera publicación, hice reimprimir el trabajo *Über Jazz* (Sobre jazz), me había distanciado ya mucho de él. Por eso, además de sus deficiencias, podía observar también el valor que encerraba. Precisamente porque no percibe un fenómeno norteamericano con esa inmediatez que posee en Estados Unidos, sino que lo «distancia» (*verfremdete*), como se dice un tanto expeditivamente en Alemania al estilo de Brecht, acertó a determinar características que la familiaridad con el idioma-jazz encubre demasiado fácilmente y que acaso le sean esenciales. En cierto sentido, esa combinación del *out-sider* y el observador imparcial caracteriza todos mis trabajos sobre material norteamericano. Cuando en febrero de 1938 me trasladé de Londres a Nueva York, me desempeñaba, mitad para el Instituto de Investigaciones Sociales, mitad para el Princeton Radio Research Project. El último era dirigido por Paul F. Lazarsfeld, a quien secundaban como codirectores Hadley Cantril y Frank Stanton, por entonces todavía director de investigaciones del Columbia Broadcasting System. Por mi parte, debía dirigir el Music Study del proyecto. Gracias a que yo pertenecía al Instituto de Investigaciones Sociales, no estaba tan expuesto —como suele suceder en tales circunstancias— a la lucha competitiva directa y a la presión de exigencias externas; podía, pues, llevar adelante mis propósitos. Procuré resolver el problema de la doble actividad mediante cierta combinación de mis tareas científicas en ambos campos. En los textos teóricos que escribía para el Instituto formulaba los puntos de vista y las experiencias que quería utilizar en el Radio Project. Tales textos fueron, en primer lugar, el ensayo «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens» (Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión de la audiencia), que apareció en 1938 en *Zeitschrift für Sozialforschung* y hoy puede leerse en el volumen *Dissonanzen* (Disonancias); en segundo lugar, la conclusión del libro sobre Wagner, comenzado en 1937 en Londres, del que aparecieron algunos capítulos en 1939 en *Zeitschrift für Sozialforschung*, mientras que en su totalidad fue publicado en 1952 por la editorial Suhrkamp. Media considerable distancia entre este libro y mis publicaciones sociomusicales de carácter empírico. No obstante, pertenece al complejo total de mis trabajos de entonces. El *Versuch über Wagner* (Ensayo sobre Wagner) trataba de conciliar los análisis sociológicos, técnico-musicales y estéticos de tal suerte que, por una parte, los análisis

sociológicos acerca del «carácter social» de Wagner y en torno de la función de su obra arrojasen luz sobre la estructura íntima de esta. Por otra parte (y esto me parecía esencial), las comprobaciones intratécnicas debían interpretarse socialmente, como cifras de realidades sociales. El texto sobre el carácter fetichista, por el contrario, pretendía conceptualizar las recientes observaciones sociomusicales que había hecho en Estados Unidos y esbozar algo así como un *frame of reference*, un sistema de referencias, para las investigaciones particulares que deseaba llevar a cabo. Al mismo tiempo, el ensayo contenía en cierto modo una respuesta crítica al trabajo de Walter Benjamin, que acababa de aparecer en nuestra revista, *Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (La obra de arte en el período de su reproducibilidad técnica). Yo subrayaba la problemática de la industria de la cultura y las actitudes correspondientes, mientras que Benjamin, a mi juicio, trataba de «salvar» con demasiada insistencia esa problemática esfera.

El Princeton Radio Research Project tenía su centro, no en Princeton ni en Nueva York, sino en Newark, Nueva Jersey; provisionalmente funcionaba en una cervecería abandonada. Cuando viajé allá, a través del túnel bajo el Hudson, el lugar se me antojó semejante al paisaje kafkiano de Oklahoma. No negaré que me atrajo la desventolura de la elección del sitio, tan inimaginable según las costumbres académicas europeas. Por el contrario, mis primeras impresiones acerca de las investigaciones en curso fueron desconcertantes. Empujado por Lazarsfeld pasé de habitación en habitación y me entretuve con los codirectores; escuché expresiones como «Likes and Dislikes Study», «Success or Failure of a Programme» y cosas parecidas que para mí al principio significaban harto poco. Pero entendí lo suficiente como para darme cuenta de que se trataba de la recolección de datos, de los temas de la planificación en el campo de los medios de comunicación de masas, en beneficio, sea de la industria inmediatamente, sea de los asesores culturales y gremios semejantes. Por primera vez tropezaba con la *administrative research* (investigación administrativa): hoy ya no recuerdo si fue Lazarsfeld quien acuñó este concepto, o si fui yo en mi extrañeza sobre un tipo de ciencia orientado directamente en sentido práctico, cosa para mí insólita.

En todo caso, Lazarsfeld presentó más tarde esta distinción entre tal *administrative research* y la investigación social crítica, tal como la concebía nuestro Instituto, en un tratado

que servía de introducción al cuaderno especial dedicado a la «Investigación sobre la comunicación» de nuestros *Studies in Philosophy and Social Science*, de 1941. Por supuesto que, en el marco del Princeton Project, no había espacio para la investigación social crítica. La *charter* del proyecto, que provenía de la Rockefeller Foundation, estipulaba expresamente que las investigaciones debían cumplirse en el marco del sistema de radio comercial establecido en Estados Unidos. Ello implicaba que todo podía ser objeto de análisis menos este sistema mismo, sus supuestos sociales y económicos y sus consecuencias socioculturales. No puedo decir que me haya atendido estrictamente a esa *charter*. De ningún modo me inducía en esa dirección mi apetencia por la crítica a cualquier precio, poco apropiada para quien, antes que nada, debía familiarizarse con el denominado «clima cultural». Más bien me inquietaba un problema metodológico fundamental (entendida la palabra método en su sentido europeo de crítica del conocimiento, antes que en el norteamericano según el cual *methodology* significa, poco más o menos, técnicas prácticas de investigación). Estaba totalmente decidido a internarme en la famosa *other side of the fence*, es decir, a estudiar las reacciones de los oyentes, y todavía recuerdo cómo me alegré y cuánto aprendí cuando, por propia iniciativa y según mi orientación, realicé una serie de entrevistas de lo más informales y asistemáticas. Desde mi primera juventud me produjo desagrado el pensar según normas establecidas de antemano. Por otra parte, sin embargo, me parecía —y aún hoy estoy convencido de ello— que en la actividad cultural, allí donde, según los modos de ver de la psicología de la percepción, no hay más que estímulo, se presenta algo definido cualitativamente, espiritual y cognoscible en su contenido objetivo. Me resisto a comprobar reacciones, a medirlas, sin ponerlas en relación con esos «estímulos», es decir, con la objetividad frente a la cual reaccionan los consumidores de la industria de la cultura; en este caso, los radioyentes. Lo que es axiomático de acuerdo con las reglas de juego de la *social research* en su forma ortodoxa, es decir, el partir de las maneras de reaccionar de los sujetos de experimentación como si ellas constituyesen lo primordial, la última fuente legítima del conocimiento sociológico, me parecía algo absolutamente mediato y derivado. O, dicho con mayor cautela: convendría que la investigación dilucidase, en primer lugar, hasta qué punto tales reacciones subjetivas de los individuos son en realidad tan espontáneas e inmediatas como lo dan a entender los

sujetos; hasta qué punto, detrás de aquellas, se esconden, no solo los mecanismos de propaganda y la fuerza de sugestión del aparato, sino también las connotaciones objetivas de los medios y el material con que son confrontados los oyentes, y, por fin, las estructuras sociales más amplias, hasta llegar a la sociedad global. Pero el simple hecho de que yo partiese de las connotaciones objetivas del arte, y no de las reacciones estadísticamente mensurables de los oyentes, chocó con los hábitos mentales positivistas que imperaban, indiscutidos, en la ciencia norteamericana.

Había otro obstáculo (este específicamente musical) que me impedía el pasaje de la reflexión teórica a la *empíria*: la dificultad de verbalizar el efecto que la música produce subjetivamente en el oyente, la oscuridad de la llamada «vivenca de la música». Una pequeña máquina, denominada *programm analyser*, que permitía señalar por presión en el transcurso de una pieza musical lo que gustaba o no gustaba y otras cosas por el estilo, me parecía instrumento sumamente inepto para abarcar la complejidad de lo que debía conocerse, pese a la aparente objetividad de los datos que proporcionaba. En todo caso, consideré que era necesario emprender en vasta escala lo que podríamos llamar un *content analysis* musical, un análisis de contenido —que no falsease la música tomándola como música de programa—, antes de entrar, como suele decirse, en el estudio de campo. Recuerdo la confusión que experimenté cuando mi extinto colega Franz Neumann, del Instituto de Investigaciones Sociales, autor del «Behemot» me preguntó si ya habían aparecido los cuestionarios del *Music Study*. ¡Apenas sabía aún yo mismo si era posible expresar con cuestionarios las preguntas que consideraba esenciales! Todavía no lo sé: no se hicieron aún los enérgicos esfuerzos que serían precisos. Por supuesto (y aquí mi error), nadie me pedía teorías medulosas sobre la relación entre música y sociedad; esperaban de mí informaciones utilizables. Era necesario que cambiase de marcha y ¡cómo me repugnaba esa necesidad! Aunque me lo hubiese propuesto, después de una observación de Horkheimer, que me infundió ánimos, probablemente a causa de mi carácter no lo habría logrado.

A buen seguro, todo esto se hallaba condicionado en no escasa medida por el hecho de que al principio me introduje en el campo específico de la sociología de la música más como músico que como sociólogo. Sin embargo, había allí un momento genuinamente sociológico del que sólo pude percatarme años más tarde. Al referirme a las actitudes subjetivas frente

a la música tropezaba con el problema de la *mediación*. Consideraba que las reacciones aparentemente primarias e inmediatas eran en sí mismas mediatas y que no suministraban una base suficiente al conocimiento sociológico. De ahí el problema. Se podría señalar al respecto que el denominado «análisis de motivación», empleado por la sociología que investiga las reacciones subjetivas y sus generalizaciones, proporciona un medio para corregir esa inmediatez aparente y para adentrarse en las condiciones previas de los modos de reacción subjetivos, por ejemplo, mediante complementarios, minuciosos *qualitatives case studies* (observaciones cualitativas). Sin embargo, aparte de que hace treinta años las investigaciones sociales empíricas no empleaban todavía tan intensamente —como sucedió más tarde— técnicas de análisis de las motivaciones, sentía y siento que tampoco este procedimiento es del todo adecuado, tal y como se ofrece al *common sense*. Permanece, en efecto, necesariamente parcializado al campo subjetivo: las motivaciones tienen su lugar en la conciencia y el inconsciente de los individuos. Con el análisis de las motivaciones, exclusivamente, no se descubriría si y cómo las reacciones ante la música están condicionadas por el llamado clima cultural y, más allá, por los aspectos estructurales de la sociedad. Evidentemente, en las opiniones y actitudes subjetivas se manifiestan indirectamente también objetividades sociales. Las opiniones y comportamientos de los sujetos son siempre también algo objetivo. Revisten importancia con relación a las tendencias evolutivas de la sociedad global, si bien no en el grado supuesto por un modelo sociológico que aplica, sin más, las reglas de juego de la democracia parlamentaria a la realidad de la sociedad viviente. Por otro lado, en las reacciones subjetivas resplandecen objetividades sociales, inclusive detalles concretos. Del material subjetivo es posible inferir determinantes objetivos. En la medida en que las reacciones de los sujetos son más fáciles de comprobar y cuantificar que las estructuras —a las cuales, ante todo si se trata de las propias de la sociedad global, no es posible captar empíricamente del mismo modo—, tiene cierta base la pretensión de exclusividad de los métodos empíricos. Concedamos que a partir de los datos extraídos de los sujetos pueda alcanzarse la objetividad social lo mismo que cuando se parte de esta; concedamos también que la sociología está mejor fundada si comienza por la averiguación de esos datos. No obstante, dista mucho de estar demostrado que se pueda progresar efectivamente desde las opiniones y los modos de reacción de las

personas individuales hasta la estructura de la sociedad y la esencia de lo social. El promedio estadístico de esas opiniones, como ya lo reconociera Durkheim, no pasa de ser una colección (*Inbegriff*) de subjetividad.

No es casual que los representantes de un empirismo riguroso limiten la formación de teorías hasta el punto de rechazar la construcción de la sociedad global y las leyes de su movimiento. Pero, ante todo, la elección de los sistemas de referencia, de las categorías y los procedimientos que utiliza una ciencia no es tan neutral e indiferente con relación al contenido de lo que se conoce, como lo quisiera un pensamiento entre cuyos ingredientes esenciales se cuenta la estricta separación de método y realidad. Para la concepción de la sociedad reviste la mayor importancia, desde el punto de vista del contenido, el que se parta de una teoría de la sociedad y se conciben los fenómenos observables, supuestamente comprobados, como epifenómenos de ella, o bien se crea poseer en estos la sustancia de la ciencia y se considere la teoría de la sociedad únicamente como una abstracción obtenida por vía de clasificación. La elección de uno u otro «sistema de referencia» determina, con anterioridad a cualquier toma de posición y a cualquier «juicio de valor», si se piensa la abstracción «sociedad» como la realidad de la cual depende todo lo individual, o si se la estima, por su mismo carácter abstracto, como mero *flatus vocis*, como término vacío, en perfecta coherencia con la tradición del nominalismo. Esta alternativa penetra en todos los juicios sociales y, en definitiva, también en los políticos. El análisis motivacional no obtiene mucho más que determinadas influencias particulares, que son puestas en relación con las reacciones de los sujetos, pero que, sobre todo dentro del sistema global de la industria de la cultura, están extraídas más o menos arbitrariamente de la totalidad de aquello que no influye sobre los hombres únicamente desde el exterior, sino que se encuentra desde hace tiempo interiorizado en ellos.

Detrás de todo ello hay una realidad mucho más importante para la «investigación de la comunicación». Los fenómenos de que ha tratado la sociología de los medios de comunicación de masas, sobre todo en Estados Unidos, no pueden separarse, en la medida en que constituyen fenómenos estandarizados, de la transformación de las creaciones artísticas en bienes de consumo, de la calculada pseudoindividualización y de manifestaciones semejantes a aquello que, en el lenguaje filosófico alemán, se llama cosificación (*Verdinglichung*). Corresponde

a ellas una conciencia cosificada, casi incapaz de experiencia espontánea, en sí misma manipulable. Sin entrar en un examen filosófico preciso, puedo explicar en términos sencillos lo que entiendo por conciencia cosificada contándoles una anécdota. Entre los múltiples y cambiantes colaboradores que desfilaron ante mí en el Princeton Project hallábase una joven. A los pocos días cobró confianza y me preguntó con exquisita amabilidad: «Dr. Adorno, would you mind a personal question?». Yo dije: «It depends on the question, but just go ahead», y ella prosiguió: «Please tell me: are you an extrovert or an introvert?».* Fue como si ella, un ser viviente, pensase según el modelo de las preguntas triviales de los cuestionarios. Era capaz de enmarcarse a sí misma en tales categorías fijas y convencionales, de modo semejante a como se observa también en Alemania, por ejemplo, cuando las gentes se clasifican por los signos zodiacales en que nacieron. «mujer de Sagitario, marido de Aries». La conciencia cosificada no es patrimonio exclusivo de Estados Unidos, sino que es promovida por la tendencia global de la sociedad. Solo que fue allí donde yo cobré conciencia de ella por primera vez. También en la formación de ese espíritu Europa sigue a Estados Unidos, de acuerdo con la evolución tecnoeconómica. Entretanto, en este último país ese complejo ha penetrado en la conciencia general. Hacia 1938 estaba prohibido hacer cualquier uso del concepto, ya manido, de cosificación.

Me irritaba en particular un círculo metodológico: que para asir, según las normas imperantes de la sociología empírica, el fenómeno de la cosificación cultural debiese uno servirse de métodos también cosificados, como los que se me ofrecían amenazadoramente en la forma de aquel *programm analyser*. Si me veía, por ejemplo, confrontado con la exigencia de «medir la cultura», como literalmente se decía, recordaba que la cultura constituye precisamente ese estado que excluye una mentalidad que lo pudiese medir. En general, me resistía al empleo indiferenciado de aquel principio, entonces todavía poco criticado en las ciencias sociales, según el cual *science is measurement*. La regla de la primacía de los métodos cuantitativos, frente a los cuales la teoría de observaciones cualitativas, así como los estudios de esta índole, revestirían en el mejor de los casos un carácter suplementario, implicaba que

* «Doctor Adorno, ¿admitiría usted una pregunta personal?». «Depende de cuál sea esta, pero fórmela usted». «Dígame, por favor, ¿es usted un extrovertido o un introvertido?».

era preciso sumergirse en esa paradoja. La tarea de trasponer mis reflexiones *in research terms* equivalía a la cuadratura del círculo. No seré yo quien juzgue en qué medida ello corre por cuenta de mi formación personal; las dificultades son, empero, de índole *también* objetiva, no quepa la menor duda. Se basan en la falta de homogeneidad de la construcción científica que es la sociología. No existe continuidad entre los teoremas críticos y los procedimientos empíricos de las ciencias naturales. Ambos tipos de ciencia tienen orígenes históricos divergentes y solo pueden integrarse si se ejerce sobre ellos la más extrema violencia.

Eran tales las dudas que me asaltaban, que, por una parte, me saturé de observaciones sobre la vida musical norteamericana, en especial sobre el sistema de radiodifusión, y puse por escrito teoremas y tesis, pero, por la otra, no fui capaz de confeccionar cuestionarios y esquemas para entrevistas, por lo menos en relación con los puntos neurálgicos. Me sentía un tanto desamparado en mi actividad. El carácter insólito de lo que pasaba por mi mente producía en los colaboradores antes la *skepsis* que la cooperación. Únicamente el personal auxiliar, las secretarías, respondían al punto a mis sugerencias. Todavía recuerdo con gratitud a las señoritas Rose Kohn y Eunice Cooper, quienes no se limitaron a escribir y corregir mis incontables proyectos, sino que no cesaron de alentarme. Pero, a medida que se escalaba en la jerarquía científica, más precaria resultaba mi situación. Tenía, por ejemplo, un asistente, de vieja ascendencia alemana menonita, cuya misión era ayudarme en las investigaciones que yo llevara a cabo en torno de la música ligera. Había sido *jazzman*, y de él aprendí mucho sobre la técnica del *jazz* así como sobre el fenómeno de los *song hits* en Estados Unidos. Pero en lugar de ayudarme a traducir mis planteamientos del problema en tales (aunque tan limitados) instrumentos de investigación, escribió una especie de memorando de protesta en el que contraponía no sin *pathos*, su ideario científico con mi especulación, que consideraba confusa. No había entendido nada de lo que yo quería. No lograba disimular cierto resentimiento: la especial formación que yo tenía y sobre la que no me hacía grandes ilusiones (pues ya pensaba para entonces en términos de crítica social), antojábasele injustificado orgullo. Abrigaba contra los europeos una suerte de desconfianza comparable a la que podían tener en el siglo dieciocho las clases burguesas contra ciertos aristócratas franceses emigrados. Para él, era yo una especie de falso príncipe, yo que, carente de cualquier

tipo de influencia, nada tenía que ver con el privilegio social. Sin querer disimular en nada las dificultades con que tropecé en el trabajo y que tenían origen en mí mismo, ante todo por la falta de flexibilidad de un hombre básicamente ya modelado en lo que se refiere a su orientación, acaso me sea lícito agregar al recuerdo de aquel asistente otras experiencias que tal vez muestren mejor hasta qué punto las dificultades no provenían exclusivamente de mi insuficiencia. Un colaborador, muy competente en su propia disciplina (que nada tenía que ver con la sociología de la música) y que luego alcanzó notable reputación, me rogó que le predijese los resultados de una encuesta sobre el *jazz*: si esta forma de música de entretenimiento era preferida más en el campo que en la ciudad, si entre los más jóvenes o entre los más viejos, si por parte de los individuos ligados a alguna iglesia o por parte de los «agnósticos», y cosas por el estilo. Respondí a estas preguntas, que estaban muy lejos de rozar siquiera el núcleo del problema que a mí me preocupaba con relación a la sociología del *jazz*, valiéndome simplemente de la razón natural, común a todos los hombres, y, quizá, tal como las hubiera contestado una persona serena e imparcial no turbada por la ciencia. Mis sencillas profecías se confirmaron. El efecto fue sorprendente. El joven colaborador atribuyó el resultado favorable, no a la sana razón de que yo usara, sino a una especie de aptitud mágica para la intuición. Adquirí de ese modo ante él una autoridad que bajo ningún concepto merecía, por haber anticipado que los *jazzfans* han de proliferar en las grandes ciudades más bien que en el campo. Por lo visto, la educación universitaria producía en mi asistente el efecto de incapacitarlo para consideraciones que no estuviesen respaldadas por hechos estrictamente observados y registrables. En efecto, me hizo la objeción de que, cuando una persona, antes de haber realizado investigaciones empíricas, desarrolla en forma de hipótesis demasiadas ideas, posiblemente incurra en un «bias», en el prejuicio, que pone en peligro la objetividad de los datos. Mi amabilísimo colega prefería mil veces tomarme por brujo antes que impugnar la razonabilidad de ese tabú de la especulación. Esa clase de tabúes tiene la tendencia a extenderse más allá de su sentido originario. Fácilmente la *skepsis* frente a lo no demostrado se trueca en la prohibición de pensar. Otro estudioso, también muy competente dentro de su especialidad, y que ya por entonces gozaba de merecida fama, consideró mis análisis de la música ligera como *expert opinion*. Contabilizaba tales análisis como reacciones, no como verdaderos

análisis del objeto, al cual, como mero estímulo que es, querría ver excluido del análisis, que, a su juicio, no es otra cosa que proyección. De continuo tropecé con este argumento. Evidentemente, fuera del campo específico de las ciencias del espíritu era muy difícil en Estados Unidos comprender la idea de una objetividad propia de lo espiritual (*von Geistigem*). El espíritu es equiparado sin reservas al sujeto, su portador, sin que se haya reconocido antes su independencia y autonomía. Ante todo, apenas percibe la ciencia organizada cuán ajenos a las obras de arte son quienes las producen. Un grotesco episodio me permitió comprobarlo personalmente. En un grupo de radioyentes me vi yo, Dios sabe por qué, con el encargo de ofrecer un análisis musical en el sentido de la audición estructural. Para referirme a algo que todos conociesen, a la conciencia general, elegí la famosa melodía que constituye el segundo tema de la primera parte de la *Sinfonía en si menor* de Schubert y mostré cómo se va entrecruzando el tema, su carácter concatenado, al que debe su particular energía. Uno de los integrantes del grupo, un hombre muy joven que me había llamado la atención por su atuendo multicolor y extravagante, pidió la palabra y dijo poco más o menos lo que sigue: que mi exposición había sido muy bonita y convincente; pero que habría sido más eficaz si me hubiese disfrazado de Schubert, con la máscara y el traje del gran músico, y hubiera desarrollado mis ideas como si fuese el compositor mismo quien informaba sobre sus intenciones. En experiencias de tal índole se manifestaba algo que Max Weber había diagnosticado (casi con cincuenta años de antelación), en los comienzos de su conceptualización sociológica, con su teoría de la burocracia, y que en la década de 1930 ya se había desarrollado de manera acabada en Estados Unidos: la desaparición del hombre culto en el sentido europeo, que, como tipo social, quizá nunca se afianzó por entero en Estados Unidos. Para mí esto surgía con especial nitidez de la diferencia entre el intelectual y el técnico de la investigación.

La primera ayuda real que recibí en conexión con el Princeton Radio Research Project acaeció cuando me asignaron en calidad de asistente al Dr. George Simpson. Con placer aproveché la ocasión de reiterarle mi gratitud públicamente desde Alemania. Su orientación era absolutamente teórica; nacido en Estados Unidos, estaba familiarizado tanto con los criterios sociológicos imperantes allí como con la tradición europea (había traducido *La división del trabajo social*, de Durkheim). Infinidad de veces pude observar que los norteamericanos

nativos se mostraban más abiertos, incluso mejor dispuestos para la colaboración, que los europeos inmigrados, los cuales, bajo la presión del prejuicio y la competencia, a menudo se inclinaban a superamericanizar a los norteamericanos y hasta trataban a quienquiera que hubiese llegado recientemente de Europa como una especie de aguafiestas de su propio *adjustment*. Oficialmente, Simpson se desempeñaba como *editorial assistant*; en realidad, su función fue mucho más amplia: me suministró las primeras pistas para que yo integrase mis tendencias específicas con los métodos norteamericanos. Esa colaboración se produjo en forma para mí muy sorprendente e instructiva. Como niño que se ha quemado y huye del fuego con terror, había desarrollado yo una cautela excesiva. Apenas osaba ya formular mis cosas en lenguaje norteamericano, plásticamente y sin rebozo, como era preciso para darles relieve. Ahora bien, una cautela así mal se avenía con un pensamiento que, como el mío, tan escasa correspondencia guardaba con el esquema del *trial and error*. Simpson me animó a escribir tan claramente y sin concesiones como me fuese posible; pero no solo eso: contribuyó con todas sus fuerzas para que esto sucediese.

Así es como, entre los años 1938 y 1940, dejé listos en el Music Study del Princeton Radio Research Project cuatro estudios mayores, en los que colaboró Simpson; sin él apenas existirían. El primero se tituló: «A Social Critique of Radio Music». Apareció en la primavera de 1945 en la *Kenyon Review*: se trataba de una conferencia que pronuncié en 1940 ante el círculo de colaboradores del Radio Project, y desarrollaba los puntos de vista fundamentales de mi manera de trabajar; su forma acaso fuera algo tosca, pero era inequívoca. Tres estudios concretos aplicaron esos puntos de vista. Uno, «On Popular Music», impreso en el cuaderno de comunicaciones de los Studies in Philosophy and Social Science, constituía una especie de fenomenología social de las canciones de moda y en él expuse, entre otras cosas, la teoría de la estandarización y pseudoindividualización, así como una precisa distinción entre la música ligera y la seria. La categoría de «pseudoindividualización» fue una forma preliminar del concepto de personalización que más tarde desempeñó un papel considerable en *La personalidad autoritaria* y alcanzó cierta relevancia en la sociología política. Estuvo luego el estudio sobre la *NBC Music Appreciation Hour*, cuyo texto americano *in extenso* lamentablemente permaneció por entonces inédito. Lo esencial lo incluí en alemán, con el amable permiso de

Lazarsfeld, en el capítulo «Die gewürdigte Music» del libro *Der getreue Korrepetitor*. Era un *content analysis* crítico, sencilla y estrictamente la prueba de que la popular Hora de Damrosch, que era seguida con mucha atención por su aporte no comercial y que pretendía promover la educación musical, defendía falsas informaciones sobre la música y una imagen absolutamente distorsionada de esta. Los motivos sociales de semejante falsedad se hallaron en el conformismo de las concepciones a que servían los responsables de esa *Appreciation Hour*. Por último acabé el texto «The Radio Symphony», impreso en el volumen *Radio Research Project 1941*. La tesis era que la música sinfónica sería, cuando se transmite por radio tal cual es, deja de ser lo que la radio pretende que sea, y que, en consecuencia, la pretensión de la industria radiofónica de difundir música sería en el pueblo es discutible. Este trabajo provocó al punto indignación; así, el conocido crítico musical Haggi lo impugnó caracterizándolo como el género de fruslerías a que conducen las *Foundations* (un reproche que en mi caso de ningún modo era acertado). También este trabajo lo he recogido en líneas esenciales en mi libro *Der getreue Korrepetitor*, en el último capítulo «Über die musikalische Verwendung des Radios». Como es natural, una de sus ideas centrales ha sido superada: la de derivar mi tesis de que la sinfonía de radio ya no es sinfonía, tecnológicamente, de las alteraciones del sonido propias de la «banda monofónica» que por entonces predominaba todavía en la radio y que hoy ha quedado eliminada por las técnicas de la *High Fidelity* y la estereofonía. Pero creo que ello no afecta ni a la teoría de la audición atomista ni a ese «carácter de imagen» tan peculiar de la música de radio y que muy bien podría haber sobrevivido a la «banda monofónica».

En comparación con lo que debería haber realizado el *Music Study* o, por lo menos, esbozado, mis cuatro trabajos eran fragmentarios o, dicho en lenguaje norteamericano, el resultado de una *salvaging action*. No alcancé a dar una sociología y psicología social sistemáticamente elaboradas de la música radiofónica. Lo que hubo fueron modelos, antes que un esbozo de aquel estudio global a que me sentía obligado. Esa falla tal vez se debiera fundamentalmente al hecho de que me disgustaba el paso a la investigación de los oyentes. Sin embargo, este paso sería urgentemente necesario, ante todo con miras a la diferenciación y la corrección de los teoremas. Un interrogante abierto que, en efecto, sólo puede responderse empíricamente es el de saber si, hasta qué punto, y en qué

dimensiones, los oyentes comprenden las connotaciones sociales descubiertas mediante el *content analysis* musical, y cómo reaccionan frente a ellas. Sería ingenuo querer aceptar sin más una equivalencia entre las connotaciones sociales de los estímulos y de las *responses*, no menos ingenuo ciertamente que considerar a ambos como independientes entre sí, mientras tanto no se ofrezcan investigaciones acabadas sobre las reacciones. Pues si, como se explicó en el estudio «On Popular Music», las normas y reglas de juego de la industria de las canciones de moda son fruto de la sedimentación de las preferencias de un público perteneciente a una sociedad todavía no estandarizada ni tecnológicamente organizada en forma pareja, siempre será lícito suponer que las connotaciones del material objetivo no divergen de manera total de la conciencia e inconsciencia de aquellos a quienes dicho material se dirige, pues, de otra suerte, no se advierte cómo lo popular podría serlo. La manipulación tiene sus límites. Por otra parte, hay que tomar en cuenta que la chatura y superficialidad de un material destinado de antemano a ser percibido en situaciones de distracción no permite esperar sino reacciones relativamente chatas y superficiales. La ideología orquestada por la industria de la cultura musical no necesariamente es la de sus oyentes. Valga como analogía la de la prensa de bulevar, la cual propaga a menudo ideas de extrema derecha en no pocos países, entre los que también se cuentan Estados Unidos e Inglaterra, sin que haya tenido consecuencias demasiado graves para la formación de la voluntad política. Mi propia posición en la controversia entre sociología empírica y teórica, con frecuencia falseada totalmente, sobre todo en Alemania, puede resumirse en forma general, pero precisa, como sigue: Las investigaciones empíricas son legítimas y necesarias también en el ámbito de los fenómenos culturales. Pero no es lícito hipotetizarlas ni considerarlas como clave universal. Deben culminar ellas mismas en el conocimiento teórico. La teoría no es un simple vehículo que resulte superfluo tan pronto como se poseen los datos.

Nótese que los cuatro ensayos musicales del Princeton Project, así como el que escribí en alemán sobre el carácter fetichista de la música, contenían en germen lo que sería mi obra, concluida en 1948, intitulada *Philosophie der neuen Musik*: los puntos de vista que en aquellos textos había corroborado con relación a la reproducción y el consumo debían aplicarse a la esfera de la producción. La *Philosophie der neuen Musik*, concluida todavía en Estados Unidos, sería a continuación de-

terminante para mis escritos posteriores sobre música, incluida la *Einleitung in die Musiksoziologie*.

La labor del Music Study no estaba circunscrita, ni mucho menos, a los trabajos firmados por mí. Se efectuaron otras dos investigaciones, una de ellas estrictamente empírica, que pueden considerarse por lo menos estimuladas por mis estudios, pero sin que yo tuviese autoridad sobre ellas. (Yo no figuraba entre los compiladores de *Radio Research 1941*.)

Edward Suchman realizó, en *Invitation to Music*, el intento (único sin duda hasta hoy) de comprobar experimentalmente una tesis de «The radio Symphony» en las reacciones de los oyentes. Indagó la diferencia de sensibilidad entre quienes escuchan música seria «en vivo» y quienes se iniciaron a través de la radio. Su problemática guardaba relación con la mía en la medida en que se refería a la distinción entre experiencia viviente y «cosificada», teñida por los medios mecánicos de reproducción y todo lo que estos incluyen. La investigación de Suchman confirmó mi tesis. El gusto de quienes habían escuchado música seria «en vivo» era superior al de quienes la conocían solamente a través de la emisora WQXR de Nueva York, que se especializaba, precisamente, en ese género de música.

A pesar de esa conclusión, aún queda por aclarar si esa diferencia se remonta efectivamente, como lo sugerían mi tesis y las conclusiones de Suchman, solo a los modos de aprehensión diferentes en cada caso, o si no interviene, como hoy me inclino a pensar, un tercer factor, a saber: quienes concurren a los conciertos pertenecen ya a una tradición que los vuelve más avezados para la música seria que los *Radio fans*; además, es probable que los primeros tengan desde el comienzo un interés más específico por ella que quienes se contentan con escuchar la radio. Por otra parte, en relación con ese estudio, cuya existencia me alegró, como es fácil de comprender, surgió concretamente mi duda sobre la posibilidad de tratar la cosificación de la conciencia con métodos cosificados. Acerca de la calidad de los compositores, que debía servir para diferenciar los niveles de aficionados, a la audición directa y a la radiofónica, se expidieron, según la técnica de la escala de Thurston (por entonces muy aplicada todavía), un conjunto de expertos en la materia. Estos fueron elegidos preferentemente por su prominencia, su autoridad en la vida pública de la música. Al respecto planteóse el problema de si tales expertos no estaban por su parte imbuidos de las mismas ideas convencionales atribuibles a la conciencia cosificada, que cons-

tituía, propiamente, el objeto de la investigación. El elevado puntaje que la escala dio a Tschaikowski parece justificar el reproche.

El estudio de Malcolm McDougald «The Popular Music Industry», aparecido en *Radio Research Project 1941*, contribuyó a que se concretase la tesis de que el gusto musical está sujeto a la manipulación. Fue el primer aporte a la idea del carácter ya mediatizado de lo aparentemente inmediato, en cuanto describía hasta en sus últimos detalles la manera en que se «hacían» por entonces las canciones de moda. Con las técnicas de una propaganda de *high pressure*, de «*plugging*», se operó sobre las instancias más importantes para la popularidad de las canciones, las orquestas, con el fin de que determinados *songs* se ejecutasen a menudo, en especial por radio, hasta que a pura fuerza de repetirlos incesantemente tuviesen de hecho la posibilidad de ser aceptados por grandes masas. Por cierto que la exposición de McDougald me sugería ciertas dudas. Los hechos en que insistía pertenecen, por su estructura, a una época anterior a la técnica radiofónica centralizada y a los grandes monopolios en el campo de los medios de comunicación de masas. Lo que en realidad es efecto del sistema objetivo, en cierta dimensión de las condiciones tecnológicas, aparece todavía en esencia como la obra de diligentes personajes de opereta, si no de la corrupción individual. En este sentido, hoy sería necesario redimensionar la investigación, de modo que indagase los mecanismos objetivos de la popularización de lo popular, antes que las manipulaciones e intrigas de esos tipos charlatanes cuyo «juego» caricaturizó con tanta gracia McDougald. Frente a la realidad social contemporánea, esto último fácilmente produce la impresión de algo anticuado y, por lo tanto, conciliador.

En 1941 terminó mi función en el Princeton Radio Research Project, a partir del cual se desarrolló el Bureau of Applied Social Research, y mi mujer y yo nos trasladamos a California, donde Horkheimer nos había precedido. Ambos pasamos los años siguientes en Los Angeles casi exclusivamente atareados en nuestra obra común *Dialéctica del Iluminismo*; concluimos el libro para 1944, y el año siguiente redactamos los últimos suplementos. Hasta el otoño de 1945 quedó interrumpido mi contacto con la ciencia norteamericana, que solo entonces reanudé. Ya en el período en que estuvimos en Nueva York, Horkheimer había emprendido, ante los horribles acontecimientos desencadenados en Europa, investigaciones sobre

el problema del antisemitismo. Habíamos trazado y publicado, en común con los otros colegas de nuestro Instituto, el programa de un proyecto de investigación, al que después recurriríamos con frecuencia. Contenía, entre otras cosas, una tipología de antisemitas que, modificada profundamente, reaparecería en los trabajos posteriores. Fue lo mismo que sucedió con el Music Study en el Princeton Radio Research Project, el cual estuvo determinado, desde el punto de vista teórico, por el ensayo escrito en alemán *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*. El capítulo «Elementos del antisemitismo» de la *Dialéctica del Iluminismo*, que Horkheimer y yo redactamos verdaderamente en común, es decir, lo dictamos juntos, fue determinante para mi participación en las investigaciones realizadas después con el Berkeley Public Opinion Study Group. Estas cristalizaron literariamente en el libro *La personalidad autoritaria*. La alusión a la *Dialéctica del Iluminismo*, que hasta ahora no ha sido traducida al inglés, no me parece superflua, por cuanto el libro previene ante todo en contra de un malentendido al que *La personalidad autoritaria* se vio expuesta desde el principio, y por cierto de manera no del todo inmerecida a causa de cierta unilateralidad: el de que los autores hubiesen pretendido explicar el antisemitismo, y aun el fascismo en general, exclusivamente sobre bases subjetivas, incurriendo en el error de sugerir que este fenómeno político-económico es primariamente de índole psicológica. De cuanto mencioné sobre la concepción del Music Study del Princeton Project se desprende con suficiente claridad en qué escasa medida ello pudo ser intencional. Los «Elementos del antisemitismo» encuadraron teóricamente el prejuicio racial en el contexto de una teoría crítica, centrada en lo objetivo, de la sociedad. Por cierto que no esquivamos ahí, a diferencia de cierta ortodoxia «economista», la psicología, sino que le otorgamos en nuestro proyecto el valor que le correspondía como momento de la explicación. Pero nunca dudamos de la primacía de los factores objetivos sobre los psicológicos. Nos atuvimos a la idea, a mi juicio verosímil, de que en la sociedad contemporánea las instituciones y tendencias objetivas de desarrollo han adquirido tal predominio sobre las personas individuales que estas se transforman en funcionarios de la tendencia que se impone sobre sus cabezas; dependen cada vez menos de su propia manera de ser consciente e inconsciente, de su vida íntima. Por lo común, la explicación psicológica, así como la psicológico-social, de los fenómenos sociales se ha convertido

en una suerte de cobertura ideológica: cuanto más los hombres son dependientes del conjunto del sistema, cuanto menos son capaces de trascenderlo, tanto más se les inculca, de intento o sin intención, que todo depende de ellos. No por ello resultan indiferentes, sin embargo, los estudios psicológico-sociales, sobre todo los que provienen de los campos de la psicología profunda y la caracterología, en conexión con la teoría de Freud. Ya en su larga introducción al volumen del Instituto de Investigaciones Sociales, correspondiente al año 1935, titulada «Autoridad y familia»,* Horkheimer había hablado de la «masilla» que mantiene unida a la sociedad, desarrollando la tesis de que, habida cuenta de la divergencia existente entre lo que la sociedad promete a los individuos y lo que les otorga, difícilmente podría preservarse su mecanismo si no hubiese amoldado este a los hombres hasta en sus fibras más íntimas a fin de que se adaptaran a él. Si la época burguesa produjo en el pasado, junto con la creciente necesidad de asalariados libres, hombres que respondían a las exigencias de las nuevas formas de producción, tales hombres, generados en cierto modo por el sistema económico-social, fueron más tarde el factor adicional que contribuyó a la persistencia de las condiciones a cuya imagen fueron creados los sujetos. En nuestra opinión, la psicología social constituía una mediación subjetiva del sistema social objetivo: sin sus mecanismos no habría sido posible tener sujetos a los hombres. Nuestras ideas se aproximaban a los métodos de investigación orientados en sentido subjetivo como al correctivo de un pensamiento obstinado en proceder «desde arriba», en el que la referencia al predominio del sistema substituye la indagación de las conexiones concretas entre el sistema y aquellos por quienes, pese a todo, el sistema subsiste. Por otra parte, los análisis orientados en sentido subjetivo revisten valor únicamente dentro de la teoría objetiva. En *La personalidad autoritaria* se insistió una y otra vez en este punto. El hecho de que esa obra se concentrara en los momentos subjetivos fue interpretado, de acuerdo con la tendencia dominante, en el sentido de que la psicología social constituye algo así como la piedra filosofal, cuando en verdad aquella únicamente quería añadir, como rezaba una famosa fórmula de Freud, algo que fuese nuevo, complementario de lo ya conocido. Horkheimer había trabado relación con un grupo de investi-

* En Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu editores, en preparación.

gadores de la Universidad de California, en Berkeley, integrado principalmente por Nevitt Sanford, Else Frenkel-Brunswik, hoy fallecida, y el por entonces muy joven aún Daniel Levinson. Creo que el primer punto de contacto consistió en un estudio emprendido por Sanford sobre el fenómeno del pesimismo, que, luego de sufrir considerables modificaciones, fue retomado en las investigaciones llevadas a cabo en distintos niveles, en las que la pulsión de destrucción apareció como una de las dimensiones decisivas del carácter autoritario, claro que ya no en el sentido de un pesimismo «manifiesto», sino a menudo precisamente como su encubrimiento reactivo. En 1945, Horkheimer asumió la dirección del departamento de investigaciones del American Jewish Committee de Nueva York y posibilitó así que los recursos científicos del grupo de Berkeley y de nuestro Instituto fuesen «pooled» y que nosotros durante años realizásemos investigaciones en distintos niveles que respondían a reflexiones teóricas comunes. A él se debe el plan conjunto de los trabajos editados por la casa Harper en la serie *Studies in Prejudice*; también *La personalidad autoritaria* es inimaginable en su contenido específico sin él, pues las reflexiones filosóficas y sociológicas de Horkheimer y las mías habían llegado desde antiguo a una integración tan perfecta que ninguno de los dos seríamos capaces de indicar qué procede del uno y qué del otro. El estudio de Berkeley fue organizado de modo que Sanford y yo nos desempeñásemos como directores; la señora Brunswik y Daniel Levinson, como colaboradores principales. Pero desde el comienzo se desarrolló todo en perfecto *team work*, sin ninguna clase de jerarquías. El título *La personalidad autoritaria*, que a todos nos mereció igual «credit», expresa cabalmente su contenido. Esta especie de cooperación en un espíritu democrático que no se detuvo en formalidades sino que se extendió a todos los detalles de planeamiento y ejecución fue para mí, sin duda, lo más fructífero de cuanto aprendí en Estados Unidos en oposición a los hábitos universitarios de Europa. Las tendencias actuales hacia la democratización interna de la universidad alemana me son familiares por mi experiencia en aquel país. La cooperación en Berkeley no conocía fricciones, resistencias, ni rivalidades entre eruditos. Por ejemplo, el Dr. Sanford revisó el estilo de todos los capítulos escritos por mí, y lo hizo con amabilidad y cuidado exquisitos, sacrificando gran parte de su tiempo. Como es obvio, la base de nuestro *team work* no pudo ser exclusivamente el clima intelectual de Estados Unidos, sino que también lo fue, desde el punto de vista

científico, nuestra común orientación hacia Freud. Los cuatro estábamos de acuerdo, por una parte, en no atarnos fijamente a Freud y, por otra, en no diluirlo como hacen los revisionistas del psicoanálisis. El que nos guiase un interés específicamente sociológico entrañaba ya cierto distanciamiento respecto de Freud. La aceptación de los momentos objetivos, aquí ante todo del «clima cultural», no era conciliable con la idea freudiana de la sociología como psicología aplicada. Asimismo, los *desiderata* de la cuantificación que abrazamos nosotros diferían en cierta medida de los de Freud, para quien la sustancia de la investigación consiste en los estudios cualitativos, *cases studies* u «observaciones». Sin embargo, también asumimos seriamente el momento cualitativo. Las categorías que servían de base a los estudios cuantitativos eran de índole cualitativa y derivaban de la caracterología analítica. Además, ya en el planeamiento, habíamos previsto compensar el peligro de la mecanización implícito en los trabajos cuantitativos mediante estudios particulares cualitativos complementarios. La indagación puramente cuantitativa raras veces alcanza los mecanismos genéticos profundos, pero, asimismo, los estudios cualitativos difícilmente logran la generalización y, por lo tanto, una validez sociológica objetiva: procuramos superar esta aporía utilizando toda una serie de técnicas que solamente acordamos entre sí en el núcleo de la concepción que estaba en la base de ellas. La señora Brunswik emprendió la notable tarea de cuantificar a su vez los resultados del análisis clínico, estrictamente cualitativo, obtenidos en el campo que le competía, una tentativa contra la que por cierto yo presenté la objeción de que con semejante cuantificación venían a perderse las ventajas complementarias del análisis cualitativo. Por causa de su temprana y trágica muerte no quedó zanjada entre nosotros, al estilo nuestro, esa controversia. Por lo que entiendo, sigue abierta todavía.

Los estudios sobre la personalidad autoritaria se acometieron desde distintos ángulos. El centro de gravedad se hallaba en Berkeley, a donde yo viajaba cada dos semanas. Simultáneamente, mi amigo Frederick Pollock había organizado un grupo de estudios en Los Angeles, del que formaron parte destacada el experto en psicología social J. F. Brown, la psicóloga Carol Creedon y otros investigadores. Ya por entonces trabamos contacto con el psicoanalista Frederick Hacker y sus colaboradores. Para el círculo de los interesados se organizaban a menudo en Los Angeles coloquios a modo de seminario. La idea de una gran obra literaria en que se integrasen los estudios particu-

lares se formó poco a poco, y, en cierta medida, sin premeditación. El verdadero centro de la elaboración conjunta estaba constituido por la escala *F*, que ejerció la máxima influencia en *La personalidad autoritaria*, fue aplicada y modificada incontables veces y, más tarde, adaptada a la situación de Alemania, sirvió de base a la escala para la medición de un potencial autoritario en dicho país, sobre la cual pronto ofrecerá un amplio informe el Instituto de Investigaciones Sociales vuelto a fundar en Francfort en 1950. Ciertos tests aparecidos en revistas de Estados Unidos, así como determinadas observaciones no sistemáticas de algunas personas conocidas, nos sugirieron la idea de que era posible indagar indirectamente (es decir, sin preguntar de manera directa sobre las opiniones antisemitas y fascistas en general) tales inclinaciones mediante la comprobación de ideas rígidas que, con cierta seguridad, se sabe que van en general unidas con esas opiniones específicas y forman con ellas una unidad caracterológica. Desarrollamos, pues, la escala *F* en Berkeley con una libertad que se apartó notablemente de las representaciones de una ciencia pedantesca que ha de dar cuenta de cada uno de sus pasos. El motivo fue, sin duda, que los cuatro directores del estudio poseían lo que podríamos denominar «psychoanalytic background», en especial, la familiaridad con el método de la asociación libre. Insisto en esto porque una obra como *La personalidad autoritaria*, que ha recibido muchas críticas, pero sin que se le haya negado familiaridad con el material de Estados Unidos y los procedimientos imperantes en ese país, fue producida de una manera que nada tenía que ver con la imagen habitual del positivismo de las ciencias sociales. En la práctica, no ejerce este un dominio tan incondicional como se creería por la literatura teórico-metodológica. No creo que diste mucho de la verdad la presunción de que se debiese a esa libertad lo que tal vez aporte *La personalidad autoritaria* de nuevo, de no gastado, de imaginación e interés por los objetos esenciales. De ningún modo estaba ausente en el desarrollo de la escala *F* el momento lúdico del que yo me atrevería a decir que sería necesario a toda productividad mental. Pasábamos horas enteras imaginando dimensiones, «variables» y síndromes, así como determinados ítems de los cuestionarios, de que tanto más orgullosos estábamos cuanto menos relación parecían guardar con el tema principal, cuando, por motivos teóricos, esperábamos hallar correlaciones con el etnocentrismo, el antisemitismo e ideas reaccionarias en materia de política y economía. Luego controlábamos estos ítems con tests

previos, y lográbamos la limitación del cuestionario exigida por razones técnicas, en un campo todavía por explorar, desechando los ítems que no se mostraran suficientemente perfilados.

Al respecto era preciso que moderásemos un tanto nuestros ánimos. Por una serie de razones, entre las que desempeñaba un papel no desdeñable la que después se ha llamado «pertinencia cultural», debíamos eliminar a menudo justamente los ítems que tuvimos por más profundos y originales, y preferir otros cuya mayor nitidez se debía a que se aproximaban más a la superficie de las opiniones públicas que los otros, que, por su dimensión, alcanzaban verdaderamente la psicología profunda. Así, por ejemplo, no pudimos perseguir más la dimensión de la aversión de las personas autoritarias por el arte de vanguardia, por la sencilla razón de que esa aversión presupone un nivel cultural, es decir, el encuentro con tal arte, que les estaba vedado a la mayoría de los que eran interrogados por nosotros. Mientras creíamos poder superar, mediante la combinación de los métodos cuantitativos y cualitativos, el antagonismo de lo generalizable y lo específicamente significativo, volvía él a presentarse en nuestras propias tentativas. Cualquier sociología empírica parece obligada a elegir entre la confiabilidad y la profundidad de sus datos. De todos modos, pudimos operar entonces con las escalas de Likert, definidas operacionalmente, de una manera que nos permitía con frecuencia matar varios pájaros de un solo tiro, es decir, abarcar con un solo ítem simultáneamente varias de las dimensiones que eran significativas según nuestro proyecto: las *highs* para el carácter autoritario y las *lows* para el opuesto. Sería difícil defender la imparcialidad de nuestra escala *F* frente a la crítica de Guttman a los métodos de *scaling* antes usuales. Me cuesta desechar la sospecha de que la exactitud creciente de los métodos de la sociología empírica, por irrefutables que sean sus argumentos, muchas veces maniató la productividad científica.

Debíamos tener lista la obra para su publicación relativamente pronto; apareció casi al mismo tiempo en que yo regresaba a Europa, a fines del 1949 y comienzos del 1950. En los años sucesivos no alcancé a ver de manera directa su efecto en Estados Unidos. La urgencia de tiempo en que nos hallamos tuvo una consecuencia paradójica. Bien conocido es el chiste inglés del hombre que comienza la carta diciendo que no tiene tiempo para ser breve. Lo mismo nos pasó a nosotros: el libro salió tan pesado y extenso por la sencilla razón de que no

pudimos dedicarle otro turno de trabajo para condensar el manuscrito. Este defecto, del que todos éramos conscientes, se compensa en parte, sin embargo, con la riqueza de los métodos más o menos independientes entre sí que empleamos y de los materiales que obtuvimos de ese modo. Lo que le falta al libro en disciplinada exactitud y homogeneidad de la argumentación, tal vez lo subsane con creces la confluencia en él de tantas ideas concretas de las más diversas orientaciones, que convergen en las mismas tesis principales, hasta el punto de resultar verosímil aun lo que según criterios estrictos no puede considerarse probado. El mérito que pueda tener *La personalidad autoritaria* no consiste en la absoluta precisión de los análisis positivos ni en los índices cuantitativos sino, ante todo, en su problemática, que está penetrada de un interés social esencial y se mueve en el marco de una teoría que con anterioridad no había sido aplicada a investigaciones cuantitativas. Con posterioridad se ha intentado a menudo (no sin influencia de *La personalidad autoritaria*) probar ciertos teoremas psicoanalíticos siguiendo métodos empíricos. Nuestro objetivo (semejante en esto al del psicoanálisis) no era tampoco comprobar opiniones y disposiciones actuales. Nos interesaba el *potencial* fascista. Por ese motivo, y para poder combatirlo, introdujimos en la investigación, en la medida de nuestras posibilidades, también la dimensión *genética*, es decir, la formación del carácter autoritario. Todos nosotros considerábamos la obra, pese a su gran extensión, como un estudio piloto: más como una exploración de posibilidades que como una compilación de resultados irrefutables. Sin embargo, los resultados que obtuvimos fueron lo suficientemente significativos para justificar nuestras conclusiones, aunque, eso sí, en cuanto se referían a tendencias, y no como simples *statements of fact*. Else Frenkel-Brunswik llamó la atención sobre este punto en la parte que le correspondió.

Como sucede en no pocas investigaciones de esta especie, la muestra entrañó cierto *bandicap* que nosotros no quisimos ocultar. Las investigaciones sociológicas empíricas que se llevan a cabo en las universidades de Estados Unidos (y de otros países) presentan una falencia crónica: los encuestados son estudiantes en medida mayor que la aconsejable para una muestra representativa de toda la población. Más tarde, en Frankfurt, tratamos de evitar este defecto en investigaciones semejantes, esforzándonos por organizar, de acuerdo con el sistema de cuotas, y mediante personas designadas expresamente para cumplir el papel de contactos, grupos de encuestados de los

más diversos estratos de la población. Con todo, puede decirse que en Berkeley no aspirábamos a muestras estrictamente representativas. En cambio, nos interesaban los grupos claves. No tanto, como tal vez hubiese convenido, los *opinion leaders*, a los que luego se ha recurrido tan a menudo, cuanto ciertos grupos que presumíamos fuesen particularmente «proclives», por ejemplo, los presos de San Quintín (efectivamente resultaron *higher* que el promedio) o los internados en una clínica psiquiátrica, pues esperábamos que el conocimiento de estructuras patógenas nos ayudase, también aquí, a esclarecer las «normales».

Más grave es la objeción, planteada sobre todo por Jahoda y Christie, de que habríamos incurrido en un círculo vicioso: los instrumentos de investigación por una parte presupondrían y por la otra intentarían validar la teoría. No es este el lugar adecuado para considerar esta objeción. Digamos únicamente que nunca consideramos la teoría como simple hipótesis sino siempre como algo en cierto sentido independiente; de ahí que tampoco pretendiésemos probar o refutar la teoría por los resultados, sino exclusivamente derivar de ella planteos concretos en el plano de la investigación, que luego caminasen por sus propios pies y demostrasen ciertas estructuras psicológico-sociales generales. No negaremos, desde luego, que la idea técnica de la escala *F* (indagar indirectamente inclinaciones a las que no es posible referirse de manera directa, por el miedo a los mecanismos que en tal caso actuarían) presupone su validación previa por esas mismas opiniones manifiestas de las que se supone que las personas interrogadas vacilarían en expresar. En ese sentido tiene razón la imputación de círculo vicioso. Creo, sin embargo, que no debieran exagerarse aquí las exigencias. Una vez que, en un limitado número de tests previos (*pretests*), se ha descubierto una conexión entre lo manifiesto y lo latente, ha de poderse rastrear esta conexión en los tests básicos, aplicados a personas no turbadas por las preguntas manifiestas. Lo que sí pudo haber ocurrido es que, puesto que en Estados Unidos los antisemitas manifiestos y las personas de mentalidad fascista temían expresar su opinión en 1944 y 1945, la combinación de ambos tipos de preguntas en los tests previos condujera a resultados excesivamente optimistas, a una sobrevaloración del potencial de los *lows*. Pero la crítica que se nos hizo apuntaba en la dirección opuesta: nos reprochaba que nuestros instrumentos se amoldaban en demasía a los *highs*. Esos problemas metodológicos, planteados todos ellos según el modelo hipótesis-

prueba-conclusión, motivaron posteriormente mi crítica filosófica al concepto científico convencional de lo absolutamente primero, crítica que desarrollé en mis libros sobre la teoría del conocimiento.

Como en el caso del Radio Project, también en torno de *La personalidad autoritaria* cristalizaron otras investigaciones. Así el Child Study, que dirigimos la señora Brunswik y yo en el Child Welfare Institute de Berkeley, y cuya ejecución esencialmente le cupo a ella; por desgracia, ese estudio quedó sin terminar. Solo se han publicado resultados parciales. Está visto que es irremediable el abandono de cierto número de estudios particulares dentro de los proyectos de investigación en gran escala; hoy que la sociología se muestra tan dispuesta a reflexionar sobre sí misma, valdría la pena realizar una investigación sistemática que explicase por qué tantas iniciativas se malogran en este terreno. El Child Study aplicaba categorías básicas de *La personalidad autoritaria*. Se insinuaban resultados absolutamente inesperados. Destacaban la idea de la conexión entre convencionalismo y carácter autoritario. Precisamente los niños «buenos», es decir, convencionales, debían ser los menos agresivos (la agresividad constituye uno de los aspectos esenciales de la personalidad autoritaria), y viceversa. Retrospectivamente es fácil explicarse esto en forma nítida; no *a priori*. En este aspecto del Child Study cobré conciencia, por primera vez, de algo en lo que Robert Merton, desde otro punto de vista, ve una de las justificaciones más importantes de las investigaciones empíricas, a saber: cualquier hallazgo se puede explicar teóricamente en cuanto es presentado, pero también su contrario. En pocas ocasiones he experimentado tan vívidamente como entonces la legitimidad y necesidad de una investigación empírica que responda realmente a los problemas teóricos. Yo mismo escribí, aun antes de iniciar mi colaboración en Berkeley, una gruesa monografía sobre la técnica social y psicológica de un agitador que había actuado poco tiempo antes en la costa occidental de Estados Unidos, Martin Luther Thomas. Quedó concluida el año 1943 y era un *content analysis* que trataba de los estímulos más o menos estandarizados, pero de ninguna manera demasiado numerosos, que emplean los agitadores fascistas. En ese trabajo recurrí a la concepción que ya había aplicado en el Music Study del Princeton Radio Research Project: considerar tanto los modos de reacción como las influencias objetivas. En el marco de los *Studies in Prejudice*, ambos «approaches» no eran compatibles ni estaban integrados. Resta agregar, como

es evidente, que las influencias articuladas por medio de agitadores en el «lunatic fringe» de ningún modo constituyen los únicos momentos objetivos, ni tampoco probablemente los decisivos, capaces de promover en las poblaciones una mentalidad proclive al fascismo. Las raíces de este son profundas, penetran en la estructura misma de la sociedad, y la mentalidad fascistoide es generada por ella aun antes de que vengan los demagogos a favorecerla. Las opiniones de los demagogos no se reducen de manera alguna al *lunatic fringe*, como pudiera pensarse desde una posición optimista. Se encuentran inconfundiblemente, aunque formuladas de modo menos tajante y agresivo, en incontables expresiones de los denominados políticos respetables. El análisis de Thomas me incitó a confeccionar ítems que pudieron utilizarse en *La personalidad autoritaria*. Quizá fuera uno de los primeros análisis de contenido llevados a cabo en Estados Unidos con orientación cualitativa crítica. Todavía permanece inédito.

A fines del otoño de 1949 regresé a Alemania y durante años me dediqué a la reorganización del Instituto de Investigaciones Sociales, tarea a la que Horkheimer y yo consagramos entonces todo nuestro tiempo, y a mi actividad docente en la Universidad de Francfort. Después de una breve visita que hice en 1951, permanecí alrededor de un año en Los Angeles en 1952, como director científico de la Hacker Foundation en Beverly Hills. Claro que, no siendo yo psiquiatra ni psicoterapeuta, debía concentrar mi trabajo en el campo de la psicología social. Por otra parte, los colaboradores de la clínica del Dr. Hacker, de la que dependía la Foundation, estaban ocupados, ya como psicoanalistas, ya como *psychiatric social workers*. Cuando ellos podían colaborar, iban bien las cosas. Solo que disponían de muy poco tiempo para dedicarlo a la investigación, y yo, por mi parte, como *Research Director* no tenía la autoridad necesaria para solicitar a los clínicos su participación en las investigaciones. De ahí que las posibilidades de realización fuesen más limitadas que lo que tanto el Dr. Hacker como yo habíamos imaginado. Me vi reducido a la situación de lo que los americanos llaman «one man show»: debí realizar casi exclusivamente solo los trabajos científicos de la Foundation, exceptuada la organización de conferencias. Así es como me vi otra vez reducido al análisis de estímulos. Logré terminar dos estudios de contenido. Uno sobre la columna de astrología de *Los Angeles Times*, que en Alemania apareció en inglés con el título «The Stars Down

to Earth» en el *Jahrbuch für Amerikastudien* de 1957, y que luego sirvió de base a mi ensayo, redactado en alemán, «Aberglauben aus zweiter Hand», publicado en *Sociologica II*. Mi interés por este tema se remontaba a las investigaciones de Berkeley: ante todo, a la significación psicológico-social de la pulsión de destrucción descubierta por Freud en *El malestar en la cultura*, y que constituye a mi juicio el potencial de masas subjetivo más peligroso en la situación política actual. Eché mano de un método consistente en ponerme, por decirlo así, en la situación del astrólogo popular que a través de sus escritos debe procurar a sus lectores inmediatamente una suerte de satisfacción, y que cada día afronta la dificultad de impartir a personas a quienes no conoce consejos en apariencia específicos, adecuados a cada individuo. He aquí las conclusiones: la astrología comercial y estandarizada sirve de refuerzo a ideas conformistas; además, determinadas contradicciones propias de la conciencia de los sujetos a quienes ella se dirige, las cuales se remontan a contradicciones sociales, se manifiestan en la técnica del escritor de la columna, sobre todo en su estructura bifásica. Empleé el procedimiento cualitativo, aunque no rehusé calcular la frecuencia, por lo menos *grosso modo*, de los trucos que se repetían en el material elegido, que abarcaba un lapso de dos meses. Entre las justificaciones del método cuantitativo se cuenta el que los productos de la industria de la cultura están planeados, ellos mismos, desde puntos de vista estadísticos. El análisis cuantitativo los mide con su propia medida. Por ejemplo, las variaciones de la frecuencia con que se repiten determinados trucos proceden de un cálculo cuasi científico del efecto. El astrólogo que realiza el cálculo se asemeja en más de un aspecto al demagogo y al agitador, por mucho que evite formular abiertamente tesis políticas; por lo demás, ya en *La personalidad autoritaria* habíamos tropezado con la inclinación de los «highs» a aceptar de buen grado proposiciones supersticiosas ante cualquier contenido amenazante y destructivo. Así es como ese estudio sobre astrología mantuvo una línea de perfecta continuidad con cuanto me ocupara antes en Estados Unidos.

Lo mismo es válido respecto del estudio «How to Look at Television», publicado en el *Hollywood Quarterly of Film, Radio and Television*, en la primavera de 1954, aprovechado también más tarde en el ensayo escrito en alemán «La televisión como ideología», del volumen *Intervenciones*. Fue necesaria toda la diplomacia del Dr. Hacker para procurarme cierto número de manuscritos de televisión, que analicé en

sus connotaciones ideológicas y en su intencionada multiplicidad de planos. La industria no suelta fácilmente los manuscritos. Ambos trabajos se cuentan entre las investigaciones sobre ideología.

En el otoño de 1953 retorné a Europa. Desde entonces no he vuelto a Estados Unidos.

Si tuviera que resumir lo que creo haber aprendido en Estados Unidos, señalaría en primer lugar algo que pertenece a la sociología y es importantísimo para los sociólogos, a saber: que en ese país (y en principio ya durante el período en que viví en Inglaterra me vi inducido a no considerar natural ninguna situación que fuese fruto del devenir, que se hubiese originado históricamente, como es el caso de la europea) aprendí a «not to take things for granted». Mi desaparecido amigo Tillich dijo en cierta ocasión que para «desprovincializarse» tuvo que llegar a América; me parece que con ello quiso dar a entender algo semejante. En Estados Unidos me liberé de la ingenuidad de la credulidad cultural, adquirí la capacidad de ver desde fuera la cultura. Me explicaré: a despecho de toda mi crítica social, y pese a que tenía conciencia del predominio de la economía, desde siempre tuve por evidente la absoluta preeminencia del espíritu. Que esa evidencia no es válida sin más vine a saberlo en América, donde no impera ningún respeto tácito por lo espiritual como en el centro y el occidente de Europa en sectores que van más allá de la denominada clase culta; la ausencia de este respeto lleva al espíritu a la conciencia crítica de sí mismo. Ello afectaba en especial a los supuestos europeos de cultura musical de que yo estaba embebido. No se trata de que yo renegase de tales supuestos, ni que renunciase a mis ideas acerca de semejante cultura; pero hay una diferencia considerable entre llevarlas dentro de sí sin reflexionar sobre ellas y percibir las precisamente en su diferencia respecto del país tecnológica e industrialmente más evolucionado del mundo. No se me oculta al respecto la dislocación de los centros de gravedad de la vida musical que entretanto han operado en Estados Unidos los recursos materiales. Hace treinta años, cuando yo empecé a ocuparme de la sociología de la música en Estados Unidos, esto no era todavía visible.

Más esencial, y más feliz, fue mi experiencia acerca de lo sustancial de las formas democráticas. Estas rezuman en la vida de Estados Unidos, mientras que, por lo menos en Alemania, nunca fueron más que reglas de juego formales y, según me temo, todavía no son más que eso. Allí advertí un

potencial de humanidad real como casi no existe en la vieja Europa. La forma política de la democracia está infinitamente más cerca de los hombres. Es propio de la vida norteamericana, pese a la prisa tan deplorada, un *momentum* de apacibilidad, benignidad y grandiosidad de miras que está en los antípodas de la maldad estancada, de la envidia estancada que explotó en Alemania entre los años 1933 y 1945. Estados Unidos no es el país de las posibilidades ilimitadas, pero allí se tiene aún el sentimiento de que todo sería posible. Si se encuentran, por ejemplo, en los estudios sociológicos de Alemania expresiones de los sujetos como: «Todavía no estamos maduros para la democracia», tales manifestaciones de despotismo al par que de autodesprecio serían impensables en el que se supone mucho más joven Nuevo Mundo. No quiero decir con ello que en Estados Unidos sean inmunes a las formas de poder totalitarias. Tal peligro es intrínseco a la tendencia de la sociedad moderna en general. Pero probablemente la fuerza de resistencia contra las corrientes fascistas es mayor en Estados Unidos que en cualquier país europeo, con la excepción, tal vez, de Inglaterra, que, en más aspectos que los que estamos habituados a aceptar, y de ningún modo solamente por el idioma, une Estados Unidos con la Europa continental.

Los intelectuales europeos, como lo soy yo, se inclinan a contemplar el concepto de la adaptación, del *adjustment*, meramente como algo negativo, como extinción de la espontaneidad, de la autonomía de la persona individual. Pero es una ilusión, criticada con fuerza por Goethe y Hegel, que el proceso de humanización y de cultura se desarrolle necesariamente y siempre desde adentro hacia afuera. Se realiza, como Hegel decía, también y precisamente, mediante la alienación (*Entäusserung*). No nos hacemos hombres libres a medida que nos realizamos a nosotros mismos —según reza una horrible frase— como individuos, sino en la medida en que salimos fuera de nosotros mismos, vamos al encuentro de los demás y, en cierto sentido, nos entregamos a ellos. Solo de este modo nos definimos como individuos, no en cuanto nos regamos a nosotros mismos como a una plantita con el fin de hacernos personalidades omnilateralmente cultas. Un hombre que, por la presión externa o incluso por interés egoísta, es inducido a la amistad, alcanza en definitiva antes una cierta humanidad en su relación con los demás hombres que otro que, a fuer de ser idéntico consigo mismo —como si esta identidad siempre fuese deseable— pone mala cara, frunce

el ceño y da a entender por adelantado que, para él, los demás propiamente es como si no existiesen y que nada tienen que decirle a su interioridad, que muchas veces no existe. Sería bueno que por nuestra parte, en Alemania, nos esforzáramos por no endurecernos superficial y adialécticamente al tiempo que nos indignamos contra la superficialidad americana.

Añádese a estas observaciones generales otra que atañe a la situación específica del sociólogo o, en un plano más general, de quien considera que el conocimiento sociológico es central, inseparable de la filosofía. Dentro de la evolución global del mundo burgués, los Estados Unidos han alcanzado sin duda un punto extremo. En cierto sentido constituyen un índice perfectamente puro, libre de residuos precapitalistas, del capitalismo. Si, en contra de una opinión obstinadamente difundida, se acepta que los demás países no comunistas y no pertenecientes al Tercer Mundo se dirigen también hacia una situación semejante, aquel país ofrece el punto de observación más avanzado para quienquiera que no adopte una actitud ingenua ni en relación con Estados Unidos ni con respecto a Europa. En efecto, el que regresa puede ver surgir o encontrar confirmadas en Europa una enorme cantidad de cosas que en primera instancia le habían llamado la atención en América. Cualesquiera que fuesen las objeciones presentadas contra la situación imperante en Estados Unidos por quienes, desde Tocqueville y Kürnberger, toman en serio el concepto de cultura y lo confrontan con aquella situación, en Estados Unidos no podemos eludir la pregunta (si no nos encerramos en una *élite*) de si no habrá envejecido el concepto de cultura en que hemos crecido, si lo que de acuerdo con la tendencia general hoy le sucede a la cultura no será la respuesta a su propio fracaso, a la culpa que contrajo por haberse encapsulado como esfera especial del espíritu sin realizarse en la organización de la sociedad. Ciertamente que esto no ha sucedido tampoco en América, pero el horizonte de semejante realización está allí menos cerrado que en Europa. Frente al pensamiento cuantitativo de Estados Unidos, con todos sus peligros de indiferenciación y absolutización del promedio, el europeo debe dudar de hasta qué punto siguen siendo sustanciales en la sociedad actual las diferencias cualitativas. Ya hoy los aeropuertos de todos los países de Europa, América, Asia, sin exceptuar las naciones del Tercer Mundo, guardan entre sí un parecido sorprendente; ya hoy casi no es cuestión de días sino de horas viajar al país más remoto. Las diferencias, no solo del *stan-*

dard de vida, sino también de las peculiaridades de los pueblos así como de sus formas de existencia, revisten un aspecto anacrónico.

De todos modos, no es seguro que en efecto las igualdades constituyen lo decisivo, y las diferencias cualitativas lo meramente recesivo y, sobre todo, que en un mundo organizado de modo racional no vuelva a tener justificación alguna lo cualitativamente diverso, que al presente solo es objeto de represión por la unidad de la razón tecnológica. Pero estas reflexiones serían inconcebibles sin la experiencia norteamericana. No sería exagerado decir que hoy toda conciencia que no se apropie esa experiencia, aunque fuese con repugnancia, posee cierto carácter reaccionario.

Por último, tal vez pueda agregar una palabra sobre la significación específica que para mí mismo, y para mi pensamiento, poseyó la experiencia científica en Estados Unidos. Mi pensamiento se aparta mucho del *common sense*. Pero Hegel, superior en esto a todo el irracionalismo e intuicionismo posteriores, puso el mayor énfasis en que el pensamiento especulativo no es algo absolutamente diverso de la que suele llamarse sana razón humana, del *common sense*, sino que esencialmente consiste en su autorreflexión y autoconciencia crítica. Aun una conciencia que rechace el idealismo propio de la concepción general de Hegel está obligada a no retroceder ante ese conocimiento crítico. Quien, como yo lo hago, vaya tan lejos en la crítica del *common sense* debe cumplir la simple exigencia de tener *common sense*. No puede pretender alzarse por encima de algo cuya disciplina no es capaz él mismo de satisfacer.

Fue necesario que llegase yo a Estados Unidos para poder experimentar de veras el peso de lo que significa *empíria*, pese a que desde temprano me guiase la conciencia de que el conocimiento teórico fecundo sólo es posible en estrecho contacto con sus materiales. A la inversa, en la forma del empirismo transportado a la praxis científica debí comprender, en Estados Unidos, que la amplitud total, no reglamentada, de la experiencia se ve reducida por las reglas de juego empiristas a unos límites más estrechos que los que impone el propio concepto de experiencia. De cuantas consideraciones bullen en mi mente después de todo esto, la expresión menos falsa sería la de una especie de restitución de la experiencia en contra de su apresto empirista. Tal fue, no en último término, junto con la posibilidad de proseguir en Europa mis propias tareas antes estorbadas y la de contribuir un poco al esclareci-

miento político, el motivo de mi regreso. Pero ni el retorno ha alterado en nada mi gratitud, incluida la gratitud intelectual, ni tampoco creo que como intelectual vaya a descuidar en ningún momento lo que en Estados Unidos y de Estados Unidos he aprendido.

Epilegómenos dialécticos

Sobre sujeto y objeto *

1

Quien emprenda consideraciones sobre sujeto y objeto tropezaré con la dificultad de que es preciso indicar antes qué se entiende por ellos. Es evidente que los términos son equívocos. Así, «sujeto» puede referirse tanto al individuo particular como a determinaciones generales, según el lenguaje de los *Prolegómenos*, de Kant: la «conciencia en general». La ambigüedad no puede eliminarse simplemente mediante una aclaración terminológica. Ambas significaciones, en efecto, se implican recíprocamente; apenas podemos aprehender la una sin la otra. De ningún concepto de sujeto es posible separar mentalmente el momento de la individualidad (llamada por Schelling «egoidad»); si no se la mentase de alguna manera, el «sujeto» perdería todo su sentido. Inversamente, el individuo particular, tan pronto como se reflexiona sobre él, siguiendo una forma conceptual universal, en cuanto *el* individuo, y no solo en cuanto al «ese, ahí» de un hombre particular cualquiera, se convierte ya en algo universal, a semejanza del concepto idealista de sujeto; ya la expresión «hombre particular» necesita del concepto genérico; de otra suerte carecería de sentido. También el nombre propio implícitamente encierra una referencia a lo universal. Se aplica a uno que se llama así y no de otra manera; y «uno» es la forma elíptica de «un hombre». Ahora bien, si, para escapar de este tipo de complicaciones, se quisiera definir ambos términos, se caería en una aporía asociada con la problemática del definir, retomada de continuo por la filosofía moderna desde Kant. Es que en cierto modo los conceptos de sujeto y objeto (o mejor, aquello a lo que atañen) tienen prioridad sobre cualquier definición. Definir es tanto como capturar algo objetivo (no importa qué sea esto, en sí), subjetivamente, mediante el concepto determinado. De ahí la resistencia de sujeto y objeto a dejarse definir. Para determinarlos se requiere reflexionar precisamente sobre la cosa misma, recortada por la definición con miras a facilitar

* Este trabajo y el que le sigue («Notas marginales sobre teoría y praxis») se publican por primera vez en esta obra.

su manejo conceptual. Por eso al principio conviene tomar las palabras sujeto y objeto como las ofrece el lenguaje decantado de la filosofía, sedimento de historia; claro que no para persistir en semejante convencionalismo, sino para proseguir el análisis crítico. Podría partirse de la idea, supuestamente ingenua pero en realidad ya mediata, de que un sujeto (sea cual fuere su naturaleza), lo cognoscente, se halla enfrente de un objeto (sea cual fuere también su naturaleza), lo conocido. La reflexión, entonces (denominada *intentio obliqua* en la terminología filosófica), consiste en volver a referir ese concepto multívoco de objeto al no menos multívoco de sujeto. Una segunda reflexión refleja esa y determina mejor la vaguedad, en relación con el contenido de los conceptos de sujeto y objeto.

2

La separación de sujeto y objeto es real e ilusión. Verdadera, porque en el dominio del conocimiento de la separación real acierta a expresar lo escindido de la condición humana, algo que obligadamente ha devenido; falsa, porque no es lícito hipostasiar la separación devenida ni transformarla en invariante. Esta contradicción de la separación entre sujeto y objeto se comunica a la teoría del conocimiento. En efecto, no se los puede dejar de pensar como separados; pero la *ψεῦδος* de la distinción se manifiesta en que ambos se encuentran mediados recíprocamente: el objeto mediante el sujeto, y, más aún y de otro modo, el sujeto mediante el objeto. Tan pronto como es fijada sin mediación, esa separación se convierte en ideología, precisamente en su forma canónica. El espíritu usurpa entonces el lugar de lo absolutamente independiente, que él no es: en la pretensión de su independencia se anuncia el tirano. Una vez separado el sujeto radicalmente del objeto, lo reduce así; el sujeto devora al objeto en el momento en que olvida hasta qué punto él mismo es objeto. Pero la imagen de un estado originario —temporal o extratemporal—, de feliz identificación de sujeto y objeto es romántica; por largo tiempo proyección de la añoranza, hoy ya solamente mentira. La indiferenciación, antes de que el sujeto se formase, fue el estremecimiento del nexo natural de no-conciencia, el mito; las grandes religiones tuvieron su contenido de verdad en la protesta contra él. Por lo demás, indiferenciación no es unidad; esta exige, ya según la dialéctica platónica, diversidad, cuya unidad es ella. El nue-

vo horror, el de la separación, transfigura ante quienes lo viven el viejo, el del caos, y ambos son lo siempre idéntico. Olvídase por la angustia del absurdo devorador la no menor de antaño frente a los dioses vengativos, que el materialismo epicúreo y el «temed vosotros» del cristianismo no quisieron arrancar de entre los hombres. Esto no puede realizarse de otro modo que a través del sujeto. Si se lo liquidara, en lugar de cancelarlo y superarlo en una figura más alta, ello operaría, no digo la regresión de la conciencia, sino la recaída en una real barbarie. El hado, la sumisión a la naturaleza, que es propia de los mitos, procede de una minoridad social absoluta, de una época en que la autoconciencia no había abierto todavía los ojos, en que aún no existía el sujeto. En vez de exorcizar mediante la praxis colectiva el retorno de aquella época, sería hora de extirpar el hechizo de la vieja indiferenciación. Su persistencia es la conciencia de identidad del espíritu, que represivamente asimila a sí lo otro que él. Si fuese permitido especular sobre el estado de reconciliación, no cabría representarse en él ni la indiferenciada unidad de sujeto y objeto ni su hostil antítesis; antes bien, la comunicación de lo diferente. Solo entonces encontraría su justo sitio, como algo objetivo, el concepto de comunicación. El actual es tan denigrante porque traiciona lo mejor, el potencial de un acuerdo de hombres y cosas, para entregarlo al intercambio entre sujetos según los requerimientos de la razón subjetiva. En su justo lugar estaría, también desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la relación de sujeto y objeto en la paz realizada, tanto entre los hombres como entre ellos y lo otro que ellos. Paz es un estado de diferenciación sin sojuzgamiento, en el que lo diferente es compartido.

3

En la teoría del conocimiento, «sujeto» se entiende casi siempre como sujeto trascendental. En el idealismo, el sujeto trascendental construye (según Kant) el mundo objetivo partiendo de un material no cualificado, o bien (desde Fichte) lo produce absolutamente. No fue la crítica al idealismo la primera en descubrir que este sujeto trascendental, constitutivo de toda experiencia de la realidad, es a su vez abstracción del hombre concreto y viviente. Es evidente que el concepto abstracto de sujeto trascendental (las formas del pensamiento, la

unidad de estas y la productividad originaria de la conciencia) supone lo que pretende fundar: la individualidad real y viviente. Las filosofías idealistas lo tuvieron presente. Por ejemplo, Kant trató de desarrollar, en el capítulo sobre los paralogismos psicológicos, una diferencia fundamental, según jerarquía de constitución, entre el sujeto trascendental y el empírico. En cambio, sus sucesores (sobre todo Fichte y Hegel, pero también Schopenhauer) pretendieron despachar la dificultad del círculo *ad infinitum* mediante sutiles argumentaciones. Recurrieron con frecuencia al motivo aristotélico según el cual lo primero para la conciencia (aquí: el sujeto empírico) no es lo primero en sí, sino que postula, como su condición o su origen, el sujeto trascendental. La polémica husserliana contra el psicologismo, así como la distinción que establece Husserl entre génesis y validez, no pasan de ser una prolongación de esa forma de argumentar. Ella es apologetica. Es un intento de justificar lo condicionado como si fuese incondicionado, lo derivado como primario. Repítase un *topos* de la tradición occidental entera, de acuerdo con la cual únicamente lo primero o, según la fórmula crítica de Nietzsche, solamente lo no devenido puede ser verdadero. No se puede desconocer la función ideológica de esa tesis. Cuanto más son reducidos los individuos particulares a funciones de la totalidad social por su vinculación con el sistema, tanto más el espíritu, consoladoramente, eleva al hombre, como principio, en cuanto dotado del atributo de la creatividad, a una dominación absoluta. Empero, la pregunta por la realidad del sujeto trascendental es mucho más grave que lo que creen tanto la sublimación del sujeto como espíritu puro cuanto la recusación crítica del idealismo. Como lo reconoció por fin el idealismo, el sujeto trascendental, en cierto sentido, es más real, es decir, más determinante para la conducta real de los hombres y para la sociedad formada a partir de ella, que esos individuos psicológicos de los que fue abstraído el sujeto trascendental, que muy poco pueden hacer en el mundo: se han convertido en meros apéndices de la maquinaria social y, por último, en ideología. Tal como está forzado a actuar, tal como interiormente está modelado, el hombre particular y viviente, en cuanto encarnación del *homo oeconomicus*, tiene más de sujeto trascendental que de individuo viviente, por quien, sin embargo, debe pasar inmediatamente. En este sentido la teoría del idealismo fue realista, y no necesitaba incomodarse frente a adversarios que rechazaban su idealismo. En la doctrina del sujeto trascendental se expresa fielmente la prece-

dencia de las relaciones abstractamente racionales, separadas de los individuos particulares y sus lazos concretos, relaciones que tienen su modelo en el cambio. Si la estructura determinante de la sociedad reside en la forma de cambio, entonces la racionalidad de esta constituye a los hombres; lo que estos son para sí mismos, lo que pretenden ser, es secundario. El mecanismo, filosóficamente transfigurado en trascendental, los deforma de antemano. Aquello que se pretende más evidente, el sujeto empírico, debe considerarse todavía como inexistente; en este aspecto el sujeto trascendental es «constitutivo». Presunto origen de todos los objetos, se objetifica en su fija intemporalidad, perfectamente de acuerdo con la doctrina kantiana de las formas fijas e inmutables de la conciencia trascendental. Su fijeza e invariancia, que según la filosofía trascendental produce los objetos (o al menos prescribe sus reglas), es la forma refleja de la cosificación de los hombres consumada objetivamente en las relaciones sociales. El carácter fetichista, ilusión socialmente necesaria, se ha convertido históricamente en lo *prius* allí donde, de acuerdo con su concepto, sería lo *posterius*. El problema filosófico de la constitución se ha invertido como reflejado en un espejo; pero, en su inversión, expresa la verdad sobre el estado histórico alcanzado; una verdad, por cierto, que habría que volver a negar teóricamente mediante una segunda revolución copernicana. Empero, ella tiene también su momento positivo: la sociedad, en cuanto precedente, mantiene su propia vida y la de sus miembros. El individuo particular debe a lo universal la posibilidad de su existencia; por ello el pensar atestigua, por su parte, una condición universal, y por lo tanto social. No solo en sentido fetichista precede el pensamiento al individuo. Pero, en el idealismo es hipostasiado un aspecto que no puede concebirse más que en relación con el otro. Ahora bien, lo dado, el «escándalo» del idealismo, que sin embargo este no es capaz de desalojar, demuestra, siempre de nuevo, el fracaso de esa hipóstasis.

4

Por la comprensión de la primacía del objeto no es restaurada la vieja *intentio recta*, la servil confianza en el ser-así del mundo exterior, tal como aparece más acá de la crítica, como un estado antropológico desprovisto de autoconciencia, la que

sólo cristaliza en el contexto de la referencia del conocimiento al sujeto cognoscente. El burdo enfrentamiento de sujeto y objeto en el realismo ingenuo constituye una necesidad histórica, y ningún acto de la voluntad lo puede eliminar. Pero es a la par producto de una falsa abstracción, y por cierto de una cosificación. Habiendo penetrado en esto, no cabría seguir arrastrando sin autorreflexión la conciencia que se objetiva a sí misma, que, como tal, se rige según lo exterior, y que, virtualmente, está moldeada por lo exterior. El giro hacia el sujeto, que desde el principio tiende al primado de este, no desaparece simplemente con su revisión; esta se cumple, y no en último término, en favor del interés subjetivo de la libertad. La primacía del objeto significa, antes bien, que el sujeto es a su vez objeto en un sentido cualitativamente distinto y más radical que el objeto, puesto que aquello que es conocido por la conciencia y sólo por ella también es sujeto. Lo sabido a través de la conciencia debe ser un algo, pues la mediación se refiere a lo mediado. A su vez el sujeto, paradigma de la mediación, es el «cómo», y nunca, en cuanto contrapuesto al objeto, el «qué», postulado por cualquier representación concebible del concepto de sujeto. Potencialmente, aunque no actualmente, el sujeto puede ser concebido aparte de la objetividad; no así la subjetividad, del objeto. Al sujeto, indiferentemente de cómo esté determinado, no puede escamoteársele la condición de ente. Si el sujeto no es algo —y «algo» designa un momento irreductiblemente objetivo— no es nada; ya como *actus purus* necesita él de la referencia a un agente. El primado del objeto es la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* rediviva, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva. Mediato es por cierto el objeto, sólo que, según su concepto, no está tan absolutamente referido al sujeto como el sujeto a la objetividad. El idealismo ha ignorado esta diferencia y con ello ha exagerado una espiritualización tras la que se encubre la abstracción. Pero ello impone revisar la posición respecto del sujeto que prevalece en la teoría tradicional. Esta lo exalta en la ideología y lo difama en la praxis del conocimiento. Si se quiere, en cambio, alcanzar el objeto, no deben eliminarse sus determinaciones o cualidades subjetivas: ello contradiría, precisamente, la primacía del objeto. Si el sujeto tiene un núcleo de objeto, entonces las cualidades subjetivas del objeto constituyen, con mayor razón, un momento de lo objetivo. Pues únicamente como determinado se convierte el objeto en algo. En las determinaciones que el sujeto al parecer

meramente le adhiere, se impone la propia objetividad del sujeto: todas ellas son tomadas en préstamo a la objetividad de la *intentio recta*. Tampoco según la doctrina idealista las determinaciones subjetivas son meramente algo adherido; siempre van impuestas también por lo que se debe determinar, y ahí se afirma la primacía del objeto. A la inversa, el objeto que se supone puro, libre de cualquier inmixción de pensamiento o intuición, es reflejo de subjetividad abstracta: solo esta, a través de la abstracción, vuelve a lo otro igual a sí. El objeto de la experiencia no cercenada, a diferencia del substrato indeterminado del reduccionismo, es más objetivo que ese substrato. Las cualidades que la crítica del conocimiento tradicional elimina del objeto y acredita al sujeto se deben, en la experiencia subjetiva, a la primacía del objeto; en esto engaño el predominio de la *intentio obliqua*. Su herencia recayó en una crítica de la experiencia referida a su condicionamiento histórico y, en definitiva, social. En efecto, la sociedad es inmanente a la experiencia, y de ningún modo un *ἄλλο γένος* respecto de ella. Solo la autocrítica social del conocimiento procura a este la objetividad, que él malogra mientras obedece ciegamente a las fuerzas sociales que lo gobiernan. Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa.

5

Solo es legítimo hablar acerca de la primacía del objeto cuando esa primacía respecto del sujeto, entendido este en el sentido más lato, es determinable de alguna manera; cuando es algo más, por lo tanto, que la cosa en sí de Kant, como causa desconocida del fenómeno. También esta, a pesar de Kant, por el mero hecho de contraponerse a aquello susceptible de predicación categorial, contiene ciertamente un mínimo de determinaciones; una de ellas, de índole negativa, sería la acausalidad. Tal contraposición alcanza a fundar una antítesis respecto de la opinión convencional, propia del subjetivismo. La primacía del objeto se acredita en que este altera cualitativamente las opiniones de la conciencia cosificada, que se adecuan sin fricción al subjetivismo. Este no afecta al realismo ingenuo en cuanto al contenido, sino que trata exclusivamente de proporcionar los criterios formales de su validez, como lo confirma la fórmula kantiana del realismo empírico. En favor de la primacía del objeto habla sin duda algo que no se concilia con

la doctrina kantiana de la constitución: que la *ratio* en las modernas ciencias de la naturaleza mira por encima de la muralla que ella misma levanta; captura un atisbo de lo que no se ajusta a sus decantadas categorías. Tal expansión de la *ratio* pone en cuestión al subjetivismo. Pero aquello por lo que se determina el objeto en cuanto lo precedente, a diferencia de su aparte subjetivo, se percibe en lo que, a su vez, determina al aparato categorial por el que, según el esquema subjetivista, debe ser determinado él: se capta en el carácter condicionado de lo condicionante. Las determinaciones categoriales, únicas que, según Kant, hacen madurar la objetividad son, en cuanto algo puesto, si se quiere, de hecho «meramente subjetivas». De este modo, la *reductio ad hominem* determina la ruina del antropocentrismo. El que el hombre como *constituens* sea hechura humana deshace el hechizo de la propiedad creadora del espíritu. Pero, como el primado del objeto necesita de la reflexión sobre el sujeto y de la reflexión subjetiva, la subjetividad, a diferencia del materialismo primitivo —que propiamente no admite dialéctica—, se convierte aquí en un momento conservado.

6

Lo que anda bajo el nombre de fenomenalismo: que nada se sabe sino a través del sujeto cognoscente, se alió desde el giro copernicano con el culto del espíritu. A ambos saca de quicio la intelección de la primacía del objeto. Lo que Hegel puso dentro del paréntesis subjetivo rompe a este con consecuencia crítica. La general aseveración de que las inervaciones, las intelecciones, el conocimiento son «solamente subjetivos», ya no surte efecto tan pronto la subjetividad es comprendida como figura de objeto. Ilusión es el encantamiento del sujeto en su propio fundamento de determinación; es su posición como ser verdadero. Es preciso retrotraer el sujeto mismo a su objetividad; no se trata de proscribir sus impulsos del conocimiento. No obstante, la ilusión del fenomenalismo es una ilusión necesaria. Atestigua la casi irresistible trama de encubrimiento (*Verblendungszusammenhang*) que el sujeto como falsa conciencia produce y del que a la vez es parte integrante. En tal irresistibilidad se funda la ideología del sujeto. La conciencia de una falta, la limitación del conocimiento, es convertida, para mejor poder sobrellevarla, en una ventaja. El narcisismo

colectivo ha estado en acción. Pero no habría podido imponerse con tal fuerza, no habría podido producir las filosofías más formidables, si en el fondo no contuviese, desfigurado, algo verdadero. Aquello que la filosofía trascendental ensalza como subjetividad creadora es la cautividad del sujeto dentro de sí, encubierta para el sujeto mismo. En todo lo objetivo pensado por él, permanece sujeto como un animal dentro de su caparazón, de la que en vano quisiera liberarse; solo que a este no se le ocurriría pregonar como libertad su cautiverio. Bueno sería preguntarse por qué lo hicieron los hombres. La cautividad de su espíritu es sumamente real. El que como sujetos cognoscentes dependan de espacio, tiempo y formas de pensamiento marca su dependencia de la especie. Esta precipitó en tales constituyentes; no por eso valen estos menos. Lo *a priori* y la sociedad se encuentran en relación de inherencia recíproca. La universalidad y necesidad de esas formas, su exaltación kantiana, no es otra que la que constituye como unidad a los hombres. De ella necesitaron estos para su *survival*. Su cautiverio fue interiorizado: el individuo no está menos cautivo dentro de sí que dentro de la universalidad, de la sociedad. De ahí el interés en enmascarar su prisión como libertad. La cautividad categorial de la conciencia individual reproduce la cautividad real de cada persona singular. Ya la mirada de la conciencia que capta aquella es determinada por las formas que esta le ha implantado. En la cautividad dentro de sí mismos podrían los hombres percibir la social: impedirlo constituyó y constituye un interés capital de la conservación de lo existente. En obsequio de lo existente debió, con necesidad apenas menor que la de las formas mismas, extraviarse la filosofía. Así es como fue ideológico el idealismo aun antes de que se hubiese propuesto glorificar al mundo como idea absoluta. Tal sobrecompensación implica ya que la realidad, a la que se eleva a la condición de producto de un sujeto presuntamente libre, es justificada como libre a su vez.

7

El pensamiento de la identidad, contraimagen de la dicotomía imperante, ya no se expresa en la época de la impotencia subjetiva como absolutización del sujeto. En su lugar se forma un tipo de pensamiento de la identidad aparentemente antisubjetivista, científicamente objetivo: el reduccionismo; de Rus-

sell en su primera época decíase que era neorrealista. Constituye la forma característica contemporánea de la conciencia cosificada, falsa por su subjetivismo latente, tanto más pernicioso. Lo que resta es modelado según el patrón de los principios de ordenamiento de una razón subjetiva, y, en consonancia con el carácter abstracto de esta, se vuelve también abstracto. La conciencia cosificada, que se desfigura a sí misma como naturaleza, es ingenua: se confunde a sí misma, que es algo devenido y completamente mediato dentro de sí, con la «esfera del ser de los orígenes absolutos», para decirlo con Husserl, y confunde a su correlato, que ha sido aprontado por ella, con la cosa designada. El ideal de la despersonalización de la ciencia en aras de la objetividad no retiene de esta más que su *caput mortuum*. Reconocida la primacía dialéctica del objeto, se derrumba la hipótesis de una ciencia práctica irreflexiva del objeto en cuanto determinación residual, previa deducción del sujeto. El sujeto ya no es entonces un añadido que se pueda restar de la objetividad. La eliminación de un momento que le es esencial falsea esta, no la purifica. La representación que preside el concepto de la objetividad como algo residual tiene, por lo demás, su modelo en algo puesto, hecho por el hombre; de ningún modo en la idea de aquel «en sí» al que ella sustituye por el objeto purificado. Antes bien, su modelo es la ganancia que resta en el balance una vez deducidos los costos generales de producción. Ahora bien, la ganancia es el interés subjetivo llevado y reducido a la forma del cálculo. Lo que cuenta para el descarnado positivismo (*Sachlichkeit*) del pensar orientado por la ganancia es todo menos la cosa misma (*Sache*): esta se pierde en cuanto rinde para alguien. Por el contrario, la ciencia debería regirse por lo que no es mutilado por el cambio o —pues no hay ya nada que no esté mutilado— por lo que se oculta detrás de las operaciones de cambio. Tan lejos está el objeto de ser un residuo desprovisto de sujeto como de ser algo puesto por el sujeto. Ambas determinaciones contrastantes son, sin embargo, compatibles: el resto, con el que la ciencia se contenta como su verdad, es producto de su método manipulador, está subjetivamente preparado. Definir qué es objeto sería a su vez contribuir a esa preparación. La objetividad es discernible únicamente a través de aquello que, en cada nivel de la historia y del conocimiento, es considerado respectivamente como sujeto y objeto, así como las mediaciones. En esa medida el objeto es, efectivamente, como enseñaba el neokantismo, «inagotable». A veces el sujeto, como experiencia no restringida, llega

más cerca del objeto que el *residuum* filtrado, aderezado según los requerimientos de la razón subjetiva. La subjetividad no reducida es capaz de fungir, de acuerdo con su valoración histórico-filosófica contemporánea, polémica, más objetivamente que las reducciones objetivistas. Todo conocimiento está hechizado, no en último término, porque las tesis epistemológicas tradicionales invierten su objeto: *fair is foul, and foul is fair*. Lo que engendra el contenido objetivo de la experiencia individual no es el método de la generalización comparativa sino la remoción de lo que impide a esa experiencia, en cuanto no plena, entregarse al objeto sin reservas y, como dice Hegel, con la libertad que distiende al sujeto cognoscente hasta que se pierde en el objeto, respecto del cual es homogéneo en virtud de su propio ser-objeto. La posición clave del sujeto en el conocimiento es experiencia, no forma. La que Kant llama formación es esencialmente deformación. El esfuerzo del conocimiento es, casi siempre, la destrucción de su esfuerzo habitual, la violencia contra el objeto. Su conocimiento se asemeja al acto por el cual el sujeto desgarrar el velo tejido por él mismo en torno del objeto. Capaz de ello es solamente cuando, con pasividad exenta de angustia, se confía a su propia experiencia. En los puntos en que la razón subjetiva viente una contingencia subjetiva se trasluce la primacía del objeto, es decir, lo que en este no es agregado subjetivo. El sujeto es agente, no *constituens* del objeto; ello no deja de tener consecuencias para la relación entre teoría y praxis.

8

Aun después de la segunda reflexión del giro copernicano, guarda cierta verdad el teorema más discutible de Kant, a saber, la distinción entre la cosa trascendental en sí y el objeto (*Gegenstand*) constituido. Pues el objeto (*Objekt*) sería por cierto lo no idéntico, liberado del imperio subjetivo y aprehensible mediante la autocrítica de este (supuesto que todavía se trate de ello y no más bien de lo esbozado por Kant con el concepto de la idea). Eso no idéntico se aproximaría bastante a la cosa en sí kantiana, aunque Kant se detuvo en el punto de vacilación de su coincidencia con el sujeto. No sería el residuo de un *mundus intelligibilis* desencantado, sino más real que el *mundus sensibilis*, en la medida en que la revolución copernicana de Kant abstrae de eso no idéntico y en

ello encuentra su límite. Pero entonces, para Kant, el objeto es lo «puesto» («*Gesetztes*») por el sujeto, el tejido formal subjetivo del «algo» no cualificado; en definitiva, la ley (*Ge-
setz*), que mantiene unidos —respecto de lo enfrentado (*Ge-
genstand*)— los fenómenos, desintegrados por su referencia
subjetiva. Los atributos de la necesidad y la universalidad que
Kant aplica al concepto enfático de ley, poseen la fijeza de
«cosa» y son impenetrables al igual que el mundo social con
el cual chocan los vivientes. Esa ley que, según Kant, el sujeto
prescribe a la naturaleza, suprema cumbre de objetividad en
su concepción, es la expresión más perfecta del sujeto así co-
mo de su alienación de sí: el sujeto se desliza a sí mismo co-
mo objeto en la cima de su pretensión formante. Por paradoja,
vuelve a tener en ello su razón, pues el sujeto es también
objeto, solo que, independizándose como forma, olvida cómo
y a través de qué fue constituido él mismo. El giro coperni-
cano de Kant acierta a expresar exactamente la objetificación
del sujeto, la realidad de cosificación. Su contenido de verdad
es el bloque cristalizado entre sujeto y objeto, de ningún
modo ontológico sino histórico. Lo erige el sujeto en cuanto
pretende la supremacía sobre el objeto y en cuanto se engaña
en esto. Cuanto más lejos es desplazado el objeto, como en
verdad no idéntico, respecto del sujeto, tanto más este «consti-
tuye» a aquel. El bloqueo del que no puede salir la filosofía
kantiana es al mismo tiempo producto de esa filosofía.
Pero, como espontaneidad pura, apercepción originaria, prin-
cipio en apariencia absolutamente dinámico, el sujeto, en vir-
tud de su χωρισμός (separación) de todo lo material, no está
menos cosificado que el mundo de las cosas, constituido según
el modelo de las ciencias de la naturaleza. Pues a través de la
χωρισμός es paralizada, en sí, aunque no para Kant, la espon-
taneidad absoluta pretendida; la forma, que, por cierto, debe
ser forma de algo, no puede entrar, sin embargo, por su pro-
pia índole, en acción recíproca con algo. Su rígida separación
de la actividad de los sujetos singulares (esta debe ser descar-
tada por psicológico-contingente) destruye la apercepción ori-
ginaria, el principio más íntimo de Kant. Su apriorismo des-
poja al acto puro nada menos que de la temporalidad, sin la
cual no es posible entender qué puede significar la dinámica.
El actuar es rechazado como un ser de segundo orden; lo es
expresamente, como bien se sabe, en el giro del último Fichte
en contra de la epistemología de 1794. Kant codifica seme-
jante ambigüedad objetiva del concepto de objeto, y ningún
teorema sobre el objeto tiene derecho a saltar por encima de

ella. En sentido estricto, la prioridad del objeto significaría
que no hay objeto que se contraponga abstractamente al suje-
to, pero que necesariamente aparece como tal; habría que su-
primir la necesidad de esta apariencia.

9

Pero tampoco «hay» propiamente sujeto. Su hipóstasis en el
idealismo lleva a conclusiones absurdas. Ellas podrían resu-
mirse en esto: la determinación de sujeto incluye dentro de sí
lo que se le contrapone. Y de ningún modo simplemente por-
que, como *constituens*, presupone lo *constitutum*. En sí mis-
mo es objeto en la medida en que ese «hay», implícito en la
doctrina idealista de la constitución —debe «haber» sujeto
para que este pueda constituir algo—, fue tomado de la esfera
de la facticidad. El concepto «hay» significa «lo que es ahí»
(*Daseiende*) y, como «lo que es ahí», el sujeto cae ya debajo
del objeto. Como apercepción pura, empero, quisiera el sujeto
ser lo puramente otro de todo «lo que es ahí». También aquí
aparece negativamente una porción de verdad: que la cosifi-
cación a que el sujeto soberano ha sometido todo, él incluido,
es apariencia. En el abismo de sí mismo coloca cuanto escapa-
ría a la cosificación; claro que con la absurda consecuencia de
que, con ello, concede salvoconducto a cualquier otra cosifica-
ción. El idealismo falsamente proyecta hacia lo interior la
idea de una vida recta. El sujeto como imaginación productora,
como apercepción pura, y, por último como acción creadora
(*Tatbandlung*), obstruye esa actividad en la que realmen-
te se reproduce la vida de los hombres y toma para sí en ella,
con fundamento, la libertad. Por eso el sujeto no desaparece
en el objeto o en algo presuntamente superior, en el ser, ni
hay derecho de hipostasiarlo. El sujeto, en su autoposición, es
apariencia, y al mismo tiempo algo sobremanera real desde el
punto de vista histórico. Contiene el potencial de cancelar y
superar su propio señorío.

10

La diferencia de sujeto y objeto pasa tanto por el sujeto como
por el objeto. No se la puede absolutizar ni borrarla del pen-

samiento. En el sujeto, propiamente todo es imputable al objeto; lo que en él no es objeto hace estallar semánticamente el «es». La forma subjetiva pura de la teoría del conocimiento tradicional, de acuerdo con su propio concepto, ha de pensarse en cada caso únicamente como forma de lo objetivo, y no —jamás— separada de ello. Lo fijo del yo gnoseológico, la identidad de la autoconciencia están moldeados visiblemente según la experiencia no reflexionada del objeto idéntico, persistente; Kant mismo lo refiere esencialmente a él. No habría podido reclamar como condiciones de objetividad las formas subjetivas si, tácitamente, no hubiese concedido a estas una objetividad, que tomó en préstamo de aquello a lo cual contrapuso el sujeto. Sin embargo, en el extremo a que la subjetividad se reduce, desde el punto de su unidad sintética, nunca es reunido sino lo que guarda una correspondencia consigo mismo. De otro modo la síntesis sería mero arbitrio clasificatorio. Claro que tampoco esta correspondencia es representable sin la ejecución subjetiva de la síntesis. Mas, respecto del *a priori* subjetivo, únicamente se puede afirmar la objetividad de su validez en la medida en que tiene una parte objetiva; sin esta, el objeto constituido por el *a priori* sería una pura tautología para el sujeto. Su contenido, finalmente (en Kant la materia del conocimiento), es, en virtud de su carácter irreductible, algo dado, y, en virtud de su carácter exterior al sujeto, asimismo algo objetivo en este. Según esto, a su vez, el sujeto fácilmente parece (como casi estuvo a punto de suceder en Hegel) una nada, y el objeto, absoluto. Pero esto es otra vez ilusión trascendental. El sujeto se reduce a la nada por su hipóstasis, la cosificación de lo no cósmico. Ella es recusada porque no puede satisfacer el criterio en el fondo ingenuamente realista del «ser ahí». La construcción idealista del sujeto naufraga en su confusión con algo objetivo como algo que es en sí, algo que el sujeto precisamente no es: según la medida del ente, el sujeto es condenado a la aniquilación. El sujeto tanto más es cuanto menos es, y tanto menos cuanto más se cree ser, cuanto más se ilusiona con ser algo para sí objetivo. Como momento, sin embargo, él es incancelable. Eliminado el momento subjetivo, el objeto se haría difuso, se desharía, al igual que los impulsos e instantes fugaces de la vida subjetiva.

11

Tampoco el objeto, por debilitado que se lo suponga, es sin el sujeto. Si faltase el sujeto como momento del objeto mismo, la objetividad de este se convertiría en *nonsens*. En la debilidad de la teoría del conocimiento de Hume esto se hace flagrante. Ella estaba orientada subjetivamente, al tiempo que fingía poder prescindir del sujeto. En relación con esto es preciso juzgar la relación entre sujeto individual y trascendental. El sujeto individual, como incontables veces se ha repetido desde Kant, es parte integrante del mundo empírico. Sin embargo, su función, a saber, su capacidad de experiencia (ausente en el sujeto trascendental, pues algo puramente lógico mal puede experimentar) es en verdad mucho más constitutiva que la adscrita por el idealismo al sujeto trascendental (a su vez una abstracción de la conciencia individual), función esta última que, en el fondo, fue precríticamente hipostasiada. El concepto de lo trascendental, no obstante, recuerda que el pensamiento, en virtud de los momentos de universalidad que le son inmanentes, trasciende de su propia, irreductible individuación. Asimismo, la antítesis entre universal y particular es tan necesaria cuanto falaz. Ninguno de ambos es sin el otro; lo particular es sólo como determinado, y por ello es universal; lo universal, sólo como determinación de lo particular, y por ello es particular. Ambos son y no son. Tal es uno de los fuertes motivos de una dialéctica no idealista.

12

La reflexión del sujeto sobre su propio formalismo es reflexión sobre la sociedad, con la paradoja de que, de acuerdo con la intención de Durkheim en su época de madurez, los formantes constitutivos se originan en la sociedad, aunque, por otra parte (de lo que puede jactarse la gnoseología tradicional), son objetivamente válidos; las argumentaciones de Durkheim lo suponen ya en cada proposición en que se demuestra su carácter condicionado. Esta paradoja quizá sea expresión de la cautividad objetiva del sujeto dentro de sí. La función cognoscitiva (sin la que no habría diferencia ni unidad del sujeto) fue a su vez originada. Consiste esencialmente en aquellos formantes; en la medida en que hay conocimiento, debe este ejercerse de acuerdo con ellos, aun allí donde se proyecta más

allá de ellos. Estos definen el concepto de conocimiento. Sin embargo, no son absolutos sino devenidos, al igual que la función cognoscitiva. No es del todo imposible que se extingan eventualmente. Predicar su carácter absoluto supondría absoluta la función cognoscitiva, absoluto el sujeto. Relativizarlos abrogaría la función cognoscitiva dogmáticamente. En contra se alega que el argumento implica este necio sociologismo: Dios ha creado la sociedad y esta al hombre y a Dios a su imagen. Pero la tesis de la prioridad solamente es absurda en cuanto es hipostasiado el individuo o su preformación biológica. Desde el punto de vista de la historia de la evolución, más bien cabe presumir la prioridad temporal o, por lo menos, la contemporaneidad de la especie. El que «el» hombre deba de haber sido antes que la especie, o es reminiscencia bíblica o platonismo puro. La naturaleza, desde sus grados inferiores, está llena de organismos no individuados. Si en efecto los hombres, según la tesis de algunos biólogos modernos, nacen mucho menos pertrechados que otros seres vivientes, no pueden conservar su existencia sino por medio de un trabajo social rudimentario, es decir, asociados; el *principium individuationis* les es secundario; hipotéticamente, una especie de división del trabajo biológica. Es inverosímil que al principio descollase arquetípicamente un hombre particular cualquiera. La creencia en ello proyecta míticamente hacia el pasado, o hacia el mundo eterno de las ideas, el *principium individuationis* ya plenamente constituido en la historia. La especie pudo individuarse por mutación, para luego, a través de esa individuación, reproducirse en individuos apoyándose en lo biológicamente singular. El hombre es resultado, no εἶδος. El conocimiento de Hegel y Marx hunde sus raíces en lo más profundo de los problemas, así llamados, de la constitución. La ontología «del» hombre —modelo de la construcción del sujeto trascendental— se orienta según el individuo desarrollado, como lo indica gramaticalmente el equívoco que encierra la expresión «el», la cual designa tanto la especie como el individuo. En este sentido el nominalismo conserva, en contra de la ontología, mucho mejor que ella el primado de la especie, de la sociedad. Pero ella desconoce también la especie, tal vez porque sugiere animalidad; ambos coinciden: la ontología, en cuanto eleva al individuo a la forma de la unidad, y, respecto de la pluralidad, a ser-en-sí; el nominalismo, en cuanto irreflexivamente define al individuo, según el modelo del hombre particular, como el verdadero ente. En los conceptos, este niega la sociedad, reduciéndola a una abreviatura del individuo.

Notas marginales sobre teoría y praxis

(Dedicado a Ulrich Sonnemann.)

I

Hasta qué punto la cuestión relativa a teoría y praxis depende de la relativa a sujeto y objeto, lo prueba una simple reflexión histórica. Al mismo tiempo que la doctrina cartesiana de las dos sustancias ratificaba la dicotomía de sujeto y objeto, por primera vez la praxis era presentada, en la poesía, como problemática en virtud de su desavenencia con la reflexión. Tan privada de objeto es la razón pura práctica para cualquier realismo celoso, como descualificado es el mundo para la manufactura y la industria, que lo reducen a material de elaboración, la cual a su vez no puede legitimarse más que en el mercado. Mientras que la praxis promete sacar a los hombres de su encierro dentro de sí mismos, ella ha sido, es y será siempre cerrada; de ahí el carácter distante, inabordable de los prácticos, pues la referencia al objeto está socavada *a priori* por la praxis. Hasta sería lícito preguntarse si toda praxis, definida hasta hoy por el dominio de la naturaleza, no ha sido siempre, en su indiferencia frente al objeto, praxis ilusoria. Su carácter ilusorio se transmite también a todas las acciones que, sin solución de continuidad, toman de la praxis el viejo y violento gesto. Desde el principio, se ha reprochado con razón al pragmatismo norteamericano que, en cuanto proclama como criterio de conocimiento la utilidad práctica de este, presta acatamiento a la situación existente; pues de ningún otro modo puede demostrarse el efecto práctico, útil, del conocimiento. Pero, finalmente, a la teoría, respecto de la cual está en juego todo, si es que no ha de ser vana, en cuanto deba estar atada a su efecto útil aquí y ahora, sucédele lo mismo, aunque crea escapar a la inmanencia del sistema. Para arrancarse de él, la teoría necesita desprenderse de las cadenas del pragmatismo, sin que interese la modalidad que este revista. «Toda teoría es gris», hace decir Goethe a Mefistófeles en su sermoneo al estudiante, a quien lleva por la nariz; la frase fue ideología ya desde el principio; fue también engaño, puesto que no es tan verde el árbol de la vida plantado por los prácticos, que el diablo compara en el mismo verso con el oro; lo gris de la

teoría, por su parte, está en función del carácter descalificativo de la vida. Nada que no se deje empuñar debe ser; no debe ser, claro está, el pensamiento. El sujeto retraído sobre sí, separado de lo otro que él por un abismo, es incapaz de actuar. Hamlet constituye tanto la prehistoria del individuo en la reflexión subjetiva de este, como el drama de aquel a quien esa reflexión paraliza. El abandono de sí del individuo a lo que no es él mismo, siéntelo este como impropio de él, y ello lo inhibe para realizarlo. Algo más tarde, la novela describe ya cómo reacciona el individuo ante esa situación mal designada con la palabra alienación o extrañamiento (como si en la fase preindividual hubiese existido proximidad, que, por el contrario, difícilmente es experimentada por quienes no están individuados: según el dicho de Borchardt los animales son «comunidades solitarias»); reacciona, decimos, con la pseudoactividad. Las locuras de Don Quijote son intentos de compensar lo otro que se escapa; expresado en lenguaje psiquiátrico, son fenómenos de restitución. Lo que desde entonces figura como el problema de la praxis y hoy vuelve a agudizarse como problema de la relación entre teoría y praxis coincide con la pérdida de experiencia ocasionada por la racionalidad de lo siempre igual. Cuando la experiencia es bloqueada o simplemente ya no existe, es herida la praxis y por tanto añorada, caricaturizada, desesperadamente sobrevalorada. Así es como el llamado problema de la praxis se entrelaza con el del conocimiento. La subjetividad abstracta, término del proceso de racionalización, no puede, en sentido estricto, «hacer» nada, del mismo modo como no puede esperarse del sujeto trascendental aquello que lo certifica como tal: la espontaneidad. A partir de la doctrina cartesiana de la certeza indubitable del sujeto —y la filosofía que la describió no hizo sino codificar algo históricamente consumado, una constelación de sujeto y objeto en la que, de acuerdo con el antiguo *topos*, sólo lo desemejante puede conocer lo desemejante— la praxis reviste cierto carácter de apariencia, como si no franquease el foso. Palabras como «industriosidad» o «diligencia» muestran nítidamente ese matiz. Las realidades ilusorias de muchos movimientos de masas «prácticos» del siglo xx, que llegaron a ser crudelísima realidad y sin embargo están acechados por lo no enteramente real, el delirio, nacieron solo cuando fue cuestionada la acción. Mientras el pensamiento se restringe a la razón subjetiva, susceptible de aplicación práctica, correlativamente lo otro, aquello que se le escapa, es asignado a una praxis cada vez más vacía de concepto y que no conoce otra

medida que sí misma. Tan antinómicamente como la sociedad que lo sustenta, el espíritu burgués reúne la autonomía y la aversión pragmatista por la teoría. El mundo, que la razón subjetiva tendencialmente se limita ya a reacondicionar (*nachkonstruieren*), debe ser transformado, sí, de continuo, conforme a su tendencia a la expansión económica, pero todo para que permanezca como es. El pensar es amputado de acuerdo con ello: sobre todo la teoría, la cual requiere algo más que reacondicionamiento. Debería crearse una conciencia de teoría y praxis que ni separase ambas de modo que la teoría fuese impotente y la praxis arbitraria, ni destruyese la teoría mediante el primado de la razón práctica, propio de los primeros tiempos de la burguesía y proclamado por Kant y Fichte. Pensar es un hacer, teoría una forma de praxis; únicamente la ideología de la pureza del pensamiento engaña sobre este punto. El pensar reviste un doble carácter: está inmanentemente determinado y es coherente y obligatorio en sí mismo, pero al mismo tiempo es un modo de comportamiento irrecusablemente real en medio de la realidad. En la medida en que el sujeto, la sustancia pensante de los filósofos, es objeto; en la medida en que incide en el objeto, en esa medida es él de antemano también práctico. La irracionalidad siempre de nuevo emergente de la praxis —su prototipo estético son las acciones repentinas con las que Hamlet realiza lo planeado y en esa realización fracasa— anima incansablemente la ilusión de una separación absoluta de sujeto y objeto. Cuando se simula que el objeto es absolutamente inconmensurable respecto del sujeto, un ciego destino se apodera de la comunicación entre ambos.

2

Incurriría en una simplificación quien, en obsequio de la construcción histórico-filosófica, datase la divergencia entre teoría y praxis en una época tan tardía como el Renacimiento. Simplemente se reflexionó entonces por primera vez en ella, desmoronado ya aquel *ordo* que se jactaba de señalar su correspondiente lugar jerárquico tanto a las buenas obras como a la verdad. Experimentóse la crisis de la praxis en esta forma: no saber lo que debe hacerse. Junto con la jerarquía medieval, a la que iba unida una casuística minuciosa, se desvanecieron las referencias prácticas que en esa época, y a pesar de toda su

problematicidad, parecían por lo menos adecuadas a la estructura social. En el formalismo tantas veces fustigado de la ética kantiana culmina un movimiento cuya arrolladora marcha comenzó con la emancipación de la razón autónoma y con el derecho a la crítica. La incapacidad para la praxis fue, primariamente, la conciencia de la falta de un orden normativo, debilidad ya originaria; de ahí derivan la vacilación, hermanada con la razón entendida como contemplación, y la inhibición de la praxis. El carácter formal de la razón pura práctica constituyó el defecto de esta ante la praxis; sin embargo, suscitó también la autorreflexión que lleva a superar el concepto deficiente de praxis. Si la praxis autárquica posee desde tiempos inmemoriales características maníacas y violentas, la autorreflexión significa, en contraste con ellas, suspender la acción ciega, que tiene sus fines fuera de sí, y abandonar la ingenuidad, como pasaje hacia lo humano. Quien no quiera caer en una idealización romántica de la Edad Media debe retrotraer la divergencia de teoría y praxis hasta la antiquísima distinción de trabajo físico y mental, probablemente hasta la más oscura prehistoria. La praxis nació del trabajo. Alcanzó su concepto cuando el trabajo no se redujo a reproducir directamente la vida sino que pretendió producir las condiciones de esta: ello chocaba con las condiciones ya existentes. El hecho de que proceda del trabajo gravita pesadamente sobre toda praxis. Hasta hoy la acompaña el momento de esclavitud que arrastrara consigo: la necesidad de actuar en contra del principio del placer a fin de conservar la propia existencia; empero, de ningún modo sería ya preciso que el trabajo, reducido al mínimo, siguiese imponiendo tal renunciamiento. El activismo de nuestros días pretende suprimir el hecho de que la añoranza de libertad se emparenta estrechamente con la aversión hacia la praxis. Esta fue el reflejo de las penurias de la vida, lo cual, a su vez, la deforma aun allí donde intenta abolir tales penurias. En esa medida, el arte es la crítica de la praxis como esclavitud; extrae de ello su verdad. El aborrecimiento de la praxis, tan en boga hoy en día, está inspirado en el que producen ciertos fenómenos de la historia natural, como las construcciones de los castores, la laboriosidad de las hormigas y abejas, o el grotesco y penoso esfuerzo del escarabajo que arrastra una pajuela. Lo novísimo se da las manos en la praxis con algo antiquísimo; la praxis se convierte otra vez en el animal sagrado, así como en otros tiempos pudo parecer delito no entregarse en cuerpo y alma a la empresa de la autoconservación de la especie. La fisonomía de la praxis es seriedad

animal; esa se desvanece cuando el ingenio de la praxis se emancipa: es lo que Schiller quiso significar en su teoría del juego. La mayoría de los activistas carecen de humor en forma no menos inquietante que el humor de risa prestada que caracteriza a los demás. La falta de autorreflexión no deriva de su psicología solamente. Ella marca la praxis no bien esta se erige a sí misma como un fetiche, afirmándose en contra de su fin. He aquí una dialéctica desesperada: del anatema que la praxis impone a los hombres no es posible escapar sino a través de la praxis, mientras que, al mismo tiempo, ella —insensible, estrecha, carente de espíritu— contribuye como tal a reforzar ese anatema. La novísima aversión a la teoría, que inerva esto, hace de ello un programa. Pero el fin práctico, que incluye la liberación de todo lo estrecho, no es indiferente a los medios que pretenden alcanzarlo; de otro modo la dialéctica degenera en vulgar jesuitismo. El diputado imbécil de la caricatura de Doré, que se gloria: «Señores, yo soy ante todo práctico», revela ser un pobre diablo incapaz de ver más allá de los problemas que lo acosan y que sin embargo se cree importante; su gesto denuncia al espíritu de la praxis, como tal, de falta de espíritu. La teoría representa lo no estrecho. A pesar de su propia esclavitud ella es, en un mundo no libre, paladín de la libertad.

3

Hoy se abusa otra vez de la antítesis entre teoría y praxis para acusar a la teoría. Cierta estudiante fue atacado por preferir el trabajo al activismo; luego de destrozarle la habitación, sus agresores escribieron esta leyenda en la pared: «El que se ocupa de la teoría sin pasar a la acción práctica es un traidor¹ al socialismo». Y no solo con respecto a él se transformó la praxis en pretexto ideológico de la coacción moral. Es evidente que el pensamiento, al que difaman, fatiga indebidamente

1 El concepto de traidor proviene de la traición eterna de la represión colectiva, no importa de qué color. La ley de las comunidades conspirativas es la inapelabilidad; por eso les place a los conspiradores desenterrar el concepto mítico del juramento. El que tiene otra opinión no solo es expulsado sino que se ve expuesto a las más duras sanciones morales. El concepto de moral reclama autonomía, pero los que tienen en la boca la palabra «moral» no toleran la autonomía. Si alguien merece ser llamado traidor es el que delinque contra la propia autonomía.

a los prácticos: él ocasiona mucho trabajo, es demasiado práctico. El que piensa opone resistencia; más cómodo es seguir la corriente, por mucho que quien lo hace se declare contra la corriente. Entregándose a una forma regresiva y deformada del principio del placer, todo resulta más fácil, todo marcha sin esfuerzo, y se tiene por añadidura el derecho de esperar una recompensa moral de los correligionarios. El superyó colectivo, sustituto, manda en brutal inversión lo que el viejo superyó desaprobaba: la cesión de sí cualifica como hombres mejores a quienes se muestran dispuestos a hacer lo que se les pide. También para Kant la praxis, en sentido fuerte, consistía en la buena voluntad; pero esta equivalía para él a razón autónoma. Un concepto de praxis que no sea estrecho ya únicamente puede referirse, entretanto, a la política, a aquella situación de la sociedad que condena a la irrelevancia la praxis de cualquier individuo. Tal es el lugar de la diferencia entre la ética kantiana y las concepciones de Hegel, el cual, como Kierkegaard lo viera, ignora ya propiamente la ética entendida en el sentido tradicional. Los escritos filosófico-morales de Kant, conforme al estado de ilustración del siglo dieciocho, a pesar de todo su antipsicologismo, de todo su esfuerzo por obtener principios imperativos y universales de validez absoluta, fueron individualistas en cuanto se dirigían al individuo como sustrato de la acción justa, que, para Kant, es radicalmente racional. Todos los ejemplos de Kant provienen de la esfera privada y de los negocios; ello condiciona el concepto de la ética de la intención, cuyo sujeto necesariamente ha de ser el individuo singular. En Hegel se anuncia por primera vez la experiencia de que la conducta del individuo, aun cuando se trate de su voluntad pura, no afecta a una realidad que, precisamente, prescribe al individuo las condiciones de su acción, limitándola. Al ampliar a lo político el concepto de lo moral, Hegel disuelve este. Desde entonces, ninguna reflexión no política sobre la praxis es concluyente. Pero nadie se llame a engaño: precisamente en la ampliación política del concepto de praxis es puesta, al mismo tiempo, la represión del individuo por lo universal. La humanidad, que no es sin individuación, es virtualmente abrogada por la expeditiva liquidación de esta. Pero desvalorizar la acción del individuo, y por tanto de todos los individuos, es paralizar también lo colectivo. La espontaneidad, frente a la preponderancia de hecho de las condiciones objetivas, aparece de antemano como nula. La filosofía moral de Kant y la filosofía del derecho de Hegel representan dos grados dialécticos de la autoconciencia

burguesa de la praxis. Ambas, como polos opuestos de lo particular y lo universal, que aquella conciencia escinde con violencia, son también falsas; ambas se mantendrán enfrentadas por tanto tiempo cuanto no se descubra en la realidad una figura de la praxis, figura posible, más elevada; su descubrimiento necesita de la reflexión teórica. Es indudable —y nadie discute— que el análisis racional de la situación constituye el supuesto, por lo menos, de la praxis política: aun en la esfera militar, el ámbito de la supremacía de la praxis por antonomasia, se procede de ese modo. El análisis de la situación no se agota en el adecuarse a esta. Reflexionando sobre ella, el análisis pone de relieve momentos que pueden conducir más allá de los constreñimientos de la situación. Esto reviste incalculable importancia para la relación entre teoría y praxis. Por su diferencia respecto de esta, es decir, de la acción inmediata, ligada a la situación, y en consecuencia mediante su independización, la teoría se convierte en fuerza productiva práctica, transformadora. Siempre que acierta en algo importante, el pensamiento produce un impulso práctico, por mucho que lo ignore. Sólo piensa quien no se limita a aceptar pasivamente en cada caso lo dado; desde el primitivo que recapita de qué modo podrá proteger de la lluvia su fogón o guarecerse cuando se acerca el temporal, hasta el pensador que imagina cómo la humanidad, por el interés de su autoconservación, puede salir de la minoridad de que ella misma es culpable. Motivos de esa índole están siempre presentes, quizá con mayor fuerza cuando la determinación práctica no es un objetivo deliberado. No hay pensamiento, por cierto si este es algo más que un ordenamiento de datos y un elemento de la técnica, que no tenga su *télos* práctico. Cualquier meditación sobre la libertad se prolonga en la concepción de su producción posible, con tal de que esa meditación no esté sujeta por el freno de lo práctico ni cortada a la medida de resultados prescritos. En efecto, así como la separación de sujeto y objeto no es revocable por la decisión soberana del pensamiento, del mismo modo tampoco existe unidad inmediata de teoría y praxis: ella imitó la falsa identidad de sujeto y objeto, y perpetuó el principio del sojuzgamiento, instaurador de la identidad, combatir el cual incumbe a la verdadera praxis. El contenido de verdad de las afirmaciones acerca de la unidad de teoría y praxis estuvo ligado a condiciones históricas. En puntos nodales del desarrollo, de ruptura cualitativa, pueden reflexión y acción comportarse recíprocamente como detonantes; pero ni aun entonces son uno.

La primacía del objeto debe ser respetada por la praxis; la crítica del idealista Hegel a la ética kantiana de la conciencia moral hizo notar esto por primera vez. Sólo se comprende bien la praxis, si el sujeto, por su parte, es algo mediado, a saber: si es aquello que quiere al objeto; la praxis responde al estado carencial del sujeto. Pero no por adaptación del sujeto, adaptación que meramente fijase la objetividad heterónoma. La carencia del objeto, que el sujeto experimenta, es mediada por el conjunto del sistema social; de ahí que sólo sea críticamente determinable por la teoría. La praxis sin teoría, bajo la condición más progresiva del conocimiento, debe fracasar, y según su concepto la praxis lo debiera realizar. Una falsa praxis no es praxis. La desesperación que (porque encuentra bloqueadas las salidas) se encierra irreflexivamente dentro de sí, va unida, aun en el caso de la voluntad más pura, con la perdición. La aversión a la teoría, característica de nuestra época, su extinción de ningún modo casual, su proscripción por la impaciencia que pretende transformar el mundo sin interpretarlo, mientras que, en su contexto, esa tesis quiso significar que los filósofos hasta entonces se habían reducido *meramente* a interpretarlo... semejante aversión a la teoría constituye la debilidad de la praxis. El que la teoría deba plegarse a ella disipa el contenido de verdad de la teoría y condena la praxis a la locura; por cierto, enunciar esto es hoy algo práctico. Esa pizca de locura proporciona su siniestro poder de atracción a los movimientos colectivos, sin que por lo pronto importe, claro está, su contenido. Por la vía de su integración en la locura colectiva los individuos acaban en la propia desintegración; de acuerdo con la concepción de Ernst Simmel, la paranoia colectiva prepara la paranoia privada. En el momento se manifiesta ante todo como incapacidad para asumir en la conciencia, mediante la reflexión, contradicciones objetivas, que el sujeto no puede resolver de manera armónica. La unidad espasmódicamente admitida sin discusión encubre la propia, incontrastable división. La locura sancionada dispensa de la prueba de realidad, que necesariamente lleva a la conciencia debilitada antagonismos insoportables, como los de la necesidad subjetiva y la falta objetiva. Servidor insidiosamente maligno del principio del placer, el momento de la locura se contagia con una enfermedad que a través de la ilusión de la seguridad amenaza mortalmente al yo. El recelo respecto de ella significaría la autoconservación más simple, por eso mis-

mo reprimida: la serena negativa de atravesar el Rubicón —a punto de secarse— entre razón y locura. El paso a la praxis sin teoría es motivado por la impotencia objetiva de la teoría, y multiplica esa impotencia mediante el aislamiento y fetichización del momento subjetivo del movimiento histórico: la espontaneidad. Tal deformación se produce a modo de reacción frente al mundo regimentado. Pero la praxis, en cuanto cierra espasmódicamente los ojos ante la totalidad de ese movimiento, comportándose como si aquel momento fuese algo inmediato en los hombres, se subordina a la tendencia objetiva de la deshumanización en marcha, incluidas sus prácticas. La espontaneidad, que invirtió el estado de carencia respecto del objeto, debía insertarse en los puntos de acceso de la realidad endurecida, en aquellos puntos en que se abren hacia el exterior las grietas provocadas por la presión del endurecimiento; no rondar perpleja, abstractamente, sin miramientos por el contenido de aquello que con frecuencia solo es impugnado por razones de propaganda.

5

Si, por sobre las diferencias históricas de que se nutren los conceptos de teoría y praxis, arriesgásemos por vía de excepción una gran perspectiva, como suele decirse, comprobaríamos el carácter inmensamente progresivo de la separación entre teoría y praxis, lamentada por el romanticismo y difamada, a imitación de este, por muchos socialistas, aunque no por Marx en su época madura. Sin duda que es ilusoria la dispensa del espíritu respecto del trabajo material, pues el espíritu supone este para su propia existencia. Pero no solo es ilusión, no está al servicio sólo de la represión. Tal separación marca las etapas de un proceso que conduce a superar el ciego predominio de la praxis material, potencialmente en el sentido de la libertad. El hecho de que algunos vivan sin ocuparse del trabajo material y, como el Zaratustra de Nietzsche, gocen de su espíritu, ese injusto privilegio, implica que tal cosa sería posible para todos; en especial, dado el nivel alcanzado por las fuerzas productivas técnicas, que permite vislumbrar la dispensa universal del trabajo material, su reducción a un valor límite. Revocar esa separación por un acto de decisión soberana parece idealista y es regresivo. El espíritu entregado a la praxis sin reservas pasaría a ser un

concretismo. Se confundiría con la tendencia tecnocrático-positivista a la que cree oponerse y con la que guarda (también por lo demás en ciertos partidos) mayor afinidad que la que se imagina. Con la separación de teoría y praxis emerge humanidad; esta es ajena a aquella indiferenciación que, en verdad, se pliega al primado de la praxis. Los animales, al igual que los enfermos regresivos que padecen lesiones cerebrales; solo conocen objetos de acción: percepción, ardid, alimento son lo mismo bajo la coacción, que gravita más sobre los que no son sujetos que sobre los sujetos. El ardid debe de haberse independizado para que los individuos cobrasen esa distancia respecto del alimento, cuyo τέλος sería el fin del dominio en el que se perpetúa la historia natural. Lo suave, benigno, tierno, también lo condescendiente que hay en la praxis toman por modelo al espíritu, un producto de la separación cuya revocación es emprendida por la reflexión demasiado poco reflexiva. La desublimación, a la que, de todos modos, apenas si se necesita recomendar expresamente en nuestros días, perpetuó el tenebroso estado que sus portavoces quisieron esclarecer. El que Aristóteles estableciese como supremas las virtudes dianoéticas tuvo sin duda su parte de ideología: la resignación del hombre privado helenista, que por miedo debe abstenerse de influir en la cosa pública y trata de hallar una justificación de ello. Pero su tratado de las virtudes abrió también el horizonte de la meditación dichosa; dichosa, porque se veía libre del ejercicio y la pasión de la autoridad. La política aristotélica es tanto más humana que el Estado platónico cuanto una conciencia cuasi burguesa es más humana que otra restaurativa, la cual, a fuer de investirse de autoridad en un mundo ya ilustrado, da un vuelco repentino a lo totalitario. El objetivo de una praxis justa sería su propia abolición.

6

Marx en su famosa carta a Kugelmann previno contra la recaída en la barbarie, ya visible por entonces. Nada habría expresado mejor la afinidad electiva de conservadorismo y revolución. Esta apareció ya ante Marx como la *ultima ratio* para conjurar el derrumbe por él pronosticado. Pero ese temor, que por cierto no fue el menos importante de los motivos de Marx, se ha cumplido con creces. La recaída se ha

producido. Esperarla del futuro, después de Auschwitz e Hiroshima, obedece al pobre consuelo de que todavía es posible algo peor. La humanidad, que practica lo malo y lo soporta resignadamente, ratifica de ese modo lo peor: basta con escuchar los desatinos que se dicen acerca de los peligros de la distensión. Una praxis oportuna sería únicamente el esfuerzo por salir de la barbarie. Esta, con la aceleración de la historia a velocidades arrasadoras se ha extendido tanto que no hay nada que se resista a su contagio. A muchos les suena plausible la proposición de que contra la totalidad bárbara ya solo surten efecto los métodos bárbaros. La violencia, que hace cincuenta años pudo parecer todavía justa, y para un breve período, ante la esperanza demasiado abstracta e ilusoria de una transformación total, después de la experiencia del terror nacionalsocialista y stalinista, y frente a la persistencia de la represión totalitaria, se encuentra inextricablemente unida a aquello mismo que debió ser cambiado. Si la trama de culpa de la sociedad, y, con ella, la perspectiva de la catástrofe se han vuelto de veras totales —y nada permite dudar de ello—, lo único que es posible contraponerles es aquello que denuncia esa trama de no-conciencia (*Verblendungszusammenhang*), en lugar de participar en ella con las propias fuerzas. O la humanidad renuncia al ojo por ojo de la violencia, o la praxis política presuntamente radical renueva el viejo horror. Ignominiosamente se verifica la sabiduría pequeñoburguesa, según la cual el fascismo y el comunismo son lo mismo, o más modernamente, la de que la APO colabora con el NPD: el mundo burgués ha terminado por ser tal como los burgueses se lo representan. El que rehúsa colaborar en el recurso a la fuerza bruta e irracional se ve empujado hacia ese reformismo que, a su vez, es también culpable de la persistencia del todo malo. Pero ningún fácil expediente sirve, y lo que sirve se encuentra recubierto por un velo espeso. La dialéctica se perverte en sofística tan pronto como pragmatísticamente se fija en el paso más próximo, que el conocimiento del curso total hace tiempo traspasara.

7

Lo falso del primado de la praxis, hoy proclamado, se manifiesta en la prioridad de la táctica sobre cualquier otra cosa. Los medios se han independizado hasta el extremo. En cuanto

sirven irreflexivamente los objetivos, se han alienado de estos. Así es como por todas partes se reclama discusión, ante todo seguramente por un impulso antiautoritario. Pero la táctica ha aniquilado por completo la discusión, una categoría por lo demás absolutamente burguesa, como la de publicidad. El acuerdo en un nivel de objetividad más elevado, fruto posible de las discusiones, en cuanto intenciones y argumentos se ayudan y se compenetrán mutuamente, no interesa a quienes de manera automática, aun en situaciones enteramente inadecuadas, exigen discusión. Las camarillas que dominan en cada caso tienen ya preparados los resultados que procuran obtener. La discusión sirve a la manipulación. Cada argumento obedece a una intención, sin que nada importe su solidez. Apenas se escucha lo que dice el contrincante; y si se lo hace, es para replicar al punto con fórmulas estereotipadas. Nada de experiencias, si es que aún se es capaz de tenerlas. El adversario de la discusión está en función del respectivo plan: cosificado por la conciencia cosificada *malgré lui même*. O se pretende empujarlo, mediante las técnicas de la discusión y la fuerza de la solidaridad, para servirse de él, o se lo desacredita ante los asistentes; o bien simplemente los contendores hablan para las tribunas, en busca de una publicidad de la que son prisioneros: la pseudoactividad puede mantenerse en vida únicamente a fuerza de continua propaganda. Si el contrincante no cede, se lo descalifica y se lo acusa de carecer de las aptitudes que serían prerrequisito de cualquier discusión. Pero el concepto de esta es deformado con tan singular habilidad que, según eso, el otro tendría la obligación de dejarse convencer; así, la discusión es rebajada al nivel de la farsa. Esas técnicas están presididas por un principio autoritario: el que disiente debe aceptar la opinión del grupo. Gente intolerante proyecta su propia intolerancia en quienes no quieren dejarse aterrorizar. Con todo esto el activismo se inserta en la misma tendencia a la que cree o presume combatir: el instrumentalismo burgués, que fetichiza los medios porque la reflexión sobre los objetivos resulta intolerable para el tipo de praxis que le es propio.

8

La pseudoactividad, la praxis que se tiene por tanto más importante y que se impermeabiliza contra la teoría y el conoci-

miento tanto más diligentemente cuanto más pierde el contacto con el objeto y el sentido de las proporciones, es producto de las condiciones sociales objetivas. Ella está, en verdad, adaptada: a la situación del *buis clos*. El gesto pseudo-revolucionario es complementario de aquella imposibilidad, debida a la técnica militar, de que estalle una revolución espontánea, imposibilidad a la que se refirió hace años ya Jürgen von Kempster. Contra quienes manejan bombas son ridículas las barricadas; de ahí que se juegue a las barricadas, y que los amos toleren temporariamente a quienes se entregan a ello. No parece ocurrir lo mismo con las técnicas de guerrilla del Tercer Mundo; en el mundo regimentado nada funciona sin rupturas. De aquí que en los países industrializados se tome por modelos a los subdesarrollados. Pero estos son tan impotentes como el culto de la persona de un caudillo que fue asesinado ignominiosamente, cuando se encontraba indefenso. Modelos que no resultaron correctos ni siquiera en la selva boliviana no pueden trasladarse.

La pseudoactividad es provocada por el estado de las fuerzas productivas técnicas, estado que al mismo tiempo la condena a la ilusión. Así como la personalización es un falso consuelo frente al hecho de que el individuo carece de importancia en el mecanismo anónimo, del mismo modo la pseudoactividad constituye un engaño respecto del efectivo enervamiento de una praxis que supone un actor libre y autónomo, que no existe. Es significativo también para la actividad política que los astronautas, para la circunnavegación de la Luna, no pudiesen orientarse solo por su instrumental de a bordo, sino que necesitasen obedecer minuciosas órdenes del centro espacial. Los rasgos individuales y el carácter social de Colón y Borman difieren por completo. Como reflejo del mundo regimentado, la pseudoactividad lo retoma dentro de sí misma. Los cabecillas de la protesta son virtuosos de las reglamentaciones y los procedimientos formales. Los enemigos jurados de las instituciones exigen con fruición que se institucionalice esto o aquello, casi siempre peticiones de gremios constituidos al acaso; no importa de qué hablen: ha de ser «obligatorio» a toda costa. Subjetivamente todo esto es favorecido por el fenómeno antropológico del *gadgeteering*, de la catectización afectiva de la técnica, que sobrepasa toda razón y se extiende a todos los terrenos de la vida. Irónicamente —he ahí el más completo envilecimiento de la civilización— tiene razón McLuhan: *the medium is message*. La sustitución de los fines por los medios reemplaza las propiedades en los hombres

171

mismos. «Interiorización» sería la palabra falsa para designar esto, porque aquel mecanismo no deja que se forme una subjetividad firme; la instrumentalización usurpa su lugar. En la pseudoactividad así como en la revolución ficticia, la tendencia objetiva de la sociedad se liga sin fisuras con la involución subjetiva. Periódicamente, la historia universal produce otra vez los tipos de hombre de que necesita.

9

La teoría objetiva de la sociedad, como algo independizado con respecto a los individuos vivientes, retiene el primado sobre la psicología, la cual no atañe a lo que es decisivo. Por cierto, en esa concepción repercutió a menudo, desde Hegel, el rencor contra el individuo y su libertad (aun la más íntima, sobre todo contra el instinto). Ella se adosó al subjetivismo burgués, y fue al final su mala conciencia. Pero tampoco es sostenible objetivamente la ascesis contra la psicología. Desde que la economía de mercado se halla desquiciada, y se la remienda con medidas provisionales, sus leyes por sí solas no constituyen una explicación suficiente. No siendo mediante la psicología, a través de la cual se interiorizan sin cesar las coacciones objetivas, no sería posible comprender que los hombres admitan pasivamente una irracionalidad siempre destructiva, ni que se alistén en movimientos cuya contradicción con sus intereses resulta fácilmente perceptible. Con esto se enlaza la función de los determinantes psicológicos en los estudiantes. En relación con el poder real, al que apenas si conmueve, el activismo es irracional. Los más prudentes tienen conciencia de su esterilidad, otros con dificultad se engañan a sí mismos. Como no es fácil que grandes grupos de personas se dispongan al martirio, hay que recurrir a los resortes psicológicos; por lo demás, los intereses directamente económicos cuentan menos que lo que pretende hacer creer la cháchara sobre la sociedad opulenta: ahora como antes, muchos estudiantes vegetan en el límite del hambre. Es verdad que la construcción de una realidad ilusoria es impuesta, en definitiva, por las barreras objetivas; ella es mediada psicológicamente, y la supresión del pensamiento está condicionada por la dinámica pulsional. Aquí se manifiesta una contradicción. Mientras que los activistas muestran un marcado interés libidinoso por ellos mismos, en cuanto a la satisfacción de sus

necesidades anímicas y a la obtención secundaria de placer que proporciona el ocuparse de la propia persona, el hecho de que el momento subjetivo se ponga de manifiesto en sus contrincentes provoca en ellos un maligno sentimiento de ira. Puede comprobarse aquí, ante todo, la tesis freudiana de *Psicología de las masas y análisis del yo*, según la cual las imágenes propias de la autoridad poseen subjetivamente el carácter de la falta de amor y de relación con los demás, el carácter de la frialdad. Así como en los antiautoritarios madura la autoridad, del mismo modo exornan ellos sus imágenes negativamente catectizadas con las cualidades tradicionales del jefe, y se inquietan tan pronto como estas no responden a lo que las anti-autoridades secretamente anhelan ver en las autoridades. Quienes más violentamente protestan se parecen a los caracteres autoritarios en el rechazo de la introspección; allí donde se ocupan de sí mismos, lo hacen de manera acrítica, y se orientan en bloque, agresivamente, hacia el exterior. Sobrestiman la propia importancia de modo narcisista, sin suficiente sentido de las proporciones. Erigen directamente sus necesidades subjetivas (por ejemplo, bajo la consigna de «proceso de aprendizaje») como medida de la praxis; para la categoría dialéctica de la alienación ha quedado hasta el momento poco espacio. Cosifican su propia psicología y esperan de quienes les hacen frente una conciencia cosificada. Propiamente hacen de la experiencia un tabú, y se vuelven alérgicos tan pronto como algo la recuerda. Esta se rebaja al nivel de ellos, se reduce a lo que llaman «adelanto de la información», sin advertir que los conceptos (acuñados por ellos) de información y comunicación están tomados de la industria monopólica de la cultura y de la ciencia plegada a ella. Objetivamente contribuyen a la transformación regresiva de lo que aún queda del sujeto en señales de *conditioned reflexes*.

10

En el plano de la ciencia, la separación de teoría y praxis en la época moderna, y por cierto en la sociología, para la cual debiera ser temática, se halla estampada de manera irreflexiva y extrema en la doctrina de Max Weber sobre la neutralidad frente a los valores. Formulada hace ya setenta años, sigue influyendo en la más moderna sociología positivista. Las críticas que recibió ejercieron escasa influencia sobre la ciencia esta-

blecida. La doctrina que constituyó el opuesto abstracto de aquella, más o menos expreso, la ética material de los valores, que debía orientar la praxis con una evidencia inmediata, se desacreditó a causa de su arbitrariedad restauradora. En Weber, la neutralidad frente a los valores se ligaba estrechamente con su concepto de racionalidad. Falta saber cuál de ambas categorías sustenta a la otra en la versión weberiana. Como es sabido, la racionalidad, centro de toda la obra de Weber, significa básicamente racionalidad con arreglo a fines. Es definida como la relación entre los medios adecuados y los fines. Estos, según Weber, por principio están fuera de la racionalidad; quedan librados a una especie de decisión, cuyas tenebrosas connotaciones, que Weber no quiso, no tardaron en manifestarse después de su muerte. Pero semejante exclusión de los fines del campo de la *ratio*, exclusión a la que Weber impuso restricciones, pero que, entretanto, innegablemente configuró el tenor de su doctrina de la ciencia y hasta de su estrategia científica, no es menos arbitraria que la fijación dogmática de los valores. Es imposible separar simplemente la racionalidad de la autoconservación, así como lo es separar de esta la instancia subjetiva, servidora de la racionalidad: el yo; por lo demás, tampoco el Weber sociólogo —que rechazaba la psicología pero se orientaba en sentido subjetivo— intentó semejante cosa. La *ratio* se ha originado como instrumento de autoconservación, de comprobación de realidad. La universalidad de la *ratio*, rasgo este que permitió a Weber eliminar la psicología, la ha extendido más allá de su portador inmediato, el hombre individual. Esto la emancipó —desde que ella existe, por supuesto— de la contingencia de la posición individual de fines. El sujeto autosubsistente de la *ratio* es, en su universalidad espiritual, immanente, algo realmente universal: la sociedad, o, en último análisis, la humanidad. La subsistencia de esta exige racionalidad: en efecto, fin de la humanidad es un ordenamiento social racional, pues de lo contrario acallaría ella misma autoritariamente su propio movimiento. La humanidad únicamente está ordenada de modo racional en la medida en que conserva a los sujetos socializados según su potencialidad libre de cadenas. Irracional y delirante sería, por el contrario —y el ejemplo es algo más que un ejemplo—, afirmar que, por una parte, la adecuación de los medios de destrucción al fin de la destrucción es racional, mientras que, por otra, el fin de la paz y de la superación de los antagonismos que lo relegan *ad calendas graecas* es irracional. Weber, como fiel exponente de su clase, ha puesto de cabeza la rela-

ción de racionalidad e irracionalidad. Pero, por contragolpe, la racionalidad medios-fines se invierte en él dialécticamente. La burocracia, la forma más pura de poder racional, que se ha desarrollado hasta convertir la sociedad en un sistema de engranajes, proceso este profetizado por Weber con horror manifiesto, es irracional. Expresiones como engranaje, estabilización, independización del mecanismo y sus sinónimos indican que los medios designados por ellas se convierten en fines autónomos, en lugar de satisfacer su racionalidad medios-fines. Pero esto no es un fenómeno de degeneración, como quiere creerlo la conciencia burguesa. Weber comprendió cabalmente, aunque no lo asumiera de manera consecuente en su concepción, que esa irracionalidad, a la vez descrita y disimulada por él, es la consecuencia de caracterizar a la razón como medio, de proscribirla de la consideración de los fines y de la conciencia crítica de estos. La racionalidad defecionante de Weber se hace irracional precisamente en cuanto que, como Weber lo postula en furiosa identificación con el agresor, los fines permanecen irracionales para su ascesis. Sin sostén en lo determinado de los objetos, la *ratio* deserta de sí misma: su principio se convierte en una mala infinitud. La aparente desideologización de la ciencia, llevada a cabo por Weber, en realidad fue concebida como ideología contra el análisis de Marx. Pero se desenmascara como inconsciente y contradictoria en sí, en su indiferencia frente al sinsentido manifiesto. La *ratio* no puede ser menos que autoconservación, a saber, la de la especie, de la que literalmente depende la supervivencia de cada individuo. Por supuesto, mediante la autoconservación, ella logra el potencial de aquella autoconciencia que alguna vez podría trascender la autoconservación, a la que fue reducida por su limitación al nivel de medio.

11

El activismo es regresivo. Cautivo por aquella positividad que desde hace tiempo cumple el papel de apoyatura para la debilidad del yo, se resiste a tomar conciencia de su propia impotencia. Los que no cesan de gritar: «Demasiado abstracto», se empeñan en un concretismo, en una inmediatez no justificados por los medios teóricos de que se dispone. Ello beneficia a la praxis ilusoria. Los especialmente avisados dicen —de manera tan sumaria como juzgan acerca del arte— que la teoría es



represiva; pero qué actividad, en medio del *statu quo*, no lo sería a su modo. Empero, la acción directa, que siempre recuerda al portazo, está incomparablemente más próxima de la represión que el pensamiento, ya que este implica un tiempo de reflexión. El punto de Arquímedes, a saber, de qué modo es posible una praxis no represiva, de qué modo se podrá sortear la alternativa entre espontaneidad y organización, no puede descubrirse, si de veras es posible hacerlo, por vías que no sean teóricas. Cuando se desestima el concepto, aparecen rasgos como la solidaridad unilateral, que degenera en terror. Con ello se impone irremediamente la supremacía burguesa de los medios sobre los fines, esto es, eso mismo que dicen impugnar las declaraciones programáticas. La reforma tecnocrática de la universidad, a la que tal vez incluso *bona fide* se quiere conjurar, no es sólo el contragolpe asestado a la protesta: esta la promueve desde sí misma. La libertad de cátedra es envilecida para halagar a la clientela estudiantil, y debe sujetarse a controles.

12

Entre los argumentos de que dispone el activismo, hay uno que por cierto está muy lejos de la estrategia política (aunque muchos se precien de ella), pero por ello mismo posee una fuerza de sugestión tanto mayor: es preciso optar por el movimiento de protesta precisamente porque se sabe que no tiene posibilidades objetivas de éxito; y ello, siguiendo el ejemplo de Marx durante la Comuna de París, o bien de la entrada del Partido Comunista en el soviét anarco-socialista de 1919 en Munich. Así como esas conductas estuvieron dictadas por la desesperación, del mismo modo quienes desesperan de su posibilidad de éxito deberían apoyar una acción estéril. Según afirman, la inevitable derrota hará que, por razones morales, deban mostrarse solidarios aun quienes, habiendo previsto la catástrofe, no se hubiesen plegado al dictado de una solidaridad unilateral. Pero la apelación al heroísmo no hace más que repetir ese dictado; quien no se haya dejado aturdir, no dejará de percibir el tono hueco de tales voces. En la segura América, el emigrante podía sobrellevar las noticias que llegaban de Auschwitz; nadie creará fácilmente a quien dice que Vietnam le roba el sueño, aparte de que todo adversario de las guerras coloniales está obligado a reconocer que los vietcong,

por su parte, emplean las torturas a la manera china. El que se imagine que él, producto de esta sociedad, está libre de la frialdad burguesa, abriga ilusiones sobre sí mismo y sobre el mundo; sin esa frialdad nadie podría sobrevivir. La capacidad de identificación con el dolor ajeno es escasa en todos los hombres sin excepción. Decir que simplemente no se pudo resistir su visión, que ningún hombre de buena voluntad puede seguir resistiéndola, constituye la racionalización de una compulsión moral. Posible y digna de admiración fue aquella actitud al borde del terror extremo, tal como lo experimentaron los conjurados del 20 de julio, que prefirieron caer atrozmente exterminados antes que permanecer inactivos. Pretender desde la distancia que se siente lo mismo que ellos significa confundir la fuerza de la imaginación con el poder de la circunstancia inmediata. La pura autodefensa impide en el ausente (en el que actuó) la imaginación de lo peor, sobre todo cuando se trata de acciones que a él mismo lo exponen a lo peor. Pero el que conoce los hechos a la distancia tiene que reconocer los límites (que le son objetivamente impuestos) de una identificación que choca con su exigencia de autoconservación y felicidad, y no comportarse como quien ya fuese un hombre de aquel tipo que, quizá, sólo ha de realizarse en un estado de libertad, es decir, en un estado carente de angustia. Del mundo, tal como es, nadie puede aterrarse suficientemente. Si alguien no sólo sacrifica su inteligencia, sino que también se sacrifica a sí mismo, nadie se lo puede impedir aunque ese martirio sea objetivamente falso. Hacer del sacrificio un mandato pertenece al repertorio fascista. La solidaridad con algo cuyo inevitable fracaso es patente puede arrojar una exquisita ganancia narcisista; sí, ella es tan ilusoria como la praxis de la cual cómodamente se espera una aprobación que quizá sea revocada en el momento siguiente, pues no hay sacrificio de la inteligencia que satisfaga a las insaciables exigencias de la falta de espíritu. Brecht, quien, conforme a la situación de entonces, aún tuvo que ver con la política —no con su sucedáneo—, dijo en cierta ocasión que, para ser absolutamente sincero consigo mismo, debía confesar que *au fond* el teatro le interesaba más que la transformación del mundo.² Tal conciencia sería el mejor correctivo de un teatro que hoy se confunde con la realidad, así como los *happenings* que los activistas escenifican de vez en cuando otillan la apariencia estética y la realidad. Quien no quiera quedarse atrás respecto de la confesión va-

2 Walter Benjamin, *Versuche über Brecht*, Francfort, 1966, pág. 118.

liente y espontánea de Brecht, condenará casi toda la praxis actual como falta de talento.

13

El practicismo actual se apoya en un momento que la horrible jerga de la sociología del conocimiento ha bautizado con el nombre de «sospecha de ideología» (*Ideologieverdacht*), como si el motor para la crítica de las ideologías fuese, no la experiencia de su falsedad, sino el menosprecio pequeñoburgués hacia cualquier manifestación del espíritu, de la cual se presume que está condicionada por intereses, que el escéptico, él sí interesado, proyecta sobre el espíritu. Pero cuando la praxis encubre con el opio de lo colectivo su propia, real imposibilidad, es ella la que se vuelve ideología. Existe al respecto una señal inconfundible: el recurso automático a la pregunta «qué hacer», pregunta que se esgrime en contra de cualquier pensamiento crítico, aun antes de que haya sido expresado y no digamos seguido. En ninguna parte es tan flagrante el oscurantismo de la moderna aversión a la teoría. Recuerda al gesto de la petición de pasaporte. Inexpreso, pero tanto más potente es el mandato: debes obedecer. El individuo debe prosternarse ante lo colectivo; como recompensa por el acto de saltar al *melting pot* se le promete la gracia de la pertenencia al grupo. Los débiles, los angustiados se sienten fuertes cuando corren con las manos enlazadas. He ahí la real transición al irracionalismo. Con mil sofismas se defiende, con infinitos medios de presión moral se inculca a los adeptos, que mediante la renuncia a la propia razón y al propio juicio se hacen partícipes de una razón superior, colectiva; para conocer la verdad, por el contrario, es imprescindible aquella razón incondicionalmente individuada, acerca de la cual se repite, con monotonía, que está superada y que, si acaso transmite algo, tiempo ha que la sabiduría siempre superior de los camaradas lo ha refutado y despachado. Se recae en aquella actitud disciplinaria que en otro tiempo tuvieron los comunistas. En los revolucionarios aparentes se repite como comedia, de acuerdo con un dicho de Marx, lo que una vez se presentó como una tragedia de terribles consecuencias, cuando la situación aún estaba abierta. En vez de enfrentar argumentos se choca con frases estereotipadas que manifiestamente provienen de los jefes y sus secuaces.

178

14

Si teoría y praxis no son inmediatamente uno, ni absolutamente distintas, entonces su relación es una relación de discontinuidad. No hay una senda continua que conduzca de la praxis a la teoría (eso es lo que entendemos por «momento espontáneo» en las consideraciones que siguen). Pero la teoría pertenece a la trama de la sociedad y es autónoma al mismo tiempo. A pesar de esto, ni la praxis transcurre independientemente de la teoría, ni esta es independiente de aquella. Si la praxis fuese el criterio de la teoría, se convertiría, por amor del *thema probandum*, en la patraña denunciada por Marx, y por tanto no podría alcanzar lo que pretende; si se rigiese la praxis simplemente por las indicaciones de la teoría, se endurecería doctrinariamente y además falsearía la teoría. La prueba más famosa de ello, aunque de ningún modo la única, sería la aplicación que hicieron Robespierre y Saint-Just de la *volonté générale* rousseauiana, a la que de todos modos no le faltaba la característica represiva. El dogma de la unidad de teoría y praxis, en contraste con la doctrina que invoca, es adialéctico: aprehende simple identidad allí donde únicamente la contradicción puede ser fructífera. La teoría, en cambio, aunque no puede ser arrancada del conjunto del proceso social, tiene además, dentro de este, independencia; no es solamente medio del todo sino también momento; de otro modo no sería capaz de resistir al hechizo del todo. La relación de teoría y praxis, una vez distanciadas la una de la otra, es la del salto cualitativo, no la del traspaso ni la subordinación. Están entre sí en relación de polaridad. Precisamente las teorías que no fueron concebidas con miras a su aplicación son las que tienen mayor probabilidad de ser fructíferas en la práctica, tal como, por ejemplo, sucedió en la física entre la teoría del átomo y la separación del núcleo; lo común, la referencia a una praxis posible estaba contenido, en sí, dentro de la razón orientada en sentido tecnológico, y no porque esta tuviera en vista la aplicación. Marx formuló la tesis de la unidad acuciado por el presentimiento de que era preciso actuar ahora mismo, pues de lo contrario se corría el riesgo de hacerlo demasiado tarde. En esa medida fue también práctica; pero faltaban a la teoría propiamente acabada, a la crítica de la economía política, todas las transiciones concretas hacia aquella praxis que, según las once tesis sobre Feuerbach, debía constituir su *raison d'être*. El horror de Marx por las recetas teóricas para la praxis apenas si fue menor que su negativa a describir positivamente una

179

sociedad sin clases. *El capital* de Marx contiene un sinnúmero de invectivas, en su mayoría dirigidas contra economistas y filósofos, pero ningún programa de acción; cualquier orador de la APO que haya asimilado el vocabulario de su organización debería tachar el libro de abstracto. De la teoría de la plusvalía no se podía deducir de qué modo se ha de hacer la revolución; el antifilosófico Marx apenas si fue más allá, en relación con la praxis en general —no en los problemas políticos concretos—, del filosofema según el cual la emancipación del proletariado ha de ser obra del propio proletariado. En los últimos decenios, los *Estudios sobre autoridad y familia*, *La personalidad autoritaria* y hasta la teoría del poder, heterodoxa en muchos aspectos, expuesta en *Dialéctica del Iluminismo* fueron escritos sin intención práctica y, sin embargo, tuvieron alguna influencia de esa índole. Esta se debió, entre otras razones, a que, en un mundo en que hasta las ideas se han convertido en mercancía y provocan *sale's resistance*, leyendo esos volúmenes a nadie podía ocurrírsele que se le estaba vendiendo algo, que se lo estaba engatusando. Todas las veces que he intervenido en sentido estricto de manera directa, con visible influencia práctica, ello sucedió a través de la teoría: en la polémica contra el movimiento musical juvenil y sus seguidores, en la crítica a la jerga de la autenticidad, que estropeó la fiesta a una ideología muy virulenta de la nueva Alemania, desmenuzándola y llevándola a su propio concepto. Si, en efecto, esas ideologías constituyen una falsa conciencia, su disolución (que en los ambientes intelectuales alcanzó vastas proporciones) inaugura un cierto movimiento hacia la mayoría; desde luego que ella es práctica. El retruécano de Marx sobre la «crítica crítica», esa agudeza sin gracia, pleonástica, según la cual la teoría destruye la teoría por ser teoría, lo único que hace es ocultar la inseguridad de su transposición directa a la praxis. Aun después, a despecho de la Internacional, con la que se peleó, Marx no se abandonó nunca a merced de la praxis. La praxis es fuente de donde la teoría extrae fuerzas, pero nunca es servida por esta. En la teoría aparece ella únicamente, y por cierto que de manera necesaria, como punto ciego, como obsesión por lo criticado; cualquier teoría crítica desarrollada hasta considerar aspectos particulares sobrestimaría lo particular; ahora bien, sin la particularidad sería nula. Mientras tanto, el ingrediente de ilusión que ello implica previene en contra de las transgresiones en que lo particular de continuo toma incremento.

Índice general

7	Prefacio
9	Observaciones sobre el pensamiento filosófico
18	Razón y revelación
27	Progreso
48	Glosa sobre personalidad
54	Tiempo libre
64	Tabúes relativos a la profesión de enseñar
80	La educación después de Auschwitz
96	Sobre la pregunta «¿Qué es alemán?»
107	Experiencias científicas en Estados Unidos
141	<i>Epilegómenos dialécticos</i>
143	Sobre sujeto y objeto
159	Notas marginales sobre teoría y praxis



Biblioteca de filosofía

- Theodor W. Adorno*, Consignas
Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Gregory Bateson, Espíritu y naturaleza
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Otto F. Bollnow, Introducción a la filosofía del conocimiento
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hont, De Hegel a Marx
Jacques D'Hont, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant
Lucien Goldmann, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Max Horkheimer, Teoría crítica
Marc Jimenez, Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Alasdair C. MacIntyre, El concepto de inconciente
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.
Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Wilhelm Szilasi, Fantasía y conocimiento
Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl
Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos
Peter Winch, Ciencia social y filosofía

Biblioteca de antropología y religión

- Roger Bastide*, Antropología aplicada
Roger Bastide, El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones
Roger Bastide, El sueño, el trance y la locura
Peter L. Berger, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión
Remo Cantoni, El pensamiento de los primitivos
Jean Cazeneuve, Sociología del rito
Maurice Corvez, Los estructuralistas
Georges Devereux, Etnopsicoanálisis complementarista
Annemarie de Waal Malefijt, Imágenes del hombre. Historia del pensamiento antropológico
Mircea Eliade, Introducción a las religiones de Australia
Jean-Baptiste Fages, Para comprender a Lévi-Strauss
Raymond Hostie, Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung
Robert H. Lowie, La sociedad primitiva
Lucy Mair, El gobierno primitivo
Jeanne Parain-Vial, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellana-
neda, provincia de Buenos Aires, en agosto de 1993.

Tirada de esta edición: 1.500 ejemplares.