



Th.W. ADORNO

MISCELÁNEA I



El primer volumen de la Miscelánea de Adorno incluye textos sobre «Teoría y teóricos», con artículos sobre Spengler, Husserl, Horkheimer, Lukács, Benjamin y Marcuse, entre otros, además de reseñas firmadas por Adorno sobre obras filosóficas contemporáneas, y «Sociedad, enseñanza y política», con textos sobre diversos temas, desde la democratización de la universidad alemana hasta los movimientos de protesta.



Theodor W. Adorno

# Miscelánea I

ePub r1.0

turolero 12.05.15

Título original: *Vermischte Schriften I*

Theodor W. Adorno, 1986

Traducción: Joaquín Chamorro Mielke

Editor digital: turolero

Aporte original: Spleen

ePub base r1.2



A la madre que me parió

# I

## Teorías y teóricos

# La nueva sociología libre de valores

A propósito de *Hombre y sociedad en la era de la crisis*, de Karl Mannheim

El ideal de ciencia de Max Weber y sus simpatizantes tiene un carácter polémico. La pretensión de objetividad y racionalidad ya no es para Weber, como lo era para los estudiosos burgueses anteriores, algo de suyo evidente e incuestionable: en él se convierte en actitud, y la ciencia en «profesión» que debe preservar dicha

actitud. Este polémico viraje lo provocó la presión que el vitalismo y la fenomenología ejercieron sobre la investigación especializada. Pero su impulso no es tanto el de salvar al pensamiento discursivo de una metafísica con la que luego el positivismo de esa actitud ha podido fácilmente entenderse. Las ironías con la engañosa visión de la totalidad, que, según el célebre *dictum* de Weber, es «un espejismo», no tienen que ver sólo con el método irresponsable, sino con aquello que esa visión persigue de manera, como de costumbre, deficiente y desmayada: con la comprensión del contexto social, que la investigación



particular oculta y que nace de la praxis y en la praxis termina. Troeltsch, cuya comunicativa prosa deja fuera algo que la más acerada y experimentada de Max Weber mantiene, dice del método sociológico:

Finalmente [...] los problemas de la sociología de la cultura, las cuestiones derivadas de la teoría marxista de la infraestructura y la supraestructura se relacionan de la misma manera que los elementos culturales de naturaleza espiritual, más elevados, sutiles y mudables, lo hacen con los fundamentos macizos, rígidos y persistentes de orden económico, social y político, generando un conjunto de cuestiones cada vez más

urgentemente necesitadas de clarificación y que sólo pueden empezar a resolverse de forma esquemática por inducción comparativa, para después poder abordarlas eficazmente en cada caso particular. Aquí, Max Weber y —en una medida mucho más modesta— mis propios trabajos han comenzado a esclarecer este problema, que en manos de los marxistas se ha convertido en un puro medio de agitación<sup>[1]</sup>.

Esto circunscribe también el verdadero programa del ensayo de Weber sobre la relación entre el capitalismo primitivo y la ética protestante. Por algo se introduce en la definición de Troeltsch como concepto

negativo y contrario a la investigación inductiva el de agitación: con polémica deformación de la participación de la praxis en el conocimiento. Suele creerse con Troeltsch que Marx parece «haber dejado» en Max Weber «una impresión profunda y duradera»<sup>[2]</sup>. Si toda la teoría burguesa de la sociedad posterior a Marx ha quedado reorientada por éste como por un campo de fuerzas magnético; si tal teoría, y aun el «arsenal» del socialismo científico, adquiere una tendencia cada vez más apologética o encubridora, con Max Weber, la tendencia apologética se vuelve autoconciencia y hace, si no del hallazgo científico, sí del ideal de la

ciencia como conocimiento alienado y heroicamente perseverante en sí mismo, su arma. Ello traza la figura de aquel segundo positivismo con el que la inteligencia liberal reviste su posición última cuando no quiere abandonarla de modo irracionalista. La vieja exigencia de Comte de que la filosofía se transforme en ciencia se ha modificado dialécticamente con la historia de la burguesía: la ciencia triunfante no debe ocupar el lugar de la vieja filosofía — ella misma adopta una actitud defensiva hacia una realidad que amenaza la seguridad de sus supuestos y de su existencia empírica, y de la que, sin embargo, depende; mientras teme sus

propios resultados, se instala como cosmovisión y «actitud» para recobrar el poder que antes socavaba en la filosofía—; no liquida la filosofía, sino que ella misma se convierte en filosofía, y como tal trata de reprimir de manera teórica la rebeldía de la praxis. La «resignación» que acompaña a aquella actitud rinde al escepticismo de la situación realmente sin salida de la burguesía tardía tantos honores como el irracionalismo, con el que tiene en común hasta la llamada a la imitación heroica. La crítica metodológica del conocimiento se convierte en la justificación ontológica del «hombre científico», exhibiendo así su perdición.

Pues cuando la *ratio* científica se presenta, de la forma que fuere, como fundamento del ser del mundo, pero la naturaleza de éste es mala y cuestionable, el ataque a la *ratio* que lo ha hecho como es rebota contra ella, y el que lleva a cabo el ataque es el representante del mismo ánimo heroico que se había apostado en una posición perdida. La ciencia burguesa posterior, que se aferra, contra Marx, a la prioridad del espíritu en lo existente, pero tiene como objeto una sociedad cuyas patentes contradicciones ya no permiten ver en ella nada razonable, ha de acabar condenándose a sí misma y a su *ratio*. No es un hecho casual ni de

poca monta que uno de los más cercanos seguidores de Weber, Jaspers, que una vez se presentó como el psicólogo desilusionado de la filosofía, se erigiese en metafísico de la desilusión, cuya totalidad produce nueva ilusión: la ilusión del nudo, escueto «existir», la actitud como tal, y, finalmente, un fantasma del hombre. Jaspers tiene aún en común con Max Weber el impulso de fundamentar de forma «radical», esto es, absoluta y desde el puro pensamiento, el «saber como saber» aun contra un mejor saber, cual es el saber sobre el origen del saber; a cuyo efecto, a su entender, como al de Max Weber, el paso «liberador del hombre» sólo se da

«cuando el sentido de un conocimiento objetivo queda claramente separado de la manifestación de la voluntad en la actual situación histórica, y no sólo en la teoría, sino también en la vida, haciendo que la meta de la acción radical permanezca en ella»<sup>[3]</sup> —esto es: cuando el pensamiento renuncia a la instauración real de la libertad y a toda praxis—. De ese modo, el motivo antimarxista se mantiene firmemente establecido a través de todas las crisis científicas supuestas y reales.

El libro de Karl Mannheim *Hombre y sociedad en la era de la crisis*<sup>[4]</sup>, dirigido a un público lector amplio y que apenas puede ser científicamente



reducido a alguna de sus formulaciones, lo cual lo hace tanto más tributario de los motivos del autor, puede concebirse como el intento de evitar las consecuencias regresivas de las teorías que siguen a Weber y reinterpretar las categorías de una sociología «comprensiva», y más aún generalizante, en un sentido que se presenta a sí mismo como progresivo. Se ha considerado a Mannheim, como lo llamó Aron, un marxista burgués<sup>[5]</sup>, y cuando junta, como frecuentemente hace, los nombres de Marx y Max Weber (21, 28), expresa una tendencia a la síntesis que abona esa calificación. Sin duda, esa calificación es bastante tosca; pasa por alto la

influencia de la sociología no alemana, sobre todo la positivista americana, que domina su conceptualización, la cual no está concebida ni desde la comprensión ni desde la dialéctica histórica, sino, mucho más sencillamente, como un procedimiento generalizante que asciende con la inducción a definiciones lo más generales y abarcadoras posible, es más: que expresamente persigue la «pureza de la abstracción» (107) como meta esencial del conocimiento, para luego aplicar en cada caso las categorías abstractas, e históricamente invariantes muchas de ellas, al plano empírico, en un proceso de autocorrección. La sociología formal de

Simmel y el empirismo occidental son aquí bien palpables. Pero sin dejar de dominar la afinidad con Weber. «Precisamente el hombre político en el verdadero sentido de la palabra desea hoy más que nunca soslayar las diversas formas de influencia de la política diaria y tener directamente a la vista las fuerzas sociales actuantes» (VII): así se manifiesta en el Prólogo el *pathos* de la neutralidad valorativa, no importa lo que se dé en entender por el «hombre político en el verdadero sentido de la palabra». Este *pathos* anuncia la pretensión inmanente de estar por encima del materialismo dialéctico por medio de la objetividad, la

imparcialidad, la receptividad a los hechos y ciertamente también el «radicalismo» en el empleo del concepto de ideología, y lo que pueda haber de cierto o de equivocado en las tesis particulares de Mannheim reclama menos el examen crítico que la actitud misma. De cuya disposición polémica contra el materialismo dialéctico no cabe ninguna duda. «Quizá las contradicciones político-económicas mismas sólo sean la expresión de discrepancias en la estructura social total» (3-4): esto hace ya que la economía política como esfera parcial del concepto general de la sociedad se destaque en la totalidad de la sociedad:

del mismo modo que en la sociedad actual *aparece* un dominio especial, el de la «economía», autónomamente destacado en la totalidad del proceso social.

La aceptación de lo que concretamente aparece como «hecho» y «experiencia» constituye el principio nuclear del positivismo de Mannheim y de cualquier otro. En la publicación, originalmente en inglés, del segundo capítulo de su libro se encontraba una formulación del contenido que venía a decir que la investigación concreta de la «crisis de la cultura» sólo puede llevarse a cabo mediante el análisis de «toda fuerza social que sea una causa

posible de desintegración cultural», de las «fuerzas» tanto económicas como de otra naturaleza, entre las que también se cuentan, desempeñando un papel decisivo, los «principios sociológico-formales» inducidos. Esta exigencia metodológica es dudosa. Pues sólo vale suponiendo que la realidad social está dominada por tantas «fuerzas» divergentes y destacables como se manifiestan en la diversidad de lo que aparece: no que esta sociedad sea previamente y antes de toda abstracción y generalización practicada por los sociólogos una unidad fundamental altamente «articulada», que determina aquella diversidad en cada aspecto

particular: la unidad del sistema capitalista. Por eso, la aceptación de lo que aparece y la coordinación de una diversidad de «fuerzas» buscadas con su propia diversidad arroja prácticamente en todos los casos resultados problemáticos. Primero, en forma de sobreestimación de lo que aparece, que, a pesar de todas las concepciones de Mannheim del concepto total de ideología, es aceptado sin cuestionarlo, incluso allí donde a una teoría que parta de la estructura de la sociedad capitalista tendría que revelarse como la apariencia que ya la experiencia, si se mantiene en una posición no enteramente ingenua, podría evidenciar. Hay que

recordar el concepto de Mannheim de la democratización fundamental. «Por un lado, nuestra sociedad industrial activa también cada vez más aquellas capas y grupos que antes sólo pasivamente participaban en la vida política. Llamo a esta intensa activación la “democratización fundamental de la sociedad”» (18). No se le ocultará al sociólogo que esa «democratización» no lo es del fundamento, sino un fenómeno de fachada, y el propio libro de Mannheim lo testimonia en ocasiones: pero la aceptación de lo que aparece, del «comportamiento» de las masas, lo obliga a elegir conceptos de los que partir que no son muy distintos del tipo



de los empleados por Ortega y Gasset. — Mas, por otra parte, el positivismo de un registro «libre de valores» de los fenómenos, paradójicamente, le hace caer en especulaciones que resultan incompatibles con los fenómenos. Cuando, por ejemplo, examina la fase monopolística desde la categoría de la «nueva integración de grandes grupos» y, para el fenómeno de la formación de grupos, busca, prescindiendo del capitalismo y de la lucha de clases, una fuerza determinante comprensible, improvisa —justamente porque la determinación objetiva del «sistema» queda excluida del campo de visión como una supuesta «teorización»—

interpretaciones psicológicas que apenas guardan alguna relación con los hechos: «El individuo que aquí aprende a subordinarse lo hace cada vez más frecuentemente desde una mejor comprensión, en mayor o menor medida desde su propia voluntad superior» (49).

Pero la consecuencia decisiva del positivismo que acepta los fenómenos «como tales» y luego los ordena en una clasificación según conceptos generales es una *nivelación* de los procesos sociales justamente respecto a aquellos conceptos estáticos y cerrados, la cual hace desaparecer en gran medida las contradicciones y tensiones de la sociedad de clases y deja aún visibles

sus fuerzas, las verdaderas «fuerzas actuantes», sólo como sutiles modificaciones y correcciones del aparato conceptual. «La raíz última de todos los conflictos en la actual época de crisis puede reducirse a una sencilla fórmula. Se trata, en toda su línea, de tensiones derivadas de los efectos encadenados y no dominados del principio del *laisser faire* y del nuevo principio de regulación» (2). Las tensiones de las que aquí se habla no son las reales; éstas son neutralizadas por aquéllas, que las reducen a un conflicto de «principios», conflicto que los fascistas —que constantemente hablan tanto de lo imprescindible de la

iniciativa privada como de la primacía de la comunidad— pretenden zanjar sin atacar la base social. Entre los grupos antagónicos desempeña, según Mannheim, «lo irracional» un papel principal (12); el aumento de los antagonismos es caracterizado como «desarrollo desproporcionado de las capacidades humanas» (16). La nivelación afecta por igual a quienes pertenecen a los grupos antagónicos: de ellos se abstrae el «hombre medio» (36, 88), al cual se atribuye, como hombre «que siempre ha existido», «estrechez de miras» (79). El propio Mannheim dice de la «introspección experimentadora», que le parece

esencial en la «crisis del hombre», lo siguiente: «Todas estas formas de introspección tienen una tendencia a la nivelación y renuncian a las diferencias individuales porque están interesadas en lo general humano y su volubilidad» (94). Cabe preguntarse hasta qué punto el interés por la volubilidad es conciliable con el interés por lo «general»; cómo el procedimiento nivelador se compadece con la realidad social e histórica.

El concepto general superior al que la generalización sociológica se eleva es el de la sociedad misma. Tan incuestionable es aquí la razón del mismo como expresión de aquella

unidad superior que determina la vida de los individuos, como evidente la tendencia a ocultar, con la referencia a la sociedad y al todo de la sociedad — si se determina el concepto como la unidad formal de todos los hombres socializados y no, atendiendo al contenido, como el modo concreto de la producción y la reproducción sociales —, a ocultar aquellas tensiones en las que la vida de «la» sociedad en verdad consiste. Mannheim no escapa nunca de este peligro. La apelación al concepto de la totalidad social tiene en él menos la función de mostrar la intrincada dependencia de los hombres respecto de aquel todo, que la de concebir el

proceso social mismo como un equilibrio aproximado de las contradicciones en el «todo», mediante el cual las contradicciones que propiamente son «la» sociedad desaparecen teóricamente. El concepto de la totalidad social produce su efecto nivelador en la figura de un concepto formal de «*integración*» de cuyo origen Mannheim estaría peligrosamente cerca. Este concepto es introducido como «integración política de la voluntad» (3), con lo que también doctrinas como la del interés general y la de la comunidad del pueblo podrían encontrar cabida en él; pero luego es empleado como si hiciera felizmente desaparecer

todo el absurdo sufrimiento que ocasiona el proceso social en el balance del gran todo: «Así, no se ve que una opinión que se impone en la sociedad no es sino el resultado de un proceso de selección que integra muchas manifestaciones vitales en la misma dirección» (6-7): en tales asertos, el hecho de que, bajo permanente amenaza de catástrofes, y entre víctimas ocultas de las fuerzas productivas y los medios de producción, la necesidad vital mantenga, gemebunda, en marcha el mecanismo de la sociedad antagónica, aparece transfigurado como un resultado de la justicia inmanente o como «racionalidad» de esa sociedad.



Mannheim ve un órgano de integración en las «*elites*», cuyo concepto toma de Pareto. Ellas deben producir la integración de las voluntades (*effect an integration of the numerous wills*), y ser las ejecutoras directas de aquella racionalidad social, pues «el entendimiento y la disponibilidad sociales se concentran cada vez más, y, podría decirse, por motivos prácticos, en las cabezas de menos políticos, líderes económicos, técnicos administradores y especialistas jurídicos» (22). Toda la luz de la exposición de Mannheim cae sobre las elites; de la «crisis de la cultura», que constituye el objeto del segundo capítulo

del libro, se hace responsable esencialmente a la perturbación que sufre la formación de elites en la supuesta sociedad «democrática fundamental». La peligrosidad del concepto de elite, empleado de manera escrupulosamente formal, se patentiza en el hecho de que prescinde del contenido, de las condiciones materiales de su constitución, lo cual hace que se transforme en un principio con contenido, que envuelve determinadas teorías sobre la sociedad precisamente porque evita aseveraciones teóricas sobre la producción histórica concreta de las llamadas elites. La afirmación aparentemente formal de que las elites

político-organizativas integran la formación social de las voluntades es armonista; presupone que en la sociedad de clases es perfectamente posible integrar «la» voluntad de la sociedad prescindiendo de las relaciones de clase, y que en ella, en la medida en que efectivamente precisa para su autoconservación de unas «integraciones» mínimas y éstas son algo más que nuda opresión, tales integraciones se operan en la conciencia, concretamente en la de las capas conductoras representantes de la inteligencia, cuando más bien se imponen sin, o contra, la conciencia de los conductores, y las capas de la

inteligencia, planificadoras según Mannheim, prácticamente no tienen ni voz ni voto.

La «crisis de la cultura» entendida como imposibilidad creciente de «integración» se convierte para Mannheim en «problema de la formación de elites», y Mannheim distingue a este respecto cuatro «procesos» especialmente importantes: el número creciente de elites y el debilitamiento, de él derivado, de su fuerza impulsora; la destrucción de la solidaridad de los grupos de elites; el cambio en el proceso de selección de estas elites; y el cambio en la composición interna de las elites (64). —

Hay que decir de antemano que la afirmación de la existencia de una crisis en la formación de elites no es cierta en su generalidad: mientras quiera obtener su razón positivista contra la teoría de las clases de su generalidad avasallante. La gran burguesía produce incesantemente «elites», también las de pretensiones intelectuales, y las reúne organizativamente en clubes, círculos y asociaciones culturales de los tipos y matices más variados, pero del más perfecto acuerdo; es este acuerdo, y no el fracaso de los métodos de selección, lo que hoy generalmente los empuja a las ideologías del irracionalismo hostil a la cultura; es el miedo a los progresos

de la conciencia, que podrían amenazar lo establecido; la propia formación de elites es así capaz, para emplear la expresión de Mannheim, de «funcionar negativamente» en el plano cultural. — En lo que respecta a los cuatro «procesos» perturbadores, la afirmación relativa al número creciente de elites resulta tan arriesgada como la hoy tan habitual respecto al relativismo universalmente dominante o al caos en el mundo de los valores, del que ciertas reflexiones radicales pueden liberarnos. El acuerdo de las «elites» y de sus «cosmovisiones» en lo para ellas esencial, esto es, en el mantenimiento del orden actual, llega

incomparablemente más lejos que sus diferencias, y estas diferencias no deben ignorarse, como expresión que son de las contradicciones reales en el seno de la capa dominante misma, pues cada vez más cumplen la función de ocultar aquello en lo que se está de acuerdo. Es razonable preguntarse hasta qué punto el propio discurso de la «crisis de la cultura», que constantemente se escucha entre aquellas «elites» en cuya desintegración se cifra, según Mannheim, la crisis de la cultura, está justificado. Hace mucho que el filisteo de la cultura no es ya la figura que Nietzsche identificó en David Friedrich Strauss, el hombre que contempla los

brillantes progresos que ha hecho; el filisteo se ha convertido en portavoz de la crítica cultural que Nietzsche una vez inauguró contra él, y como crítico de la cultura reniega de la producción espiritual de su propia época, y a menudo incluso de su propia clase, desde el temor a que pueda volverse contra los fundamentos de lo establecido y desde un impulso destructivo que crece con la aporética de la sociedad burguesa. Filisteos y críticos de la cultura han cambiado las posiciones que aún ocupaban en tiempos del joven Nietzsche: el hombre de cultura está de parte de aquellos poderes en los que Mannheim siempre percibe hostilidad a



la cultura, y él mismo denuncia la cultura —el hombre progresista que Nietzsche escarnecía defiende a veces aquellos productos culturales que el actual crítico de la cultura niega, pero se atreve a poner en duda el concepto fetichizado de la cultura como tal, manejado sin considerar su función en la vida de las clases y de los individuos, y que Mannheim acepta—. Cuando Mannheim luego dice que en la sociedad «democrática de masas» se ha vuelto cada vez más fácil para todo el mundo el acceso a todas las esferas sociales de influencia, y que de ese modo se arrebató a las elites «su exclusividad necesaria para modelar los impulsos

anímico-espirituales» (65), vuelve a entrar en conflicto con los hechos. Si se quiere llamar «elites» a aquellos pequeños grupos que hoy se separan del resto de la sociedad mediante el *poder* —con el que el concepto de elite de Mannheim no cuenta—, su exclusividad es mayor que nunca antes. Ni siquiera hace falta pensar en las drásticas experiencias que en países fascistas se pudieron hacer en punto a la relación entre organización de masas, guardia pretoriana y militares. La exclusividad de la capa dominante está garantizada también en países liberales. Desde la ocupación de puestos importantes a través de «relaciones», y pasando por el

trato social con selección de la gente «buena» según el capital o el conformismo y el conocerse y el saber de otros tácitamente supuestos, hasta aquella esfera de intimidad humana, que Max Weber solía llamar «música de cámara», en todas partes se imponen los más rigurosos «principios de selección» de la conciencia de clase hoy dominante. La sociedad en el sentido de la *society* inglesa pervive sin merma. Sólo ocasionalmente aparenta haber muerto, cuando la fachada democrática de masas lo hace necesario o cuando el número de sus miembros que se quedan fuera a causa de la crisis económica crece de forma tan notoria que, por decoro

conformista, se cree tener que ocuparse de ellos. En el momento de la estabilización del poder, la *society* se vuelve aún más cerrada y visible. — Consecuencia de la afirmación inexacta de la exclusividad de las elites es que Mannheim hace suya una tesis que procede del dominio de la «crítica cultural» más cuestionable: la de la extensión de la fuerza estabilizadora del arte europeo desde el fin del *biedermeier*; sin hacerse siquiera la pregunta de si la categoría misma de estilo no estará ligada a la distancia histórica. La experiencia estética de un pensador extremadamente reaccionario y crítico de la cultura, como Klages,

parece ir aquí, con su teoría de las ilusiones o «fantasmas», más lejos que la mirada franca del sociólogo, por no hablar de la atrevida formulación de Wedekind de que el Gótico, el Barroco y el Rococó de hoy son *kitsch*. El examen crítico del eclecticismo como estilo ha quedado desde Nietzsche superficialmente oculto por la reflexión crítica sobre la cultura, y las aclaraciones al respecto de la sociología de la cultura de Mannheim no contribuyen a promoverlo. Sea como fuere, en los movimientos artísticos que, desde el Impresionismo y el *Jugendstil*, y acabadamente en todo lo que ha sucedido después de Cézanne, se oponen

polémicamente al estilo dominante del siglo XIX, la unidad histórica es decisiva, y las direcciones «laterales» que han quedado atrás, tan evidentes como una basílica para el Gótico temprano. A esto se oponen igual de desorientados el pesimismo de la cultura y la teoría de las elites. En lo tocante a la crisis afirmada de los principios de selección de las elites, Mannheim se ve impulsado a dotar a los principios de más contenido del que hay en el concepto general de elite: prueba de ello es que este concepto en su generalidad no puede manejarse en la teoría de la sociedad. Mannheim cita como tales principios «la sangre, la propiedad y la

capacidad» (67). La situación de una democracia de masas en la que la sangre y la propiedad desapareciesen como principios de selección le inquieta, pues con el rápido cambio de las elites la continuidad está amenazada; pero el mayor peligro lo divisa en un momento en cierto modo dialéctico: que en la feroz lucha por el poder, algunos grupos prometan a sus partidarios eliminar justamente el principio de la capacidad e introduzcan en su lugar la sangre o la raza como criterio de selección. Sin duda, aquí ya no se trata del «auténtico principio de la sangre», que antaño garantizaba «la pureza de casta de las minorías nobles y sus tradiciones» (69),

puesto que «en esta relación» la situación «se ha vuelto democrática y se quiere garantizar a los grupos abiertos de las grandes masas el privilegio de prosperar sin méritos» (*l. c.*). Ello conduciría a la larga no sólo al absurdo lógico, sino también a la decadencia de la cultura. — La abstracción y re-aplicación de los tres principios, que están de tal manera nivelados que la cuestión del origen histórico —en la sumisión— y la legitimación práctica del llamado principio de la sangre desaparece, no sólo coordina arbitrariamente grados históricamente diferentes, sino que también separa, con igual arbitrariedad, cosas



funcionalmente emparejadas. Ello se torna flagrante en la separación de los principios de propiedad y de capacidad. Precisamente de las investigaciones de Max Weber resulta que el espíritu burgués en la época del capitalismo primitivo, en los siglos XVI y XVII, generalmente hace de ambos uno: que en el proceso laboral racionalmente constituido la capacidad se hace medible por su resultado material. Si se puede hablar de la justicia inmanente y la injusticia trascendente del orden burgués, ambas tienen aquí su lugar. La identidad de capacidad y resultado material encontró su expresión psicológica en aquella estructura

impulsora del carácter burgués que eleva el éxito como tal a fetiche y que Mannheim hipostasía, coincidiendo con ciertas escuelas psicológicas, como «afán de notoriedad». En la ideología, propiedad y capacidad sólo se separan cuando las relaciones de producción atan de tal forma a las fuerzas productivas, que a la «capacidad» como *ratio* económica ya no le es adecuada la «propiedad» como su posible resultado. Por eso, el modelo de los tres principios de selección —aunque éstos se conciban como temporalmente sucesivos— fracasa. Este modelo está orientado a criterios conceptuales, en cierto modo jurídico-institucionales, en lugar de al

proceso de producción de la sociedad fáctica. Es completamente imposible hacer inteligible la dialéctica del recurso a la sangre y a la raza, correctamente observada por Mannheim, con aquel esquema —como no sea con la mediación psicológicamente sutil de que, a la vista de la competencia desatada de las capacidades, algunos grupos traten de engatusar a sus seguidores con la eliminación del principio de la capacidad; una tesis orientada únicamente a la conciencia de los individuos y no a las relaciones sociales reales, y que ya queda refutada por el hecho de que el Estado autoritario proclama en toda ocasión y con el

mismo nombre el «principio de capacidad»—. El principio de capacidad no es eliminado, pero en la era monopolista coincide completamente con la propiedad: así, es frecuente que, por ejemplo, los «estudiosos de la economía» sean actualmente representantes directos de los grandes poderes capitalistas. Esta coincidencia radical debe ser desenmascarada. A ella se debe el que el «principio de la propiedad», con mitos como el del capital financiero, que en verdad hace ya tiempo que no ocupa las posiciones clave, esté oficialmente excluido, y el «principio de la sangre», que ciertamente nada tiene de común con la

estructura gentilicia feudal, ideológicamente referido al «principio de la capacidad», porque, siendo tan general, no puede ser peligroso para la unidad violentamente mantenida de propiedad y capacidad, y hasta ocasionalmente funciona como su origen metafísico: no se ha deducido la capacidad de la raza, sino que, al contrario, se ha declarado que la raza se puede inferir de la capacidad. Por eso, el fascismo nada tiene que temer del absurdo del principio «democrático» de selección de la raza, pues basta con deshacerse de los intelectuales judíos, pero en modo alguno participa en la fáctica «formación de elites»; un

enfoque que le atribuya alguna sustancialidad se quedará en un positivismo ingenuo. De hecho, la verdadera «formación de elites» en la libre competencia ha quedado suprimida en la misma medida en que la libre competencia ha quedado atrás como forma económica. Sería misión de la investigación social determinar la mediación concreta. La «formación de elites» que fácticamente hoy se opera está regulada por el partido, y aún más por el Estado que por los agentes de los grupos monopolistas. Todo lo demás es parte de la fachada. Cuando Mannheim finalmente pondera el antiguo funcionamiento de sus tres principios

combinados como una suerte de equilibrio ideal, conviene recordar que en el pasado la formación de elites *tampoco* funcionó en lo esencial, pues no pudo impedir crisis, empobrecimientos y guerras; y que, en cambio, hoy sirve mejor que antes al mantenimiento de la relación capital-trabajo. Y habría que preguntarse, incluso, si la continuidad que a Mannheim le parece peligrar en la situación actual no es el camino continuo hacia la calamidad.

Mannheim ve el «cambio en la composición interna de las elites» sometido a un desplazamiento violento de la «relación de los elementos

enraizados y móviles» (70); un desplazamiento que para él equivale a una descolonización. A la libre construcción de conceptos corresponde también aquí, en lo concreto, una credulidad en los hechos que, por temor a prejuicios teóricos, se contenta con la descripción y adaptación de la fachada al plano generalizante. La lucha del fascismo contra los elementos «móviles» es tomada demasiado en serio. Éste tuvo que hacer inicialmente concesiones a sus partidarios pequeñoburgueses —más que a los «enraizados» partidarios del campo—. Éstas se hallan en contradicción con el «capital móvil» porque son los primeros



sacrificios de su concentración. Pero estas concesiones tienen su medida, muy determinada, en los intereses de los grupos monopolistas, ciertamente «móviles». Ni siquiera los grandes almacenes, los enemigos más inmediatos del pequeño comercio profesional, que además estaban endeudados, pudieron ser sacrificados en aras de los capitales que los grandes bancos tenían en ellos invertidos: se quedó en el cierre simbólico de sus negocios de restauración. Incesantemente se imponen, en nombre de una «razón económica» que no es sino la inmanente del sistema mismo, los intereses del gran capital frente a los intereses

«enraizados», a los que queda reservada la ideología en la medida en que no se les prohíbe el carácter antagónico del sistema, en que las fuerzas productivas técnicas no deben ser refrenadas para que el sistema no se quiebre bajo ellas. Conforme a ello, también el irracionalismo proclamado, por muy asimilado que psicológicamente se halle, debe atribuirse social y económicamente a la fachada: las regresiones reales de los oprimidos no significan en modo alguno una «descolonización» de los fundamentos. Incluso culturalmente se pone límites a la regresión por la importancia de las capas urbanas como consumidoras y por

la competencia con el «extranjero» magnificado precisamente en la autarquía. Por fértil que resulte la adopción del concepto freudiano de regresión por la psicología social, únicamente tiene relevancia en el contexto dialéctico de la represión; no como una suerte de recurso autónomo, bien que dibujado por la «crisis». Verdaderamente regresivos y, por ende, inconscientes, son aquellos motivos anales-sádicos que conducen del control de las cacerolas los domingos, y pasando por las denuncias de raza y los vaciados de pantanos, a las operaciones de limpieza y a lo peor de lo peor. En cambio, el romanticismo de la

evocación de formas antiguas de sociedad y de conciencia como «sueño manifiesto» —tal la creencia en el alma alemana, la estirpe, la constitución alodial o el derecho germánico— es meramente encubridor: dichas formas deben dar otro sentido a la de otro modo insoportable cosificación mediante un ceremonial alimentado de modo ciertamente inconsciente y espontáneamente desplegado, para así paralizar psicológicamente todo sufrimiento bajo el capitalismo sin cambiar nada de la situación social. Son también fáciles de calar, se desvanecen y son intercambiables a capricho; en todas partes suele dárseles demasiada

importancia.

La consecuencia que Mannheim extrae de la problemática teoría de la crisis en la formación de elites es la de la «proletarización de la inteligencia» (76). El motivo de la misma es en parte de índole materialista: con la desaparición de la exclusividad de las elites y la accesibilidad universal de la cultura se produce, según Mannheim, una saturación del mercado cultural, pues existen más individuos culturalmente cualificados, esto es, con formación, que puestos a ellos adecuados. Pero, de ese modo, el valor social de la cultura tiene que menguar, pues es «una ley sociológica que el

valor social del espíritu se ajuste a la importancia social de los que lo producen» (77). Al mismo tiempo, el «valor social» de la cultura disminuye de manera forzosa porque el reclutamiento de las nuevas generaciones intelectuales se extiende sin cesar a las capas sociales inferiores, sobre todo la del pequeño funcionariado. — El manejo formal del concepto de la clase proletaria vuelve falso el aserto de la proletarización de la conciencia. Prescindir aquí de la génesis implica una génesis falsa: al constatarse una acomodación estructural de la conciencia a la de las capas inferiores —las capas oprimidas—, la

culpa se atribuye tácitamente a éstas y su supuesta emancipación en la democracia de masas. Pero lo que en realidad sucede es justamente lo contrario. El embrutecimiento no lo originan los oprimidos, sino que la opresión embrutece: a los oprimidos y —cosa en la que Mannheim no pone ningún acento— fundamentalmente también a los opresores. La saturación del mercado cultural no la explica la «democratización de las elites», que no existen. Es una función de la saturación del mercado en la economía, y también del atractivo de la seguridad que, por ejemplo, tiene la profesión de profesor frente a la situación del empleado

dependiente y del pequeño comerciante. La validez social de las profesiones intelectuales, que ciertamente poco tienen que ver con las «elites», es por ello mismo cuidadosamente conservada, y aun reforzada, por el uso del *numerus clausus* en la Alemania de hoy. La ley sociológica de la dependencia de la llamada validez de una cultura respecto de la de sus representantes constituye, por lo demás, un caso de falsa generalización. Recuérdese sólo la música del siglo XVIII, de cuyo lugar central en el entramado cultural de la Alemania de entonces ciertamente nadie dudará. Pero, fuera de los *maestri* y los castrados, especialmente vinculados a



las cortes, los músicos eran escasamente estimados: escasamente estimados justamente *a causa* de la escrupulosidad con que cumplían la función social que de ellos se esperaba, y Bach vivió como un funcionario eclesiástico subalterno, y el joven Haydn como servidor; y sólo cuando la música dejó de proporcionar valores sociales consumibles y el músico se enfrentó a la sociedad como ciudadano con iguales derechos, bien que distanciado de ella, sólo con Beethoven, la situación cambió. La razón del sofisma está en el *psicologismo* del método. El hecho de que la sociedad burguesa se presente como una sociedad individualista hace

que a Mannheim se le escape el de que la esencia de la misma consiste justamente en desarrollar formas que sobrepasan la pura inmediatez de los individuos, se objetivan e incluso se oponen a éstos. La sociología generalizante retrocede, así, a un estadio prehegeliano. El recurso inmediato a los hombres que forman un grupo —en el caso de la anterior «ley»: los representantes de la cultura— en cierta medida presupone de un modo trascendental aquella identidad de las sustancias social y psíquica cuya no existencia constituye uno de los objetos más prioritarios de la teoría social. Pero Mannheim está forzado a presuponerla

porque la generalización de hechos entresacados de manera «descriptiva» y sin hipótesis, en verdad sin reflexión teórica alguna, no proporciona otro sustrato que «el» hombre, o a lo sumo el hombre «histórico»; que por su parte no proporciona ningún género de ley relacionado con la sociedad concreta. Por eso debe el método, una vez vuelto a la sociedad, inventar invariantes materiales del tipo de aquella ley. La valoración de la cultura no depende de la que merecen sus «representantes»; el que en todo tiempo los receptores de la cultura recibieran la producción cultural en unidad inmediata con sus productores significaba una invariancia en el

comportamiento de aquéllos. Pero esto cambia con la fase de cosificación. En culturas «primitivas», ciertos individuos encargados de funciones sacrales pueden ser despreciados en el espíritu de la ambivalencia totémica; en la sociedad capitalista avanzada, los productores de cultura pueden desaparecer detrás de las mercancías por ellos producidas. El mismo joven perteneciente a la alta burguesía que en el bar baila con fruición acompañado de virtuosa música americana de *jazz* seguramente apreciará tal música, pero despreciará a los compositores judíos orientales de la misma porque son «simples ganapanes» y no grandes

personalidades como su Richard Wagner, de quien, por otra parte, nada conoce medianamente. La ley enunciada por Mannheim sólo rige en aquel limitadísimo espacio cultural liberal existente bajo el nombre de personalidad. Con esto no se está haciendo el juego a una teoría social del espíritu objetivo que olvida a los hombres reales. Pero la teoría de la sociedad es sólo teoría de las relaciones entre los hombres en la medida en que es también teoría de la inhumanidad de sus relaciones.

La crítica desarrollada conforme al modelo de la teoría de las llamadas elites no se limita a éstas. – Esta crítica

no es menos patente en el concepto opuesto de «masa» —para destacar sólo lo más relevante de su contenido—. Fiel al carácter nivelador del método, el concepto de masa de Mannheim es deducido de modo únicamente cuantitativo: la estructura específica de las llamadas masas tiene que ser resultado de su número. «La misma gran sociedad que en el curso de la industrialización racionaliza a cada vez más hombres y cada vez más dominios de la vida humana, aglomera en las grandes urbes las grandes masas humanas, y sabemos (por la psicología sociológicamente orientada) que el hombre masificado está más fácilmente

expuesto a los efectos de sugerencias, impulsos no dominados y regresiones psíquicas que el aislado o el orgánicamente integrado en pequeñas comunidades y en ellas arraigado» (37-38). En la antítesis que representa el hombre «masificado» respecto del hombre «orgánico» está contenida aquella concepción de la invariancia de las masas —que no considera primariamente la estructura social— que hace a Mannheim lamentar la pérdida de la exclusividad cultural (65 ss.) y lo sitúa en la vecindad de la psicología de las masas del tipo de la de Le Bon, como cuando se refiere a la «activación general de las masas y las explosiones, a

ella ligadas, de irracionalidad» (162). Pero se precave contra la acusación de «esnobismo», de querer «presentar a la sociedad de masas como una sociedad despreciable en sí misma» (83). «El mal fundamental de la sociedad moderna [...] no [radica] en el gran número, sino en el hecho de que la estructura liberal hasta hoy no ha conseguido hacer realidad la estructura orgánica necesaria para la gran sociedad» (84): sus masas han quedado por ahora «inarticuladas» a consecuencia de los «desarrollos defectuosos del mecanismo liberal» (84). Mannheim reconoce, pues, inequívocamente la imposibilidad de deducir la «crisis de la cultura» del



concepto cuantitativo de masa, e igualmente el peligro del giro reaccionario de la teoría de las elites formalmente concebida. Pero justo en este punto actúa el impulso original de la escuela axiológicamente neutral. Mannheim elude la consecuencia inevitable, la de que la cuestión de la masa no es la del número como tal, sino la de la dialéctica de las clases. En lugar de reconocerla, inventa cual correctivo del concepto formal de masa el no menos formal de «articulación», ya presente en la teoría de las elites. Este concepto es formal porque la cuestión objetiva esencial, la de quién articula a quién, desaparece en la unidad

«descriptiva» superior del principio de articulación. Pero este principio de articulación no es suficiente para aprehender algo sobre la naturaleza de las «masas». No se puede hablar de inarticulación de las masas. Con el aumento de los antagonismos, las masas se tornan más «articuladas» que antes. Los grupos se hallan, ya sólo por la división del trabajo, tan distantes unos de otros como los individuos, y sus relaciones rígidamente cosificadas, manifestándose sólo como masas «irracionales» e inarticuladas cuando se los manda. No hay que pensar aquí únicamente en la «articulación» radical, que, por cierto, Mannheim no menciona,

en opresores y oprimidos. Parece más bien que uno de los logros más asombrosos del genio burgués tardío es que la mayoría de los oprimidos, a la que sin él los dominadores no podrían contener ni un segundo, está tan perfectamente articulada, que apenas queda espacio para la conciencia de un interés común en la superación de la forma actual de sociedad. La tan criticada superorganización en los países fascistas, con multitud de organizaciones que se cruzan, se revela así mucho más razonable de lo que una concepción ingenuamente economicista estaría dispuesta a conceder. El concepto de articulación de Mannheim

es demasiado vago para dar cuenta de esto. Y, sobre todo, Mannheim mezcla la diferenciación en grupos sociales, que de forma natural persiste en la sociedad de clases, con la diferenciación de la conciencia, que con la presión creciente del dominio de clase tiende a borrarse. Mannheim deduce de la indiferenciación cultural la social —siguiendo un método de «coordinación» que en todo momento sugiere una adecuación de superestructura e infraestructura, sin concebir la relación entre ambas como esencialmente dinámica y dialéctica—. La verdadera situación puede apreciarse en el hecho de que, para afirmarse a sí misma, la sociedad de clases debe

producir y reproducir de forma inconsciente, y al cabo también consciente, justamente la situación mental que Mannheim se saca de la idea de la masa inarticulada, cual es la de la estupidez neurótica. A ésta tienden todas las fuerzas en el capitalismo, tanto el proceso laboral cuantificado como la «distracción» en el tiempo libre de él dependiente; el sufrimiento con que todo saber de los oprimidos agradece aquel tiempo y el interés de los dominadores en la ignorancia de los oprimidos. La cautividad de las fuerzas productivas, necesaria para la conservación de lo existente, hace tiempo que se ha traducido psicológicamente en

cautividad de la conciencia. Lo que el «espíritu» nunca produce, la sociedad lo hace más sólido: un *sistema* de la más rigurosa lógica que no culmina, como en la concepción de Hegel, en la razón y la libertad absolutas, sino en la sinrazón absoluta y en la absoluta ausencia de libertad —verdaderamente, Hegel prácticamente puesto cabeza abajo—. Pero a la sociología generalizante no le resulta fácil reconocer esto, como se observa en la definición que Mannheim da de la libertad. Según aquélla, la libertad, «considerada desde el punto de vista sociológico, no es sino una desproporcionalidad entre, por una parte, el aumento del radio de acción de

los mecanismos de influencia centralizados y, por otra, el aumento de envergadura de la unidad grupal en la que se trata de influir» (109).

Todo esto repercute no sólo en el contenido de las tesis de la sociología generalizante, sino también en el método mismo. Es, dicho *grosso modo*, la tendencia de este método a traducir los conceptos de la dialéctica materialista, a cuyo poder Mannheim puede tan poco sustraerse como Max Weber, a conceptos lógicos periféricos y así salvar en ellos el carácter de científicidad «libre de valores». Cuando, en el tercer capítulo de su libro, el más importante, introduce los tres

niveles sociales históricamente relevantes del hallar, el inventar y el planificar (96 ss.), no intenta con ello sino interpretar el esquema histórico de las épocas feudal, burguesa y sin clases como un esquema de los comportamientos fluidamente cambiantes del hombre socializado: «Es claro que la transición del pensamiento inventivo, que realiza racionalmente objetivos inmediatos, al pensamiento planificador es fluida. Nadie podrá asegurar en qué tipo de previsión y en qué prolongación del alcance de la regulación consciente a distancia comienza la transición del estadio mental inventivo al planificador» (100).



A la idea, aquí subyacente, de una transición ininterrumpida de la sociedad liberal a la «planificadora» equivale la concepción de esa transición como la que se da entre diferentes modos de «pensamiento». La traducción de los conceptos dialécticos a conceptos clasificatorios se manifiesta esencialmente, y de manera tan constante como a propósito de las elites, como prescindencia de las condiciones del *poder* social real, sólo de las cuales depende la realización de aquellos estadios del «pensamiento». «Lo nuevo del enfoque sociológico del pasado y del presente es la visión de la historia como un campo experimental de la

intervención reguladora» (93): como si la posibilidad de tal intervención coincidiese con el grado de intelección. La sobrevaloración del concepto clasificatorio y la infravaloración del poder son en Mannheim sencillamente idénticas: «[...] si se hubiese pensado hasta el final esta diferencia entre ambas clases de racionalidad, que sólo la clarificación conceptual evidencia, se habría llegado a descubrir que la esencia de la racionalización funcional consiste en dispensar al individuo medio de pensar, de inteligir y de hacerse responsable y confiar estas tareas a los individuos encargados de la racionalización» (35). Hasta qué punto

es estrecha la relación de la formalización con la armonización de contenidos; con qué forzosidad la nivelación de las luchas sociales con «formas de comportamiento» formalmente definibles conduce en Mannheim a tesis ilusorias sobre la sociedad, lo evidencia una aserción suya sobre las posibilidades del futuro social: «Siendo así, quedaría franca otra vía: que la planificación unificada se produzca sobre la base de la acción acordada y el compromiso, es decir, que esa mentalidad que antes propiamente sólo era posible dentro de la sociedad en los enclaves pacificados se imponga también en la cúspide de la sociedad»

(159). – Si la neutralidad valorativa del método generalizante se muestra, comparada con su propio ideal de cientificidad, tan dudosa en el contenido, es fundamental encontrar la legitimación de aquellas abstracciones con cuya objetividad universalmente válida Mannheim cree poseer un correctivo, o al menos un complemento, del método dialéctico materialista. ¿Son los conceptos materialistas «traducibles» de la manera que él cree posible? Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la posición de Mannheim es positivista en el preciso sentido de que él cree poder apoyarse en hechos objetivamente dados, pero

«inarticulados», que luego serán «elaborados», objetivados y elevados a conceptos generales por el mecanismo intelectual sociológico. En esto procede de conformidad con la lógica corriente de la ciencia. Pero si tal concepto de «hecho» no puede prácticamente sostenerse en la teoría de la sociedad; si los cuadros descriptivos se revelan en el proceso mismo de la descripción como meras apariencias y pierden aquella certeza que el método se figura alcanzar cuando sale del «fenómeno», la clasificación según conceptos ordenadores sólo es válida, inversamente, bajo la condición de que esos datos sean tan singulares y fáciles

de aislar como se presentan en el «primer acceso» a los mismos, mas no si la realidad social tiene una estructura previa que desborda el «acceso» teórico y de la que el sujeto científico y su «experiencia» misma dependen. Cuanto menos necesario es mantener los «hechos» de los que se parte como datos descriptivos independientes, tanta menos libertad tiene la subjetividad para disponer de ellos y clasificarlos. La corrección necesaria de los «hechos» en el progreso del conocimiento teórico de la sociedad significa no tanto que haya que elegir otros esquemas de ordenación subjetivos distintos de los que sugiere la «experiencia» ingenua, cuanto que los

datos mismos son más que mero «material» para la elaboración conceptual, esto es, que pertenecen a una determinada constitución de la sociedad, a la que los hechos descritos son lo que la apariencia a la realidad. La actitud idealista a la que Mannheim cree oponerse sólo se ha abandonado verdaderamente cuando se extraen metódicamente las consecuencias de la misma y se deja de lado la libertad de concepción abstracta. La tesis de la primacía del ser sobre la conciencia incluye la exigencia metodológica de no formar ni verificar los conceptos según un orden de unidades características, con una función práctico-lógica, sino

expresar en su utilización y su dinamismo las tendencias dinámicas de la realidad misma. Mannheim no cumple con esta exigencia metodológica, a despecho de todos los contenidos parciales «realistas» de sus análisis. Las abstracciones serán en él arbitrarias mientras sólo se hallen en concordancia con una experiencia diferenciadora y correctora. Mannheim ignora que el registro «sin prejuicios» de los hechos es algo ficticio; que el investigador social no tiene que ordenar un «material de experiencia», sino que el material de su experiencia es el orden social; y que sobre el acierto o la equivocación en su elección de los conceptos decide no



tanto la universalidad de los mismos y, por otro lado, su aproximación a los hechos «puros», cuanto la cuestión de si dan cuenta suficiente de las leyes reales del movimiento de la sociedad y descubren con ellas los hechos contradictorios. Pero en un sistema de coordenadas definido mediante conceptos como integración, masa o elite, estas leyes esenciales y previas del movimiento social aparecen necesariamente como contingentes o accidentales, como meras «diferenciaciones» sociológicas. Tampoco la investigación social dialéctica puede abstenerse de los conceptos generales. Mas ella los usa de

manera tendencial para determinar las leyes dinámicas de los «hechos» y su ser producidos en su propio contexto, y ello en interés de los propios hechos, y no para «superar» hechos y leyes en la objetividad del concepto general. Así, ella pondrá en primer término, en lugar de las consideraciones sobre la estructura de las masas, la relación de clase; en vez de la teoría de las elites, el examen de las relaciones de dominio; y en lugar de la categoría abstracta de racionalización, el análisis concreto del proceso de racionalización como un proceso de la economía política. Mannheim usa una vez la expresión «prescindiendo de la concentración y

centralización de los capitales» (21), la cual revela algo más que un mero cambio de dirección de la mirada hacia otra cosa que fuera también científicamente posible. Las abstracciones no son neutrales. Aquello de lo que en una teoría se prescindía o no, decide sobre su valor. Se podría llevar a cabo, aunque fuera con una prescindencia, un análisis, por ejemplo, de las elites considerando también grupos como el de los vegetarianos o el de los seguidores de la doctrina Mazdaznan, y luego corregir este análisis mediante una afinación conceptual, de tal manera que lo absurdo del mismo desapareciera. Pero ninguna

corrección como ésta ayudaría a comprender que la elección de las categorías básicas, contrastada con la estructura de la realidad social y la determinación de sus elites por la propiedad y el poder, es falsa. Esta falsedad desplazaría, aun en la corrección, los acentos de tal manera que la realidad se separaría de los conceptos; las elites seguirían siendo «grupos de la forma Mazdaznan» con la cualidad adicional «poder social». Consideraciones como las que Mannheim tanto carga: «pero ¿quién planifica a aquellos que deben planificar?» (54 ss.), en las que el momento del poder no aparece por

ninguna parte, se distinguen de aquella concepción ficticia por su mayor generalidad, no por una mayor sustancialidad. La proyección de los conceptos dialécticos sobre los clasificatorios es torcida. Cuando se lee, por ejemplo, «que en lo cultural (verdaderamente tampoco en lo económico) nunca hubo un liberalismo absoluto en el sentido de que, al lado de las fuerzas sociales libremente reinantes, no habría podido existir la regulación, por ejemplo, en la formación» (91), se nota que la teoría de Mannheim queda corregida de un modo inmanente por el principio liberal del *laisser-faire* de la cultura burguesa en el

sentido de que este principio establece una diferenciación. Mas con la elección de aquel concepto inicial posteriormente diferenciado no se expresa lo verdadero del asunto: que el principio del *laissez-faire* ocultaba también en la «cultura» liberal los hechos reales, y que la selección de los «bienes culturales» por la burguesía se llevaba a cabo esencialmente según el grado de su conformidad con sus intereses sociales. La intelección de un hecho básico de la ideología queda distorsionada y reducida a una mera *finesse* del método que se esfuerza por conocer lo concreto. En algunos de sus conceptos, como el de «fundación» (149), esta concreción

incluso no es muy distinta de la fenomenológica.

La insuficiencia del método se manifiesta en sus polos: en la ley y en el «ejemplo». Si, para Mannheim, los hechos obstinados quedan integrados en las unidades generales superiores como meras diferenciaciones, esto significa que Mannheim está atribuyendo a estas generalidades, entendidas como «leyes» sociales del tipo de aquella relación entre bien cultural y validez social de los representantes de la cultura, poder autónomo sobre los hechos: las leyes generales son hipostasiadas. En ocasiones se caracterizan por su notoria arbitrariedad: «Ahora bien, hay una ley

decisiva bajo cuyo signo estamos en el momento presente. Campos no planificados, regulados por selección natural, por una parte, y estructuras premeditadamente ideadas y cuidadosamente introducidas, por otra, pueden existir unos junto a otros sin fricciones sólo mientras predominen los campos de lo no planificado» (102). En frases como ésta se desliza, a pesar de la ocasional y muy justificada protesta contra la admisión de una «lógica especial de lo histórico» (130), el viejo principio del sudoeste de Alemania, recogido por la escuela weberiana, que divide el conocimiento en nomotético e idiográfico y entrega el hecho, sólo en



interés de cuya investigación se constituyen las leyes, a la contingencia: su concepto de la «situación única» lo traduce Mannheim explícitamente como lo «histórico, accidental» (119). El abandono del hecho que aquí se manifiesta es el equivalente de la hipostatización de la ley general. Esta hipostatización de los conceptos generales se puede captar de la manera más clara y precisa en la teoría de Mannheim de los «*principia media*», a la condición de los cuales degrada aquellas leyes dinámicas sobre las que reposan los acentos de la teoría dialéctica. Y, así, se lee:

Por mucho que, sin duda, haya que historizar y diferenciar los «*principia media*» y los conceptos en ellos empleados («capitalismo tardío», «desempleo estructural», «ideología de los empleados»), nunca se debe pasar por alto que en ellos se diferencian e individualizan determinaciones abstractas y generales (fuerzas generales). En cierto sentido no son sino haces temporalmente compactados de series de causas que luego actúan en conjunto como un único complejo causal. Que en ellos se trata en lo esencial de fuerzas generales historizadas e individualizadas, se puede demostrar en nuestros ejemplos. Tras la primera observación está el principio general del funcionamiento de un orden social con personas jurídicas que establecen contratos libres; detrás de la

segunda, los efectos psicológicos generales de todo «desempleo», y detrás de la última, la ley general según la cual las expectativas de ascenso existentes tienden a actuar sobre grupos e individuos en el sentido de disimular su situación colectiva. (137).

No es un error menor que cuando se cree poder arreglarse con ideas del hombre en general, cuando «en las formas de comportamiento concretas de estos tipos históricos, se desatienden y se pasan por alto los principios generales de la psique humana» (*ibid.*). Parece, pues, que el acontecimiento histórico concreto está determinado por causas en parte «generales» y en parte

«particulares» que juntas forman algún «haz». Pero esto supone nada menos que confundir el nivel de abstracción con las causas. Las «fuerzas generales», en cuyo desconocimiento Mannheim ve la principal objeción al materialismo dialéctico (130 ss.), no se contraponen a otras «particulares», como si un acontecimiento concreto fuese causado primero por la ley causal y luego por la «situación histórica» específica. Ningún acontecimiento es en absoluto causado por tales fuerzas o leyes generales: la causalidad no es la «causa» de un acontecimiento; causalidad es la máxima generalización conceptual bajo la que pueden reunirse causaciones concretas.

En el acontecimiento no concurren fuerzas generales y particulares, sino que en la generalización progresiva se clasifican las motivaciones concretas de legalidades generales. Pero éstas nunca son «fuerzas» independientes, y nunca deben interpretarse, frente al contexto fáctico, como legalidades independientes de la motivación concreta. La observación newtoniana de la caída de la manzana no tiene el sentido de que en ella «actuó» la legalidad general de la causalidad en compleción con factores de un grado menor de abstracción. La causalidad no es sino la expresión más general para referirse a la regularidad observada, la

cual sólo se impone en lo particular y no como algo adicional a ello. Sólo con este sentido puede decirse que la manzana que cae es «expresión de la ley de la gravitación» (7): la ley de la gravitación es tan dependiente de la caída de esa manzana como a la inversa. El juego concreto de fuerzas se puede reducir a esquemas de diversos grados de conceptualidad general, pero no hay fuerzas «generales» y «particulares» trabadas. Sobre la elección de las abstracciones teóricas relativas a la sociedad decide en la teoría dialéctica la naturaleza del orden social y la intención de transformarlo. Aquí es ilusoria la distinción entre leyes

generales y *principia media*, y con ella la objeción contra el materialismo dialéctico según la cual éste desatiende las «fuerzas generales», fuerzas tan poco hipostasiables como, en el polo opuesto, la por así decirlo ciega y entregada a la arbitrariedad del «acceso» conceptual «situación única». — Si en Mannheim la ley es sustancialmente elevada a la condición de «fuerza general», la «situación única», en cambio, el hecho, es reducido a mero «ejemplo» —cuando la situación dialéctica no puede admitir el concepto de ejemplo en sentido estricto—. Es característico de los ejemplos de Mannheim el hallarse muy alejados de las tendencias determinantes

de la sociedad actual y el que tengan un carácter de mera ficción que no pocas veces se manifiesta en momentos de imprecisión. Mannheim arguye, por ejemplo, lo siguiente: «Un ejemplo aclaratorio de las perturbaciones procedentes de la irracionalidad sustancial es cuando, por ejemplo, los diplomáticos de un país han concebido cuidadosamente una serie de acciones y las han comparado con otra serie planeada de actuaciones, y luego uno de ellos sufre un repentino ataque nervioso y actúa contra el plan y lo desbarata» (31). Es inútil pintar tales asuntos privados como «fuerzas» sociales: no es sólo que aquí se estime más de la cuenta



el «radio de acción» del diplomático individual; fallos de esta clase pueden remediarse en cinco minutos con una llamada telefónica, a menos que se produzca en el curso de evoluciones políticas más poderosas que las consideraciones de los diplomáticos. — O esto otro: «Como soldado tendré que controlar mis impulsos y deseos de una manera completamente distinta de lo que lo haría si fuese un cazador furtivo que sólo a ratos, y fluctuando, actúa con algún objetivo y sólo ocasionalmente tiene que dominarse —en el momento, por ejemplo, en que tenga que disparar sobre la pieza» (32). Recientemente, la caza como afición ha sido reemplazada,

como es sabido, por la caza como deporte, pero incluso un cazador deportivo que sólo se dominase «en el momento en que tenga que disparar sobre la pieza», difícilmente cazará algo; probablemente espante a la pieza, o tal vez ni siquiera le siga el rastro.

La imposibilidad de traducir conceptos dialécticos a conceptos clasificatorios con el objetivo de servir a la abstracción abarcadora tiene como consecuencia la suspensión de aquella neutralidad y objetividad que constituye el programa del método libre de valores. Mediante el simple «prescindir» de su función concreta en la lucha social, los conceptos generales

de Mannheim se transforman, contra su voluntad, en justificaciones de lo existente. El carácter *armonista* que se hizo patente en el concepto de integración determina, de hecho, el entero proyecto teórico. Cuando, por ejemplo, se exige para la completa organización de la sociedad un «óptimo» sin mostrar la fractura que la separa de ese óptimo y sólo en virtud de la cual éste se realizaría dialécticamente, la implicación tácita es una corrección óptima del orden actual sin superarlo. Lo cual se corresponde perfectamente con el ideal positivo de Mannheim de una «línea deseada» y un «justo medio» entre el

«conservadurismo inconsciente» y la «mala utopía» (163-164): «Pero desde aquí se hace al mismo tiempo visible en sus rasgos principales una posible solución a las actuales tensiones, una suerte de democracia autoritaria con planificación que a partir de los principios contrapuestos del presente cree un sistema equilibrado» (86). Armonista es la idea de una relación de la «crisis» con el «problema del hombre» (11), que a pesar de su postura crítica respecto a la antropología (190), Mannheim tiene en común con los filósofos existenciales. Cuando el «problema del hombre» toma para él esta forma: «Lo que ha sido posible para

*un* hombre, es en principio posible para el hombre en general», establece como correlato de la concepción armonista de la sociedad ante todo a aquel psicologismo que se imagina poder efectuar directamente el análisis social a partir del análisis de la conciencia y del inconsciente del individuo. Este psicologismo se acompaña, además — para rehuir las consecuencias radicalmente antagónicas a que irremisiblemente conduce el análisis psicológico, de una psicología simplificadora, racionalista. Mannheim se siente inclinado a utilizar, por ejemplo, el temor de las masas a una guerra como «impulso motor» (161)

para la conservación de la paz. Aquí pasa por alto el carácter ambivalente del miedo, que hace soñar a la sociedad actual con su propio ocaso. La crítica al psicoanálisis por su carácter individualista, que Mannheim bosqueja al final del libro, parece en él precipitada en la medida en que considera que la intención del psicoanálisis consiste en «querer regular también aquello de la vida anímica individual que hasta ahora estaba perfectamente escondido y que actuaba como fuerza natural: la adaptación del inconsciente y sus actos fallidos» (186). La penetrante crítica al pragmatismo y el behaviorismo, sobre todo la certera

observación acerca de su afinidad con el fascismo (181), no pierde por ello nada de su dignidad.

La cautividad de la teoría de Mannheim dentro de los intereses del orden existente es patente, a pesar de toda su intención esclarecedora. Y ello no sólo por ciertas inclinaciones proconservadoras que probablemente haya que reducir a la fascinación por el funcionamiento del mecanismo inglés y que encuentran su expresión en frases como ésta: «En este respecto nos parece deseable una continuidad entre viejas y nuevas elites» (196). En última instancia, Mannheim pone la teoría sociológica misma, en contra de la

exigencia de totalidad que la caracteriza, en manos de la cosmovisión privada:

Vivimos en un mundo de problemas irresueltos, y no quisiera cerrar una cuestión abierta con ayuda de una respuesta optimista de compromiso. Por eso, lo más correcto fuera acaso concluir esta exposición de la situación con dicha cuestión abierta. Que cada cual decida por sí mismo, según sus propias reflexiones, cómo ha de plantearse, si en su forma religiosa-quietista de «¿quién planifica a los planificadores?» o en su forma política-activista de «¿cuál de los grupos existentes debe planificarnos?» (56).

El concepto de la moral es admitido



tan sin cuestión (cfr. 16 y 45) como la tesis de la irracionalidad de la mujer (103). Del acervo de opiniones corrientes no falta ni la que atribuye al proletariado industrial la intención de una «proletarización universal» (82). Pero hay dos rasgos que marcan más que otros que el verdadero carácter de la sociología de Mannheim. Uno es que esta sociología se queda en *pensamiento sobre síntomas*, y no sólo en la teoría de las elites. Siempre sobrevalora la importancia de las ideologías frente a aquello que representan. Ello guarda relación con aquella particular concepción de lo «irracional» que constituye un motivo central de la

## ideología actual:

Además, hay que reconocer que lo irracional no es algo nocivo en todas las circunstancias; al contrario, quizá sea lo más valioso del patrimonio del hombre si obra como un impulso poderoso para alcanzar metas objetivas racionales o manifiesta su poder creador en forma de sublimaciones y cultivo de valores culturales, o también si, como pura vitalidad, incrementa el gozo de vivir sin destruir absurdamente la vida social.

(40)

La equiparación de lo «irracional» a la impulsividad puede tener consecuencias fatales: el concepto cubre por igual la libido y la figura de su

represión. En Mannheim funciona, en todo caso, como algo que permite atribuir a las ideologías una sustancialidad que puede ser criticada desde la concepción del «justo medio», pero que no es desmentida por lo ocultado. Pero la aceptación positivista de los síntomas, el callado respeto por los derechos de las ideologías, está hermanada con el *materialismo* vulgar de la praxis burguesa: mientras la fachada reciba aprobación, aunque sólo sea por el esplendor que le confiere la manera de verla, la verdadera convicción de esta sociología será la de que en el interior de la casa no puede acontecer ninguna agitación que traspase

su definido contorno: «Fácticamente el acervo de ideas existente (en esto semejante al de palabras del léxico) jamás sobrepasa el horizonte y el radio de acción de la comunidad social existente» (173). Luego, claro está, lo que siempre los «sobrepasa» podrá aparecer más fácilmente como «ajuste a sentimientos despertados, valores anímicos, etc.» (116). Este materialismo es en cierto modo el reverso de un idealismo en la concepción de la historia del que Mannheim es aliado particularmente en la construcción de la «racionalidad» y el progreso. Las modificaciones de la conciencia pueden «perturbar, por así decirlo, de dentro a

fuera el principio estructural de la sociedad» (168), y a la modificación de la conciencia descrita bajo la categoría del planificar se le atribuye una dignidad casi hegeliana: «El pensamiento planificador que considera las interdependencias [es] más racional y reflexivo, pero a la vez menos abstracto que el pensar inventor, precisamente porque siempre es consciente de su propia función vital y siempre vuelve la vista hacia sí mismo; pero el planificar en cuanto tal reúne en sí el proceso vital (estrategia) y el pensamiento» (203), igual que la razón hegeliana. La razón planificadora aparece aquí puesta en relación

demasiado estrecha —y en esto radica uno de los grandes peligros de aquel idealismo renacido— con la razón de los que hoy planifican: «El hecho de que el examen minucioso de las series de acciones en la sociedad funcionalmente racionalizada sólo acontezca en las cabezas de unos pocos organizadores asegura a éstos una posición clave en la sociedad» (36). Es dudoso que en esta posición clave el «proceso vital» y el pensamiento estén bien avenidos. Por lo demás, el concepto de vida no aparece aquí casualmente. La dinámica social que queda fuera de las generalizaciones es abordada, igualmente de forma perspectivista, por un *vitalismo* que

nunca aparece en una formulación general, pero que centellea en todo el aparato terminológico de Mannheim y constituye lo más enjundioso de los avatares del «pensamiento» en su teoría de la historia. Constantemente se hacen referencias a los «procesos espontáneos de crecimiento» (3) y al «órgano de la vida» (34), a lo «orgánico» en general (38, 84 y *passim*), y finalmente Mannheim parece seguir las líneas de pensamiento de Simmel: «La consecuencia rígida deja de ser aplicable allí donde el instinto de búsqueda avanza en lo todavía desconocido; en este dominio, también el pensamiento planificador es un

órgano de búsqueda» (206).

Cuando Mannheim intenta «abordar» la dinámica social con el concepto de vida, responde a una necesidad presente en todo el método. Es la de aquella *autocorrección* progresiva, depuradora, de los conceptos generales afines. Apenas se puede concebir una objeción contra el libro a la que no pueda replicarse con una autocorrección. La introducción de los «*principia media*», sobre todo, tiene su origen en la voluntad de autocorrección: «La aparentemente excesiva abstracción que domina en la fundamentación general no proviene propiamente de una universalidad del entendimiento



constructor, sino de una ignorancia sobre las tendencias del mundo, si por “mundo” se entiende la interdependencia de contextos pluridimensionales que realmente sustenta un acontecer particular. Este aparato intelectual, abstracto en grado sumo, es el máximo refinamiento de un recurso que sólo pretende acceder a objetos particulares, series causales particulares y series de deseos particulares y determinarlos mediante el pensamiento, pero que aún no se atreve a dirigirse a la estructura concreta dentro de la cual un objeto particular debe ser construido» (120). El que, a pesar de esta intención, los *principia media* correctivos resulten

insuficientes, no tiene otra razón que la de que en la «estructura» de Mannheim se hallan vinculados al establecimiento previo de los conceptos generales abstractos que él mismo critica, y éstos diferencian, pero no «superan». Tienen una función similar a la que en otro tiempo tenían los «epiciclos» de ciertos astrónomos del Barroco. Necesariamente implican una fractura del método que, de extenderse, acabaría desintegrándolo. Así, Mannheim reconoce la imposibilidad de derivar sin más la «crisis de la cultura» del concepto cuantitativo de «masa». Pero simultáneamente se aferra a los conceptos formales y generales de

democracia de masas, articulación y elite. Sólo para hacer compatibles estos conceptos con la realidad social adopta el *principium medium* de la «pequeña burguesía», que ha de ajustarse al marco de los conceptos generales, pero a la vez concretar históricamente los conceptos. Pero esto sólo es posible cuando los conceptos generales obtenidos son posteriormente rellenos de material empírico. Mas ello los hace recaer en aquella presunta «contingencia» de lo fáctico —en el sentido del método generalizante—, de la cual la generalización debía guardarlos. La autocorrección muestra al método en una aporía. Como ciencia

legaliforme, es inaplicable a la experiencia; como método empírico no puede aspirar a la validez general. La imposibilidad de retornar a lo empírico es evidente en este sucesor de Max Weber y Troeltsch. El motivo de que los pequeños burgueses se comporten de manera reaccionaria en relación a la cultura no puede derivarse del concepto de democracia de masas como tal, ni los hechos tomados «sin prejuicios» requieren para su elaboración un «concepto medio» del tipo de «pequeña burguesía». Éste adquiere su condición de concepto que está por encima de lo accidental y de lo arbitrario únicamente en el contexto de una auténtica teoría de

la sociedad. Si Mannheim quiere en serio eliminar la aporía, deberá sustituir los conceptos estáticos y eventualmente corregibles por aquellos que llevan en sí el momento de la contradicción social real, y, con ello, su propia «corrección»: los dialécticos. Pero a esto se resuelve tan poco como las cabezas de la escuela cuya tradición su libro pretende conservar. Ciertamente, el espacio ocupado por los escritos de Max Weber y Troeltsch no debe identificarse con aquel vago *juste milieu* entre formalismo y positivismo que en Mannheim es un sucedáneo de la reflexión crítica. La potencia teórico-constructiva de dicha escuela aparece

aquí, al igual que el material empleado, muy menguada: la erudición ha sido reemplazada por la observación individual descomprometida, y el método bien desarrollado por la improvisación explicativa *ad hoc*. Pero sería demasiado cómodo considerar el rebajamiento de la sociología libre de valores únicamente como una diferencia de «nivel», o incluso derivarlo de unas circunstancias epocales que ya no permiten el sosiego necesario ni para una laboriosa recopilación de hechos ni para la reflexión crítica. Lo que aquí se ha dicho contra Mannheim alcanza también a Max Weber, el jefe de la escuela. El método que éste emplea

puede mantener la apariencia de un equilibrio entre teoría y hechos sólo en una situación cuya teoría, con sus propios hechos, tiene la misma procedencia: los «tipos ideales» se ajustan solamente a una realidad que hasta tal punto corresponde aún a los conceptos generales, que éstos pueden conformarse con meras autocorrecciones para creerse seguros de la comprensión de la sociedad. Esta posibilidad, ilusoria ya en Max Weber, quien por algo trataba de confirmarlos en enfoques lógicos siempre nuevos, hoy se ha desvanecido completamente. La arbitrariedad y las abstracciones de Mannheim son por igual resultado de la

situación objetiva en que el método sociológico se presenta, situación que lo contradice rudamente. La pérdida de calidad revela la calidad perdida. De ahí la repercusión de Mannheim en la inteligencia teoréticamente desahuciada; de ahí la necesidad de una crítica enérgica.

*1937*



# Sobre la filosofía de Husserl

## Sumario

- I. *Intento de evasión*, p. 43 - Lugar filosófico, p. 44 - Función destructiva, p. 49 - Motivo de evasión, p. 50 - Carácter de inmanencia, p. 54 - Apariencia de evasión, p. 56 - Ficción, p. 60.
- II. *Intuición de esencias*, p. 63 - Origen de la intuición categorial, p. 63 - Teoría de la correspondencia, p. 67 - «Percepción», p. 72 - Sobre

la dialéctica, p. 75.

III. *Interpretación de las antinomias*, p. 77 - Concepto aporético, p. 77 - Rasgos progresistas, p. 82 - Espacio de modelos, p. 88 - Ideología, p. 90.

IV. *Subjetividad trascendental*, p. 93 - El planteamiento cartesiano, p. 94 - εἶδος y hecho, p. 96 - Teoría del Ego de las *Meditaciones cartesianas*, p. 98 - Experiencia trascendental, p. 102 - Ego ajeno, p. 106.

# I

En las discusiones académicas oficiales de los filósofos alemanes, Husserl ha aparecido como un filósofo superado y de escasa relevancia ya en una época en que aquéllos aún se atrevían a discutir. Aunque se quiso reconocerle méritos históricos por el método de aquella nueva concreción ontológica con que se creyó superado el idealismo caído en descrédito sin desmenuzar críticamente sus conceptos constitutivos, esta valoración condescendiente encontraba tales méritos tan accidentales como las aportaciones de un científico a un

proyecto metafísico. Por el contrario, a los representantes del cientifismo filosófico —como a Schlick en la «Teoría general del conocimiento»— Husserl les parecía un metafísico sin más, un anunciador de aquella «intuición» entendida más de acuerdo con los poemas de George que con los textos husserlianos: Husserl tuvo que compartir con otros teóricos de la razón, sin exceptuar a Hegel, el dudoso título de «místico». Unos señalaban al epistemólogo formalista, carente de toda preocupación por la existencia humana tal como aquéllos la interpretan, esto es, la esencia del hombre en cuanto existente; otros juntaban la teoría de la

ideación con el vitalismo y el irracionalismo a pesar de que, desde la aparición de su texto más influyente, la sexta investigación lógica, Husserl se opusiera tenazmente a tal emparejamiento. Al meditativo fenomenólogo le sucedió como a aquellos protagonistas del arte moderno, a los que ilegítimamente se expulsó —ya fuera por su «singularidad» supuestamente especialista y ajena a la comunidad, ya por su igualmente supuesta abstracción ajena al material y teorizante— de la ancha vía del progreso propio sólo para poder entregarse tranquilamente al novedoso negocio sin considerarlos objetivamente

y sin siquiera tomarlos en serio. Si en el arte es fácil de detectar el truco reaccionario que fetichiza lo temporalmente nuevo sin controlar su contenido en el orden de las fuerza productivas, y que aún la Alemania actual presenta como lo «nuevo», a aquel especialista tenaz, cuya entera vida consciente estuvo en verdad dedicada a la fundamentación gnoseológica de la lógica pura, cabe hacerle algo de la justicia a la que la vanguardia estética de los Schönberg, Loos y Karl Kraus tiene derecho. Ciertamente, Husserl, austriaco como éstos, ni por un momento y en ningún sentido defendible podría ni ha podido

ser incluido en la vanguardia. Nunca rompió con la tradición académica. La innovación aparentemente radical que introdujo, la doctrina del absolutismo lógico y la de las esencias objetivas, practicada conforme al modelo de la misma, se presentó desde el principio como una continuación del viejo platonismo, y de una forma tan clara, que Husserl no sólo se declaraba en las *Ideas*, y con una modificación de alcance posteriormente decisivo, partidario del «realismo platónico» (p. 40)<sup>[6]</sup>, sino que ya en los *Prolegómenos a la lógica pura* creyó tener que defenderse del reproche de «reacción pura» (p. 213). Husserl participó

también en el juego de aquella «discusión» con los colegas de forma tan leal que, según la crítica de Natorp a las *Ideas*, la diferencia con el neokantismo de Marburgo, en apariencia polarmente opuesto, se redujo microscópicamente; él consideró a cada participante como «investigador» y probablemente sufrió vacilaciones debidas al «importante arraigo de las ciencias» (*Formale und transzendentale Logik*, p. 3), pero no a la naturaleza y la función de las, también en su opinión, «radicalmente» amenazadas: y así empleó finalmente su gran capacidad intelectual en hacer una contribución a la historia intelectual



alemana. Por eso no tienen los herederos ontológicos, antropológicos y existenciales derecho alguno a negar la procedencia de su patrimonio intelectual. Las fenomenologías materiales de Scheler se mantienen sin excepción en el marco del método husserliano, que no tanto excluye las investigaciones de ese estilo cuanto, por su propósito, «marca» sus dominios para asegurarse su «plenitud concreta» (cfr. *Méditations Cartésiennes*, p. 115). El propio Husserl publicó algunas de ese tipo, como la de la «consecuencia profesional» en la *Lógica* (p. 110), o la del «mundo cultural» en las *Meditaciones cartesianas* (pp. 112 ss.),

y seguramente desarrolló algunas más en las partes inéditas de las *Ideas*; y aún la crítica a Scheler en las *Meditaciones cartesianas* no tanto pone explícitamente en tela de juicio la verdad de los valores eternos defendidos de vez en cuando por Scheler, cuanto exige que estos aprioris, cuya intuición cataloga como tema de provechoso trabajo preliminar, sean estrictamente esclarecidos en su necesidad esencial a partir del apriori último y sustentador: el de la subjetividad trascendental (cfr. pp. 115 ss.). Aún más honda y alejada de todo lo que es mero «método» es la relación con Heidegger. Si en los escritos de éste el

concepto kierkegaardiano de existencia parece haber acabado justamente con aquella actitud de «espectador» que el fenomenólogo cree que debe mantener, uno de los resultados sorprendentes del reciente estudio de Husserl es que todos y cada uno de los motivos principales del discípulo figuran reunidos en la obra del maestro hasta en la complejidad del lenguaje; sólo este resultado debería bastar para plantear la cuestión de la «actualidad» de Husserl de una manera distinta de como desean plantearla los que explotan para sus fines su lema de «a las cosas». No hay que pensar aquí solamente en compatibilidades formales tan esenciales como la de que, del

mismo modo que, a pesar de toda «plenitud», cualquier confrontación de un concepto husserliano con su objeto puede quedar anulada por la advertencia de que el concepto vale sólo en ἐποχή y no «ingenuamente», en el mundo de los hechos, toda interpretación más drástica de los asertos heideggerianos sobre la angustia y la cura, el afán de novedades y las habladurías queda impedida por tratarse de puras formas de ser del Ser, con lo que la nueva concreción queda encerrada en el mismo espacio vacío que la vieja crítica del conocimiento, preparada para funcionar como lema y, sin embargo, incapaz de asentarse en la realidad. La razón de esta obturación es

más bien la siguiente: el trascendentalismo egológico de Husserl y el concepto, individualista en el fondo, de existencia de Heidegger son la misma cosa. Mas, por otro lado, está el momento aporético en Heidegger, cuya tendencia a ocultar contradicciones insolubles, como la que existe entre ontología intemporal e historia por el procedimiento de ontologizar la historia misma como historicidad, haciendo de la contradicción en cuanto tal una «estructura del Ser», se halla prefigurada en el carácter antinómico de la teoría husserliana del conocimiento. Como Heidegger, Husserl procede a hipostasiar el problema insoluble como

solución al mismo, y sus conceptos centrales son todos aporéticos. Permítasenos anticipar unos cuantos casos que evidencian la coincidencia de contenido con la filosofía existencial de Heidegger. El último Husserl trató de salir de la situación en que le ponía la brecha entre esencia y existencia, cuya línea marca la figura resquebrajada de la fenomenología misma, mediante el mismo golpe de fuerza, o, mejor, el mismo recurso propio de Münchhausen, que Heidegger emplea cuando determina el *Dasein* como una estructura del Ser. En la *Lógica* se lee: «Una vida consciente no es pensable sino como una vida que está originariamente dada en

una forma esencialmente necesaria de la facticidad, en la forma de la temporalidad universal» (p. 279), y aún más tajante es lo declarado en las *Meditaciones cartesianas*: «Dans toutes ses constitutions, le fait est irrationnel, mais il n'est possible qu'intégré au système des formes aprioriques qui lui appartiennent en tant que fait égologique. À ce propos, il ne faut pas perdre de vu que le *fait* lui-même, avec son irrationalité, est un concept structurel dans le système de l'a priori concret» (p. 68). Se intenta superar el hecho en la esencia haciendo de la «facticidad», esto es, del hallazgo de que hechos con un lugar determinado en el tiempo

constituyen el contenido del «ego puro», la ley esencial, una determinación de todo punto formal de ese ego. Pero esta vuelta es un artificio digno de Münchhausen, el último gesto de la fenomenología trascendental, porque la substrucción de la forma «facticidad» debe bastar para apoderarse del hecho mismo en vigencia de la trascendental legalidad esencial, sin que la teoría admita que entre la «facticidad» formal y el hecho particular, con su contenido, se reproduce inmediatamente la pregunta por la necesidad o la contingencia del hecho. El nombre facticidad, término general para designar a los hechos, queda mágicamente convertido en una



esencia sobre la que esos hechos crudos ya no tienen ningún poder, aunque el *contenido* de la «esencia» facticidad consista precisamente en que, cualquiera que sea el hecho en ella comprendido, éste no se deriva de puras necesidades esenciales. La fenomenología se ahoga y, tirándose de la coleta de la esencia, trata de salir a flote en el pantano de la menospreciada mera existencia. En esta ilusión se encuentra la razón material de la coincidencia verbal con Heidegger. Una y otra vez aparecen en ambos conceptos que han sido extraídos de la experiencia, revestidos, merced a su trasplante al dominio eidético, de una dignidad antigua que debe preservarlos

del contacto de la ruda vida a la que, por otra parte, deben la «concreción» de la que alardean; y una y otra vez aparecen en ambos, a la inversa, determinaciones puramente formales de una manera que quiere sugerir intuitividad y, si cabe, practicidad. No casualmente son «proyecto», «autenticidad» o «autoexplicitación» palabras favoritas de ambos; la formación de una teoría es ocasionalmente en Husserl «labor que cumplir» (*Ideen*, p. 34), como si se tratase del bendito trabajo manual diario; la síntesis trascendental no es nombrada con su honrosa palabra extranjera, sino traducida a una artesanal

«intimidación del operar»; pero luego aparecen nuevamente constataciones formales, como las de repetibilidad discrecional o conocimiento sin reflexión crítica, expresadas en compañía de partículas sensibles como «según» o «hacia». En las consideraciones favoritas de Husserl sobre la peste universal a causa de la cual la humanidad se extinguiría sin que el residuo fenomenológico, el ego puro, corriese el menor peligro, se pueden quizá sospechar incluso formas primitivas de aquel nihilismo a la vez misantrópico y sin consecuencias de Heidegger, que se explaya sobre el ser para la muerte y la nada anihiladora.

La afinidad de Husserl con Heidegger es una afinidad en el ψεῦδος. Del conocimiento de este ψεῦδος depende no sólo la captación del motivo por el que esa afinidad es tan vehementemente negada, sino también la determinación crítica de la posición histórica de Husserl. Los virajes aporéticos del último Husserl dan expresión a un malogro —los filósofos existenciales dirían un fracaso— que la filosofía existencial suele hacer pasar por un logro, un interrogarse radical —un interrogarse por interrogarse— o como las frases quieran decirlo, pero que en Husserl se enmascara de manera optimista sólo en la medida en que tiene

de común con los existencialistas las soluciones aporéticas. Pero Husserl tiene lo suficiente de erudito racionalista para reconocer este malogro, si no con palabras, sí en la complexión de su obra: esto es, en verdad, lo que le ha dado fama de anticuado. Incluso quien no quiera oír el tono de efectiva resignación, quien quiera amortiguar las partes introductorias de la *Lógica* y las *Meditaciones cartesianas* a pesar de todas las declaraciones que hablan de refundación radical y *prima philosophia*, no ignorará que la *Lógica* revisa, sobre todo con su reducción de la doctrina de las esencias a la subjetividad trascendental, la obra

entera de Husserl y silenciosamente abandona su pieza central, la doctrina de la intuición categorial. Podrá la teoría de la evidencia de la *Lógica* referirse en ocasiones al «ver» objetividades ideales (como en la p. 142 o la 216), pero el concepto troncal de toda intuición esencial, el de intuición originaria, se disuelve y pierde su función integradora: en toda evidencia o «experiencia», y también, en la terminología de Husserl, en la intelección de hechos ideales, por ejemplo los matemáticos, «la posibilidad de la ilusión» no puede ser sino un aspecto de la evidencia (pp. 139 ss.), en perfecta contradicción con el

saber inmediato y absoluto de lo ideal que había constituido la verdadera finalidad de la fenomenología trascendental, y la caracterización de la «autodonación» como un concepto funcional, de hecho, conduce finalmente a Husserl al puerto del idealismo neokantiano: «Hace un momento hemos ya indicado que la autodonación, como toda vivencia intencional particular, es una *función* en la conexión universal de la conciencia. Su efectuación no se reduce, pues, a la particularidad» —de la antigua «visión» de esencias— «y como autodonación, como evidencia, tampoco puede, en la medida en que éstas “exigen” en su propia

intencionalidad otras autodonaciones implícitas, “remitirse” a sí misma para completar su tarea objetivadora» (*Logik*, pp. 142 ss.), y Husserl defiende «que toda conciencia objetiva evidente encierra una remisión intencional a una síntesis de la reconocimiento» (*ibid.*, p. 143). Con estas fórmulas, la fenomenología llega hasta la frontera de su autodisolución. Que no es otra cosa que la aceptación del idealismo trascendental. Contra éste se había dirigido el impulso original de la fenomenología, o en cualquier caso su tendencia históricamente activa. La doctrina de Husserl constituye el intento de desintegrar de manera consecuente,



partiendo de sus supuestos, el idealismo, entendido en el más amplio sentido, dominante en su época, pero dejando intactos esos mismos supuestos. La fenomenología es el último esfuerzo serio del espíritu burgués por evadirse de su propio ámbito, la inmanencia de la conciencia, la esfera de la subjetividad constitutiva, utilizando las mismas categorías que el análisis idealista de la inmanencia de la conciencia pone a su disposición, y atravesar los muros dentro de los cuales el mundo de los objetos de fabricación casera se impone absolutamente como espejismo de «naturaleza» justamente en virtud de su carácter reducible a «operación»

subjetiva —a trabajo—. Este intento ha fracasado: el poder de los conceptos fundamentales de la inmanencia de la conciencia, con los que Husserl trata de perforar a ésta, es tan grande, que por propia iniciativa, y contra toda intención original, despliegan nuevamente la misma fantasmagoría contra la que habían sido movilizados. Al final de la filosofía husserliana queda la evidencia de que, si se acepta el concepto central idealista —el de la subjetividad trascendental—, ya no se puede pensar nada que no esté bajo el dominio de esa subjetividad ni sea propiedad suya en el sentido más estricto. Esta evidencia es la que las tendencias ontológicas que

enlazan con Husserl trataron de ocultar, declarando al idealismo «superado» por sus consecuencias para así preservar su fundamento de otras investigaciones, especialmente de aquellas llevadas a cabo con otros medios que los del análisis «trascendental». Husserl expresa esta evidencia, y al hacerlo compromete la nueva filosofía de la realidad, ella misma fantasmagórica, hasta el punto de hacerla aparecer como un idealismo cuya *ratio* se le convierte en *ultima ratio*. La obra del realista platónico se revela en su hora final, y contra todo programa, como una obra destructiva. De ahí que se le atribuya una importancia sólo «histórica».

Esta importancia se aprecia todavía en un conocido, aunque aún reciente, libro de Arnold Metzger. Es un libro jactancioso y minucioso, titulado *Lucha contra el relativismo*. Aunque el motivo antirrelativista desempeñó, efectivamente, su papel en Husserl y su escuela, sobre todo en la época de los *Prolegómenos*, sería falso, y pagaría un tributo al conformismo filosófico dominante, entenderlo como motivo central en vez de como intento de evasión del idealismo. Pues el conformismo dominante, a la vez que produce el discurso del relativismo dominante, lo refuta con su propia existencia. Lo produce para hacer que

las contradicciones reales en el seno de lo existente, a las que aun las más finas diferencias de matiz en el seno de las doctrinas filosóficas sirven de expresión, aparezcan como mero reflejo del estado de conciencia, de la desorientación y, a ser posible, «desarraigo» generales y así engañar sobre ciertos aspectos comunes de la idea fundamental, como los relativos a la propiedad privada, que permanecen sin mengua a pesar de todo supuesto caos espiritual: pues las ideas fundamentales en las que se está de acuerdo son, por el contrario, incomparablemente más decisivas que las diferencias entre las «concepciones

del mundo» pretendidamente dispares, y sería bien fácil exponerlas, junto con todos los matices, bajo la categoría de pensamiento burgués tardío sin que este pensamiento sea más caótico, y también sin que sea más ordenado, que la vida en la sociedad actual. Al joven Husserl pudo haberle guiado un saber de todo esto cuando en los *Prolegómenos* no tanto «refutó» el relativismo cuanto lo repudió con cierta soberanía (cfr. pp. 115 ss.). Pero el Husserl posterior y resignado no tanto ha «resuelto» críticamente el «problema del relativismo», cuanto lo ha ocultado justo en el momento en que por vez primera podía suponerle una seria amenaza, y es

aquí donde hay que buscar uno de los aspectos decisivos de la efectiva resignación. El «problema del relativismo» no es para él otro que el de esencia y hecho: la esencia porta los atributos del *a priori* kantiano, necesidad y universalidad, y el hecho es contingente y particular, y al conservarse la vieja oposición cartesiana en su rigidez cósmica, el conocimiento muy bien podría desentenderse de la verdad si sus necesidades, en última instancia la ley esencial del ego puro, se evidencian como dependientes de lo «contingente», esto es, de los hechos no deducibles de puros conceptos del pensamiento. Pero esto nunca se muestra claramente en los

textos de Husserl, y es que Husserl renunció a la solución del «problema del relativismo», que es el de la *contingencia*. Su posición respecto a la diversidad sensible es muy semejante a la kantiana: para él, ésta es contingente en su indeducibilidad. Pero los acentos de la cuestión se hallan, frente a los kantianos, de tal manera desplazados a los aprioris, que los «contenidos» contingentes —en el sentido husserliano— de la vida de la conciencia ya no cuentan: el interés de la investigación se halla desde el principio orientado de manera tan exclusiva a formas categoriales, que esos contenidos vuelven a entrar en el campo de visión



como contenidos meramente formales — así, bajo el concepto de facticidad estructural—, y la cuestión de necesidad o contingencia ya no toca plenamente el hecho. Por eso no puede hablarse de «superación del relativismo», si ésta es la que una vez Husserl se propuso en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* sin considerar su lugar específicamente científico. Husserl respondió con seguridad racionalista a los ataques relativistas, mas también negó con orgullo racionalista el derecho de lo existente frente al pensamiento despótico que el relativismo, por desfigurado que pueda aparecer e ingenuo que pueda mostrarse frente a la

«existencia», anuncia. Husserl se propuso como idealista racionalista disolver el idealismo y conceder derechos a la intuición. Es su racionalismo el que confiere al intento husserliano de evasión, energía y vigor antes de las posteriores excursiones cosmovisivas; pero la fórmula de este racionalismo retiene a Husserl en el recinto del propio idealismo. Ésta aparece fijada en la «Fenomenología de la razón» de las *Ideas*: «En principio, en la esfera lógica, la de las proposiciones, “ser verdaderamente” o “realmente” y “ser racionalmente demostrable” están en correlación» (p. 282). Y el propósito de las *Ideas* es llevar tal racionalismo a

equilibrio con el «principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da» (p. 43). El fenomenólogo parte de una constelación paradójica: quiere atenerse a cada «intuición en que se da algo originariamente» sin previamente saber hasta qué punto su contenido es «racionalmente demostrable», universal y necesario; pero al mismo tiempo

vuelve a erigir en norma de toda «realidad», por tanto también de la realidad de la intuición en que originariamente se da algo, y finalmente del dato mismo, el que la intuición conserve ese carácter racional. Quien recurriese a los clichés de la historia de la filosofía, definiría la fenomenología como el ensayo de una síntesis de racionalismo y empirismo; la a menudo constatada intersección de las líneas lógica y psicológica en Husserl tiene su origen en este ensayo. Pero el motor es la voluntad de evasión. En esto Husserl sintoniza con la vanguardia estética más que por una mera analogía. En él, el entretejimiento de tendencias

racionalistas y empiristas, por mucho que a veces lo complique el entendimiento unívoco, vuelve siempre a la intención de triturar conceptos meramente «fabricados» que ocultan sus «cosas», desmontar «teorizaciones» y descubrir lo real independiente del aparato terminológico que lo oculta. En las *Ideas* aparece ocasionalmente la frase más asombrosa de apología del concepto apriórico de esencia: «Si “positivismo” dice tanto como fundamentación, absolutamente libre de prejuicios, de todas las ciencias en lo “positivo”, esto es, en lo originariamente aprehendido, entonces nosotros somos los auténticos

positivistas» (p. 38). El concepto del positivismo queda ciertamente tan alterado, que se convierte en su contrario y contradice su contenido original. Pero la importante parte de verdad de la frase radica en que esa inversión del «positivismo» y el empirismo en el afán de descubrimiento de «cosas» inaugura el racionalismo husserliano mismo. El nervio de la prueba de los *Prolegómenos*, que se proponían presentar los principios lógicos fundamentales como «proposiciones en sí» estrictamente aprióricas, es el análisis destinado a mostrar que, en un acto del pensamiento, la ley causal conforme a la cual éste

acontece no es idéntica a la norma lógica a la cual se ajusta —dicho en el sentido del *ser encontrado* «positivista»: en el fenómeno, ambas no coinciden—. «Las leyes causales, por las cuales el pensamiento debe desarrollarse de manera que las normas ideales de la lógica puedan justificarlo, y estas mismas normas no son lo mismo. Una esencia está constituida de tal manera que en ningún acto unificado del pensamiento entrarían juicios contradictorios, o que el pensamiento no puede llegar a ninguna conclusión que atente contra los modos silogísticos — en esto no hay absolutamente nada que diga que el principio de contradicción,

el modo Barbara y otros por el estilo sean leyes naturales que puedan explicar esa constitución» (*Prolegomena*, p. 68). Lo que aquí se combate es algo que precisamente para la mirada positivista, que tiene la «intuición en que se da algo originariamente», no está «ahí»: una ley causal psicológica del enlace de los pensamientos que decida sobre el carácter de verdad de una proposición lógica —el Husserl posterior diría: su evidencia—. Y el «absolutismo lógico» y el antipositivismo en el sentido de Husserl no son más que el resultado de una «investigación» positivista simplemente más insistente. El mismo afán empirista de suprimir envolturas



teóricas actúa en todos los gestos críticos de la fenomenología husserliana: el inventado «sentimiento de evidencia», las equivocidades de la terminología fabricada, contra las cuales está concebida la «teoría de la significación», y finalmente la teoría de las imágenes y los signos en la interpretación de la conciencia de las cosas son puntos preferidos de ataque. En todos ellos, el racionalismo husserliano impone su autoridad, por orden del empirismo husserliano, contra los espejos de la inmanencia, que meramente «duplican» lo real reflejándolo. El objetivo del descubrimiento lógico o gnoseológico-

crítico es siempre lo que es «como tal»: las proposiciones en sí, en vez de las leyes psicológicas bajo las cuales éstos son sólo reflejamente pensados por los hombres; la significación pura, tal como es hallada y fijada por el «rayo visual de la intención»; la evidencia de la «cosa misma» que se presenta, y no su correlato subjetivo, el «sentimiento» de ella; el objeto percibido o, como de costumbre, mentado, y no su mero sustituto en la conciencia. La fenomenología quiere —podría decirse recurriendo a una comparación que comprendería su relación con aquel arte cuyo destino parece compartir— destruir los *ornamentos* que a fines del

siglo XIX impedían al espíritu objetivo, lo mismo en arquitectura y música como en el dominio del concepto abstracto, la relación inalterada y directa con lo que debe estar al servicio del hombre en su vida práctica. El intento de evadirse del idealismo es en el fondo el de evadirse del fetichismo del concepto. Pero el camino que en él se toma es dialéctico desde el principio, a pesar de todo el odio a Hegel y al método dialéctico que, desde los *Prolegómenos*, Husserl nunca dejó de manifestar: el análisis «empirista» de las cosas «encontradas» lleva invariablemente a consecuencias «racionalistas», como la del ser absoluto de las proposiciones lógicas, la

de las unidades ideales, la de la «conciencia pura» previa a todo ente — pero finalmente a la posición fundamental de la subjetividad trascendental, o, en términos del último Husserl, al εἶδος ego, que define aquel idealismo contra el que en su intento de evasión se volvía: la fenomenología se deroga a sí misma. El idealismo podrá verse frente a aporías insolubles, pero no es capaz de superarse a sí mismo.

Mas justamente por ello tiene interés la fenomenología. Todas sus investigaciones giran en torno a «trascendencias», a lo que no es propio de la conciencia, pero ninguna de ellas ha abandonado el plano de la

inmanencia, del análisis de la conciencia en el sentido tradicional idealista. Las objetividades que exceden la vida de la conciencia remiten siempre en Husserl a aquella *ratio* que no es otra cosa que la unidad de la vida misma de la conciencia, la kantiana unidad sintética de la apercepción. Ello está latente ya en los *Prolegómenos*, donde se formulan las leyes puras del pensamiento como leyes independientes de todo acto psicológico-fáctico del pensamiento, pero donde el supuesto tácito sigue siendo la unidad de la función del pensamiento como tal, que luego, en *Lógica formal y lógica trascendental*, se hará temática: «La

clarificación de la validez de los principios lógicos —todos los conceptos y principios fundamentales incluidos— conduce a investigaciones subjetivamente orientadas, sin las cuales esos principios quedan científicamente en el aire» (p. 203). Aunque la fenomenología se concibe como protesta contra el fetichismo del concepto, es desde su mismo comienzo —para retener ya esta contradicción decisiva— fetichista: el ser transubjetivo de las proposiciones lógicas, la concepción fenomenológica fundamental, es la cosificación de la función del pensamiento, el olvido de la síntesis o, como el último Husserl la llama

enteramente en el espíritu de Marburgo, del «producir», del trabajo en el producto del mismo, el cual es hipostasiado como «naturaleza» y luego queda en manos de la «descripción», que meramente lo reconstruye, con lo que, al final, el ψεῦδος de Husserl consistiría en que, queriendo traspasar el mundo de los objetos fabricados y descubrir las «cosas como tales», vuelve a encontrarse con objetos fabricados; en que su objetividad no es más que la cosificación del trabajo subjetivo mismo; pues, desde Descartes, en la filosofía, cosificación y subjetivismo no se oponen absolutamente, sino que se condicionan

mutuamente. Aunque la fenomenología quisiera penetrar, desde el recinto de las imágenes y términos meramente subjetivos, en la realidad de las «cosas» —en verdad, las de un mundo alienado y sólo pasivamente registrado—, reconoce las cosas solamente como tales, tal como ellas aparecen en el recinto subjetivo, y las legitima regresando a la subjetividad y al «dato» subjetivo: en el subjetivismo de Husserl, racionalismo y empirismo están en el fondo tan de acuerdo como ya lo estaban bajo las diferencias de Leibniz con Locke y de Kant con Hume. Convenía asegurarse primero del carácter subjetivista de las objetividades



husserlianas, antes de pasar a la verdadera teoría del conocimiento de las *Ideas*. Ésta se halla orientada al concepto de «acto intencional» entendido como una vivencia de la conciencia que no sólo está ahí como los momentos sensibles de la percepción (los momentos «hyléticos», según Husserl), sino que además posee una «significación» distinta de ella misma: en el carácter de intencionalidad Husserl avista, con Brentano y la tradición escolástica, la esencia del pensamiento. Ahora, su concepto de cosa se distingue a primera vista del idealista tradicional en que la cosa no compone una multiplicidad de vivencias

de la conciencia cual «ley» de las mismas, sino que es «mentada» como un todo y una unidad por el acto intencional, cuyo «contenido» ella constituye; las cosas se cuentan, en el lenguaje de Husserl, en «autodonación corpórea», entre los objetos intencionales, los «noemata». El fenomenalismo idealista, la antítesis de cosa y fenómeno, parece así eliminado. Pero, en realidad, tal antítesis no es eliminada. Pues el supuesto de la doctrina de la intencionalidad es la *ἐποχή* fenomenológica: «Ponemos fuera de juego la tesis general relativa a la esencia de la actitud natural, y ponemos entre paréntesis todas y cada una de las

cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis: este mundo natural entero, que constantemente está “ahí para nosotros”, que nos es “presente”, y que continuará estando ahí como “realidad” de la que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis» (*Ideen*, p. 56). Las supuestas cosas «mismas» mentadas por la intención, y no sólo significativamente representadas, son entonces reales sólo como «realidad de la que tenemos conciencia», sólo en cuanto que son demostrables para la conciencia y están en última instancia constituidas por la unidad de las conexiones de la conciencia. Ellas deben la apariencia de su independencia

de la conciencia únicamente a que la vivencia particular de la conciencia está preparada aparte de las relaciones del todo de la conciencia y aislada de éstas, el «contenido» del acto particular — frente a la conexión sintética de la conciencia— independizado y la parte de «síntesis», de «operación», sustraída al objeto, que por ello no cesa de ser, como sucede en Husserl, mero producto de trabajo: el mayor contenido de realidad del concepto husserliano de objeto frente al tradicional idealista hay que atribuirlo, entonces, únicamente a una mayor medida de cosificación; el fenomenólogo no puede pensar los objetos de otra manera que como

subjetivamente constituidos, pero, al mismo tiempo, los objetos subjetivamente constituidos están para él tan alienados y cosificados, que él los ve y describe como «segunda naturaleza», olvidando que, una vez suscitados, inmediatamente vuelven a disolverse en determinaciones puramente subjetivas. Cuando el fenomenólogo insiste en la descripción de sus «contenidos de conciencia», se le reproduce el dualismo de cosa y fenómeno: las *Ideas* encierran este dualismo, revestido de terminología pseudoconcreta, en la doctrina de lo «matizado», que se presenta en un sistema de matizaciones como si hubiera

que determinar la unidad de las mismas. El concepto husserliano de cosa se aproxima, así, notablemente al kantiano de «objeto». Pero si se comparan ambos, se observa que las cosas de Husserl son, como objetos intencionales y a pesar de su «corporeidad» afirmada, mucho más aparentes, fantasmagóricos e «irreales» que los objetos kantianos. Al aislarlos y reducirlos a meros «sentidos» de los actos singulares y sacarlos de todas las relaciones de espacio, tiempo y causalidad, son transportados a una vaga eternidad en la que nada malo puede ya sucederles, pero en la que tampoco es ya posible reconstruir a partir de ellos aquella

«realidad», como sustrato de las ciencias de la naturaleza, que constituye el resultado de la analítica trascendental kantiana. «El árbol pura y simplemente, la cosa en la naturaleza, es todo menos esto percibido, el árbol en cuanto tal, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido —el sentido de esta percepción, algo necesariamente inherente a su esencia— no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales (*Ideen*, p. 184)». Justamente el

objeto «corpóreo» en el sentido de Husserl, al que la evasión se dirige, el árbol «percibido», el árbol «en cuanto tal», es así algo puramente mental, y en Husserl sólo se le puede infundir realidad, paradójicamente, cuando es trasladado al contexto de la síntesis trascendental, esto es, mediante una revisión idealista. Ésta comienza ya, en las *Ideas*, en la doctrina de la «constitución fenomenológica» y de la «región cosa como hilo conductor trascendental» (pp. 309 ss.).

La evidenciación del carácter de apariencia de los objetos en que el intento de evasión fenomenológico termina hace sospechar de este intento:



¿no es él aparente en su origen? Husserl caracteriza la posición del fenomenólogo como una «actitud» que debe distinguirse fundamentalmente de la «natural» de quien acepta sin reflexión la «tesis general del mundo» en su espaciotemporalidad. La mirada supuestamente radical de la actitud fenomenológica está ante todo plenamente de acuerdo con la reflexión gnoseológico-crítica tradicional sobre la «razón» que aquélla critica, sobre los «hechos de la conciencia»; el propio Husserl la ha comparado a la duda cartesiana, que en su último texto intenta renovar, y la «novedad» de la actitud, y, con ella, el apartamiento de la tradición

idealista, ha sido sobrevalorada por él y su escuela. Pero los momentos por los cuales puede considerarse nueva son, al cabo, aquellos en los que se imponía el motivo de la evasión. En primer lugar, la «actitud» y el cambio de actitud son abandonados a la arbitrariedad; si la *dubitatio* cartesiana se introdujo como la única manera de asegurarse una buena conciencia, la husserliana no es más que una preparación metodológica que es recomendada, pero no inferida como algo necesario, no habiendo en ella verdadera obligatoriedad, pues con ella, según Husserl, nada cambia en el fondo: esta duda es concebida menos como crítica obligada de la razón que como

neutralización de un mundo de cosas cuyo poder y derecho ya no admiten que se los ponga seriamente en duda.

Asimismo, es claro que el intento de dudar de algo de que tenemos conciencia como estando ahí delante necesariamente conlleva cierta abolición de la tesis [la de la «actitud natural»] y justamente esto es lo que nos interesa. No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la oposición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, sospecha, en indecisión, en duda (en ningún sentido de la palabra): nada de esto pertenece al reino de nuestro libre albedrío. Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no cambiamos nada

de nuestra convicción, que sigue siendo la que es mientras no introduzcamos nuevos motivos de juicio, que es justamente lo que no hacemos. Y, sin embargo, la tesis experimenta una modificación —mientras sigue siendo lo que es, la ponemos, por así decirlo, «fuera de juego», la «desconectamos», la ponemos «entre paréntesis»—. La tesis sigue existiendo, como lo puesto entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión (*Ideen*, 54).

No sin motivo comparte Husserl el término «actitud» con el relativismo individual vulgar, el cual hace depender las conductas y opiniones menos del conocimiento obligado que del modo de

ser accidental de la persona que juzga. Ambos pueden haber tomado la palabra del lenguaje de la fotografía —la fotografía, que en ocasiones se ha intentado tomar como modelo de la teoría fenomenológica del conocimiento; la fotografía, que cuando aísla y paraliza sus objetos, tal como son preparados y expuestos en el estudio ante la lente del objetivo, con un súbito «rayo visual» cree que se ha apoderado de la realidad íntegra—; y fácilmente se podría comparar al fenomenólogo con el fotógrafo al viejo estilo, que enigmáticamente oculto bajo el lienzo negro y pronunciando un conjuro, el de que nadie debe moverse, obtiene

imágenes de familias del tipo de las que se guardan en el acervo de ejemplos de la fenomenología pura, como el de la madre que «mira amorosamente al grupo de sus hijos» (*Ideen*, p. 255). El foco hechizador que «fija» el objeto con el fin de trasladarlo al reino encantado de la *camera obscura* —de la ἐποχή, de la reducción a la inmanencia de la conciencia— para que allí aparezca el «objeto» tal como es, sin el ingrediente subjetivo, bajo el rayo de la intención: su magia técnica es el proceder de las intuiciones racionales de Husserl, y define la ley conforme a la cual el fenomenólogo se entrapa en la misma fantasmagoría de la que quiere escapar.

El aunamiento de filosofía extrema de la inmanencia y realismo ingenuo está en cuestión. El idealismo de Husserl va tan lejos, que le queda «la conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo» (*Ideen*, p. 91): «El ser inmanente es [...] sin duda ser absoluto en el sentido de que en principio *nulla “re” indiget ad existendum*. Por otra parte, el mundo de las “res” trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual» (*ibid.*, p. 92). Pero justo la pretensión de totalidad de la subjetividad donadora de sentido se convierte en realismo ingenuo. Si el

sujeto encierra «todo» en sí mismo, si a todo da su significado, entonces puede quedar omitido como momento del contenido del conocimiento; es un mero marco para el que no hay ninguna clase de determinaciones diferenciadoras que permitan sólo definir la verdadera subjetividad. El exceso husserliano de subjetividad envuelve un déficit de subjetividad: ya al tomarse y aceptarse, en cuanto condición constituyente o comparadora del sentido, en todo lo objetivo como algo previamente dado, renuncia a toda intervención, en el conocimiento y, sobre todo, en la praxis, y registra sin crítica, en contemplativa pasividad, el mundo de las cosas tal



como se le presenta en el orden existente. El mundo subjetivamente reducido del fenomenólogo es el mundo «de nuevo» y, en un sentido irónico, «aceptado tal como se da». Si el fenomenólogo pretende que con la ἐποχή «no hemos perdido propiamente nada» (*Ideen*, p. 94), en verdad ha negado a la teoría del conocimiento el derecho crítico a juzgar sobre la apariencia y la realidad, y aun se otorga un título de propiedad formal sobre el «mundo» aceptado de una forma tan ingenua como la supuestamente eliminada «actitud natural». Esto se manifiesta drásticamente, en la forma literaria de la obra de Husserl, en la manera de

emplear los entrecomillados y en la costumbre de indicar que una expresión tomada del plano empírico es fenomenológicamente pura poniéndola entre comillas. La exterioridad formal de la reducción, que todo lo deja como está, es tan perfecta, que los objetos reducidos no encuentran ningún nombre para ellos, sino que son caracterizados como objetos reducidos mediante un índice, mediante un ritual fetichizado de la escritura, ritual este en el que el riguroso investigador conviene con el humor de aquel periodista que, para referirse a una prostituta, escribe «una señorita». El reproche de Wundt, que Husserl recoge indignado (*Ideen*, p.

301), y según el cual toda la fenomenología acaba en una tautología, señala de forma ruda, pero imparcial, un rasgo fundamental de la doctrina. Si la duplicación practicada por la filosofía de la inmanencia pone al mundo tomado de manera ingenua y realista, con su mera reconstrucción con elementos de la vida de la conciencia de Husserl, en conexión con el, más antiguo, positivismo de Mach y Avenarius, la pasión por la tautología sitúa a Husserl en el dominio de su heredera más joven: la logística. Su relación con ella es también ambigua: *Lógica formal y lógica trascendental* la critica con energía (cfr. pp. 86 ss., esp. § 34; cfr.

también § 40), pero al mismo tiempo contiene en uno de sus suplementos las observaciones «Sobre la tautología en el sentido de la logística» (cfr. p. 296).

La ἐποχή fenomenológica es ficticia. De ello da ya testimonio su historia anterior. La sexta investigación lógica introduce, tratando de una muy específica e intrincada cuestión objeto de controversia, el concepto de «discurso solitario» en el sentido de un *prius* lógico respecto al «comunicativo» (*L.U.*, 2, p. 211). Esta investigación ofrece el modelo de la posterior ἐποχή: todo enunciado de y sobre la ἐποχή debe ser entendido como tal «discurso solitario». Pero éste es ficticio: en la

forma del discurso, en el sentido del hablante como tal, es comunicación, transmisión de algo a otro: el sujeto no puede hablarse a sí mismo como a un sujeto hablante concebido como absolutamente idéntico, y sólo desdoblándose y dándose a sí mismo una existencia plural es posible el «discurso solitario». Esto es ocultado cuando, cosificado, habla consigo mismo: mediante la cosificación se convierte aparentemente en otro sin que, en la cosificación, la vida del otro real esté completamente extinguida. Pero esta misma ficción sustenta toda la fenomenología. Ella finge la soledad absoluta: pero, para el que vive

absolutamente solitario, nada cambia. Y en esta contradicción se expresa otra más fundamental del mundo, cuyo mapa la fenomenología tan fielmente, bien que sin proponérselo, dibuja: en él, el individuo se ha convertido en producto social meramente receptor, totalmente dependiente de la realidad previamente dada y únicamente dedicado a su adaptación pasiva; pero, al mismo tiempo, y en virtud del mecanismo social, tan solitario, que cree hallarse en el mundo por el que es dominado sin resto como un ser inapreciable e incomprendido. La fenomenología transfigura la contradicción de ambas experiencias al presentar el mundo

simplemente aceptado, contemplado, como propiedad del individuo solitario, como la esencia común de todos los correlatos de su discurso solitario; pero, de ese modo, consagra y justifica lo esencial y necesario del mundo merced a aquella conciencia absoluta que no necesita de ninguna cosa para existir, pero cuyo contenido se constituye exclusivamente de reflejos del mundo de las cosas. La fenomenología no ha dejado, una vez más con aquella sinceridad que explica su proscripción, ninguna duda sobre el carácter ficticio de esta solución. Se basa en la ficción de una conciencia absoluta, pero reconoce la ficción misma como pieza

fundamental de su método. «Hay razones por las cuales en la fenomenología, como en todas las ciencias eidéticas, pasan a ocupar las representaciones y, para hablar más exactamente, la libre fantasía un puesto preferente frente a las percepciones, incluso en la fenomenología de la percepción misma» (*Ideen*, p. 130 s.), o incluso: «Así se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que la “ficción” constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde obtiene su sustento el



conocimiento de las “verdades eternas”» (*ibid.*, p. 132). Husserl trata de prevenir la fijación de la frase con ánimo polémico, añadiendo que ésta «se prestaría especialmente a ser citada para mofarse en un sentido naturalista del conocimiento eidético» (*ibid.*). Pero lo que provoca la contradicción no es tanto la audacia paradójica del eidético, cuanto la configuración de apriorismo y naturalismo que las en modo alguno libres fantasías de Husserl contienen. Sus ficciones no son nunca, como él afirma, «puras posibilidades». Más bien ocurre que la fenomenología tiende a hacerlas gráficas y tomarlas como modelos, con lo que acaba tratándolas

como si fuesen reales. La supuesta modificación de su carácter «tético» nada cambia en ellas. Esta modificación, expresada en la forma «dejo a un lado si he percibido n o no», concierne no tanto al carácter empírico de la frase neutralizada como a su amplia conformación categorial. Pues la frase implica que, en una experiencia progresiva, el sujeto experimental debe comprobar si percibía o no percibía; ambos son juicios de experiencia, y la modificación puede significar que éstos aún no están maduros, pero no que n sea un objeto ideal trascendente a la experiencia. Toda ficción contiene una referencia a la experiencia posible

porque sus elementos proceden de la experiencia. Pero Husserl sustrae esta referencia a la experiencia por el procedimiento de atribuir ya a la ficción presente un grado de representabilidad que sólo la experiencia podría hacer efectivo. En otras palabras: sus ficciones no son puras posibilidades, sino de tipo cósico, y al erigirlas en fundamento de derecho del conocimiento, aprioriza el mundo de las cosas. Lo concreto de sus ficciones, a las que el método tanto se da, no es sino el resultado de componer cosas nuevas con elementos de la experiencia cósica, cosas que luego son tratadas como si de ellas cupiera una intuición que sólo les

correspondería en la experiencia fácticamente realizada. Su representabilidad y «corporeidad» se la deben justamente a aquella condición empírica que no pueden hacer efectiva; pero su aprioridad, a que no pueden hacer efectiva aquella representabilidad. No por azar recurre Husserl para sus ejemplos de fantasías a figuras de Böcklin<sup>[7]</sup>, como la isla de los muertos, el fauno tocando la flauta o los genios acuáticos. A todas estas criaturas les es propio, tanto como a las husserlianas, un momento de naturalismo; en todos los casos parece que hubieran sido realmente halladas en el marco de la experiencia, sin que la subjetividad les

haya impreso momentos formales en los cuales se revelasen como productos de su espontaneidad. En ellas domina el *quid pro quo* husserliano: objetos naturalistas del mundo aceptado de las cosas son elevados a la condición de objetos «simbólicos», esencialmente operantes, siguiendo una tendencia enteramente idealista que interpreta todas las cosas como símbolos de diversidades subjetivas, y en cambio trata las fantasías inmanentes como si fuesen intuibles en una experiencia modificada de alguna manera. El momento de unidad de este doble *yeu'do* ~ es el concepto mismo de lo corpóreo; del mismo modo que, bajo las ficciones

de Böcklin, los cuerpos desnudos afirman su primacía. El intento de evasión de la fenomenología puede ir dirigido al cuerpo del hombre real. El cuerpo es para él lo carente de ornamento, lo no fantasmagórico; lo que escapa al poder de la conciencia inmanente porque tal poder está sujeto al hombre somático, que le impone aquellos límites que en Husserl la «materia», la *u{lh* de la intención, impone al concepto de ésta. Pero, al mismo tiempo, el cuerpo no simbólico es símbolo del hombre social: el de lo no simbólico, en lo que, atrapado como está en la segunda naturaleza de su mundo de cosas, el hombre espera

reencontrarse y transfigurarse como «yo». El cuerpo como ornamento domina el *Jugendstil*, con el cual Husserl, no sólo por la vaga analogía con su «estilo de pensamiento», sino por el contenido mismo de su filosofía, francamente se alinea. En el *Jugendstil*, el cuerpo desnudo simbólicamente ornamental, con su aura de invariancia y naturaleza extrasocial, y sin embargo inserto en la sociedad, devino en confirmación y disfraz del mundo de las cosas; nada se prestaba más al *kitsch* y al engaño, y con toda razón las protestas materialistas contra el mundo de las cosas, que anunciaba la sexualidad, han repudiado el cuerpo desnudo y lo han

vestido con materiales del mundo de las cosas, en los que el deseo se fija, ufano de su poder sobre la cosa, al tiempo que no puede soportar la apariencia de lo desnudo —la apariencia, porque el desnudo es él mismo cosa, que en su desnudez se enmascara como naturaleza—. Pero en el ámbito de Husserl domina el cuerpo como apariencia. Habita en el interior del templo neorromántico de las esencias: la pureza de la mirada fenomenológica, que es pasiva y sin deseo, le conviene tanto como la «antinaturaleza», proclamada aún en la *Lógica*, de la ascética fenomenológica; ante él, la fenomenología se estiliza en «estilo de las esencias» (*Logik*, p. 217),



con él procede por «grados de claridad» (*Ideen*, p. 127), y si finalmente es aprehendido, no es otra cosa que la conciencia contemplativa misma que desnudó para escapar de su fantasmagoría y se oculta en el espejo. El mundo existente resplandece como mundo del sentido subjetivo, y la pura subjetividad como el ser verdadero — en esta ilusión acaba el intento de evasión de la fenomenología.

## II

Este fracaso no lo atestigua sólo la revisión sin compromiso, el cambio de criterio privadamente realizado por el pensador. El regreso al idealismo trascendental que los últimos escritos proclaman lo demanda, más que otra cosa, la menesterosidad de los conceptos con los que Husserl se enfrentó en su apogeo al idealismo dominante en sus representantes psicologistas y constructivo-aprioristas. Ninguno de estos conceptos se habría librado de pagar por la síntesis de los motivos disociados de la filosofía

burguesa el precio de unas contradicciones irresolubles; ninguno pensado de manera consecuente hasta el final habría evitado terminar en la radical posición fundamental idealista —o exigiendo la liquidación del propio idealismo—. Los *Prolegómenos*, que derrotan al psicologismo, pero a cambio cosifican la lógica misma y la separan del trabajo del pensador tanto como de la materia de lo pensado, sin la cual sus proposiciones serían incomprensibles; la doctrina de la unidad ideal de la especie, de la posterior esencia, que ha de ser anterior al hecho y radicalmente superior al concepto clasificatorio, y que, sin embargo, queda referida a la

pluralidad de los hechos para ser más que una duplicación tautológica de la singularidad fáctica; el nóema en su — en términos del propio Husserl— «trascendencia inmanente»: en todo esto se puede reconocer, con límites nítidos y precisión lógica, el fracaso de la evasión y de la síntesis. Pero si la teoría de la intuición categorial intenta fundir los motivos divergentes en una unidad paradójica; si a este comienzo ha estado ligado todo lo que viene a continuación, empezando por la captación ontológica, entonces ésta ofrece, antes que todo lo demás, el modelo preciso de las antinomias fenomenológicas.

El origen de las mismas en el

absolutismo lógico es patente: «Podrá dejarse engañar por los argumentos psicologistas quien permanezca encerrado en la esfera de las consideraciones generales. Una simple mirada a cualquiera de las leyes lógicas, a su sentido propio, y a la intelección con que es aprehendida como una verdad en sí, pone necesariamente término al engaño» (*Prolegomena*, p. 64). Que las «verdades en sí», hechos objetivamente dados, pero ideales, sean inteligibles en una «simple mirada», es lo que constituye el núcleo de la doctrina de la intuición categorial, más tarde desarrollada en la sexta investigación. En ella, las verdades en sí

se llaman «situaciones objetivas», y de la situación objetiva se dice: «La misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción sensible, mantiene la situación objetiva con el acto de darnos cuenta, acto que la pone (de un modo más o menos adecuado). (Nos sentimos impulsados a decir, simplemente: esa misma relación mantiene la situación objetiva con la percepción de la situación objetiva)» (*L.U.* II, 2, p. 140). La función de la doctrina de la intuición categorial es la de reivindicar en las *vérités de raison*, tal como el absolutista Husserl las considera, aquel carácter de dato inmediato que para el positivista Husserl es el único

fundamento de derecho del conocimiento, y sacarlas del ámbito de la reflexión dudosa, derivada: «Pues bien, así como el concepto de objeto sensible (real) no puede surgir mediante “reflexión” sobre la percepción, porque lo que resultaría sería el concepto de percepción o el de cualesquiera componentes reales de las percepciones, tampoco el concepto de situación objetiva puede surgir de la reflexión sobre los juicios, porque por este medio sólo podríamos obtener el concepto de juicio o de componente real de un juicio» (*ibid.*, pp. 140 ss.). La intuición categorial como unidad paradójica no es sino la de racionalismo y empirismo. Su

instrumento es la intencionalidad. El auto-significar de una cosa equivale a su darse ella misma; ya el concepto de la simple percepción, que Husserl prefiere al anticuado de sensación, aparece una y otra vez caracterizado por la intencionalidad, como percepción *de* algo, y, sin embargo, al objeto de la percepción se le atribuye el mismo valor de conocimiento del ser inmediatamente dado que originariamente correspondía a la sensación idéntica con su «objeto»: el darse él mismo afirmado de lo mentado fundamenta, además, la doctrina de la «unidad ideal de la especie», al hacer depender la cuestión de la «objetividad» de la especie —su



ser objetivo en el sentido del absolutismo lógico— del análisis de la significación, porque, en las significaciones, las especies como tales deben darse ellas mismas: «Los excesos del realismo de los conceptos han sido causa de que se haya negado no sólo la realidad, sino también la objetividad de la especie. Desde luego, sin razón. Para contestar la pregunta de si es posible y necesario concebir las especies como objetos, hace falta, notoriamente, remontarse a la significación (al sentido, a la mención) de los nombres que nombran especies y a la significación de los enunciados que reclaman validez para especies» (*L.U.* II, 1, p. 110). El

análisis de la significación deviene en justificación de la cosa significada: porque el significar mismo adopta, además, la función de lo dado. La determinación de la relación entre absolutismo lógico, concepto positivista de lo dado y teoría de la intencionalidad constituye, según ello, la tarea de una crítica de la intuición categorial. La situación de partida necesaria para su iniciación es como sigue: Husserl ve por un lado las *vérités de raison*, las proposiciones en sí, las unidades puras de validez, y, por otro, la inmanencia instructora, el dominio de lo dado, de las vivencias. Ambos órdenes están separados por la brecha que recorre

toda la fenomenología: allí las «esencias», y aquí los «hechos». Entre ellos no hay ninguna relación fuera de que las *vérités de raison* son «mentadas» en vivencias fácticas. Ahora Husserl trata de cerrar la brecha esforzándose por poner de relieve que la intención conduce a las *vérités de raison* como tales sin subjetivizarlas ni relativizarlas: su en sí debe manifestarse, no se generan en la reflexión subjetiva, pues se dan ellas mismas y son intuitivas, pero no pagan el tributo de lo meramente fáctico y contingente que la «simple» intuición sensible debe pagar. La intuición categorial debe terminar, cual *deus ex*

*machina*, con los motivos opuestos de Husserl, y este concepto sugiere menos un estado de cosas descubierto por el investigador que un estado de cosas inventado para eliminar las antinomias fenomenológicas al elevar el producto de la paradoja a esencia positiva. La intuición categorial es el concepto aporético  $\kappa\alpha\tau\Delta$  εἰσοχὴν: el concepto central de un pensamiento que en lugar de dialéctica únicamente dispone de un sucedáneo estático de la misma, cual es la paradoja. Ya la denominación «intuición categorial», que Husserl ocasionalmente compara a un hierro de madera, lo representa. La «ampliación del concepto intuición» (*L.U.* II, 2, p.

142), que Husserl lleva a cabo a la fuerza, tiene por finalidad lograr que el concepto complazca a la intuición. En vano.

El supuesto inmediato de la doctrina de la intuición categorial en la sexta investigación lógica lo constituye el concepto de «cumplimiento» intuitivo de la intención: «A la expresión que funciona primero de un modo simbólico se asocia posteriormente la intuición (más o menos) correspondiente. Cuando esto sucede, vivimos una conciencia de cumplimiento descriptivamente peculiar: el acto del puro significar encuentra en el modo de una intención teleológica su cumplimiento en el acto intuitivo»

(*L.U.* II, 2, p. 32). Este concepto de cumplimiento y la primacía de la intención con él establecida, a la cual se añade lo múltiple de la sensibilidad sólo, por así decirlo, de forma complementaria, guarda relación con la resignación fundamental de la fenomenología: ésta se limita, ya en la justificación de la lógica pura llevada a cabo en los *Prolegómenos*, a aceptar de modo fetichista la ciencia existente sin modificación alguna y a concebir la filosofía como mera instancia de control o mera reconstrucción. La realidad, y todo lo que de su contenido pueda sobrepasar el conjunto de los enunciados científicos, es de antemano

reducida a ese conjunto: sólo entra en el campo de visión en la medida en que se ajusta cumplidamente a esos enunciados, y no en cuanto constituyente originaria de los mismos. Si la ciencia se presenta en todos los casos codificada en enunciados, la tarea de la filosofía reconstructora consistirá simplemente en asegurarse de su verdad mediante el análisis de las significaciones. La primera incursión del lógico Husserl en la teoría del conocimiento se inicia con una cita de Mill de un sentido similar: «Iniciar el estudio de los métodos científicos antes de estar familiarizado con la significación y el uso correcto de las distintas especies de palabras sería

no menos erróneo que disponer observaciones astronómicas sin haber aprendido antes a emplear correctamente el telescopio» (*L.U.* II, 1, p. 1). La anterioridad de los actos «vacíos», de los cuales parte la teoría de la intencionalidad, sería, en el sentido de esta motivación, la de los enunciados codificados de la ciencia, y el conocimiento filosófico no consistiría tanto en dirigirse originalmente a los objetos, cuanto en verificar lo ya alcanzado por «cumplirse» posteriormente los actos previos con sus intenciones. No en balde resuena en el concepto de cumplimiento el de «expectativa», que emplean



empiriocriticistas como Cornelius: el cumplimiento de la intención equivale a la reconstrucción intelectual de lo previamente dado, y la sola consecución del cumplimiento implica un momento estático y en cierto modo doblemente efectivo, en lugar de un proceso entre objeto y sujeto: el realismo ingenuo que acompaña a todo positivismo es también inherente al concepto de cumplimiento. Este realismo ingenuo se impone de una manera singularísima en la teoría de la intuición de Husserl: al mismo tiempo la hace posible y la hace imposible. Está presente en la suposición de un paralelismo ininterrumpido entre la intención y su cumplimiento. Y es esta

suposición la que obliga a Husserl a buscar cumplimientos específicos de los momentos categoriales de las significaciones, que éstos deben reflejar: los cumplimientos de los momentos categoriales de las intenciones son para él las intuiciones categoriales. Husserl parte de la percepción sensible: «En el caso del enunciado de percepción, no se cumplen solamente las representaciones nominales entretajidas en él; lo que encuentra cumplimiento por medio de la percepción subyacente es la significación enunciativa en su conjunto. Del enunciado entero se dice igualmente que da expresión a nuestra percepción;

no decimos meramente “veo este papel, un tintero, varios libros, etc.”, sino también “veo que este papel está escrito, que aquí hay un tintero de bronce, que varios libros están abiertos”, etc. Si el cumplimiento de las significaciones nominales parece suficientemente claro a cualquiera, ahora hacemos la pregunta: ¿cómo debe entenderse el cumplimiento de los enunciados *enteros*, principalmente en lo que trasciende de su “materia”, es decir, de los términos nominales en el presente caso? ¿Qué es lo que da y puede dar cumplimiento a esos momentos de la significación, que constituyen la forma de la proposición como tal, a los momentos de la *forma*

*categorial* —a los cuales pertenece, por ejemplo, la cópula?» (L.U. II, 2, pp. 128 ss.). La significación es cosificada de manera realista ingenua, y cada uno de sus momentos se convierte, por ende, en copia de un ser cosificado con la que entonces alcanza su cumplimiento: la representación de un sencillo enunciado de percepción, por medio de la intuición, y la categoría, por medio de la intuición categorial. Es cierto que Husserl se guardó de hacer explícita esta concepción, y cuando la expresa, lo hace de manera crítica: «Hemos partido de que la idea de un expresar, que sea en cualquier modo imagen de lo expresado, es totalmente inutilizable para describir

la relación que tiene lugar entre las significaciones expresivas y las intuiciones expresadas en el caso de las expresiones con forma. Esto es, indudablemente, exacto y sólo se trata ahora de precisarlo con más detalle. Bástanos reflexionar seriamente sobre lo que puede ser cosa de la percepción y cosa del significar; y llamará nuestra atención que sólo a ciertas partes del enunciado, las cuales pueden indicarse de antemano en la mera forma del juicio, corresponde algo en la intuición, no habiendo nada en ésta que pueda corresponder a las demás partes del enunciado» (*L.U.* II, 2, pp. 134 ss.). Pero, a pesar de esta limitación y de otra

pareja que establece que «los correlatos objetivos de las formas categoriales no son momentos “reales”» (*L.U.* II, 2, p. 137), la concepción sigue dominada por la entera correspondencia de todos los momentos intencionales y cumplidores, y finalmente permite a Husserl introducir positivamente el momento de un «correlato objetivo» de las formas categoriales, esto es, una intuición cumplidora, si bien no es en principio una intuición sensible: «El *un* y el *él*, el *y* y el *o*, el *si* y el *pues*, el *todos* y el *ningún*, el *algo* y el *nada*, las formas cuantitativas y las determinaciones numéricas, etc.: todos éstos son elementos significativos de la

proposición, pero en vano buscaríamos sus correlatos objetivos (caso de que podamos atribuirles algunos) en la esfera de los objetos reales, lo cual sólo quiere decir: en la esfera de los objetos de una posible percepción sensible» (*L.U.* II, 2, p. 139). La duda sobre los correlatos objetivos de las formas categoriales desaparece rápidamente:

Si se plantea ahora esta cuestión: ¿dónde encuentran su cumplimiento las formas categoriales de las significaciones, si no lo encuentran mediante la percepción o la intuición, en ese sentido estricto que hemos tratado de indicar provisionalmente al hablar de la «sensibilidad»? la respuesta no está claramente trazada por las

consideraciones que acabamos de hacer. Ante todo, basta tener presente un ejemplo cualquiera de percepción digna de crédito, para que resulte indudable que también las formas encuentran realmente cumplimiento, como hemos supuesto sin más (!), o que encuentran cumplimiento las significaciones enteras de esta o aquella forma y no meramente los momentos «materiales» de la significación... Pero si las «formas categoriales» de la expresión, que existen al lado de los momentos materiales, no terminan en la percepción, entendida como mera percepción sensible, será menester tomar por base otro sentido al hablar de la expresión de la percepción en este caso; será menester, en todo caso, que exista un acto que preste a los elementos categoriales de la



significación los mismos servicios que la mera percepción sensible presta a los materiales. (*L.U.* II, 2, p. 142).

Pero este acto, que en interés del análisis de la significación de la «expresión de la percepción» «es menester» que exista, que, por esta razón, no es tanto fenomenológicamente registrado cuanto deducido de la teoría de la significación, es la intuición categorial buscada. Sólo la legitimidad de la deducción es dudosa. Husserl no la formula porque permanece aferrado a la ficción de la mirada a las «cosas» libre de teoría. Pero esta deducción se puede reconstruir sin dificultad: todo acto

intencional tiene que poseer, como acto que es de mentar algo, su correlato objetivo en lo mentado. Las «categorizaciones» son para Husserl síntesis de actos en los que las significaciones correlativas son «objetivadas», entran en un contexto objetivamente válido justamente en virtud de la síntesis en ellas operada. Tales síntesis son en principio expresadas por los juicios. Los distintos aspectos gramaticales de los juicios corresponden a los distintos aspectos de los actos de que éstos se componen. En consecuencia, a toda expresión particular debe corresponder un acto con su propio «correlato». Pero como

todo acto «tiende» a su cumplimiento — la memoria filológica del origen de la palabra *intentio* está en juego—, cada uno de esos actos parciales gramaticalmente indicados tiene que exigir su particular cumplimiento. Si este cumplimiento no puede ser sensible, cosa que Husserl supone como algo evidente en el caso de las expresiones categoriales, hay que entenderlo como intuición categorial. Y, entonces, el discurso del correlato objetivo de todo acto, mediante el cual se constituye la intencionalidad, necesitaría una clarificación limitativa en el sentido de Husserl. Los actos intencionales son para la teoría del conocimiento de

orientación subjetiva todas las vivencias que mientan algo o se refieren a algo que no son ellas mismas; dicho de un modo más general: que en virtud de su función en el proceso de conocimiento, apuntan a algo fuera de ellas y de su propia existencia real. Sobre que sus «correlatos» sean o no sean objetivos no hay, por de pronto, nada decidido. La fundamental cosificación de la intención radica ahora en que al apuntar de los actos fuera de sí mismos se le supone un sentido objetivo y, no obstante, referido únicamente a la inmanencia de la conciencia. La dependencia kantiana del acto intencional —en Kant, por ejemplo, la representación— respecto de la

unidad de la función cognoscitiva, de la unidad sintética de la apercepción, se convierte aquí en dependencia de algo objetivo: aquí se impone el impulso anti-idealista de Husserl, que, desde luego, es incompatible con el enfoque subjetivo de la intencionalidad. Podrá este impulso presentarse al propio Husserl bajo la forma de una crítica de la «teoretización» que espera eliminar la concepción kantiana de la espontaneidad sin ver que, con esa eliminación, deja intacto el carácter de función, el remitirse unos a otros, dentro de la doctrina idealista de la unidad de la conciencia, todos los momentos particulares del conocimiento. Pero la

cosificación de la intención fuerza a Husserl a introducir una diferencia entre acto y categorización que es incompatible con el principio metodológico fundamental del análisis de la conciencia. Para Kant, el recuerdo elemental sería en principio tanto una categorización, tanto «pensamiento», como la formación de un juicio complejo; las categorías se deducen de aquella unidad sintética que para Kant consiste propiamente en la jerarquía de formas de los actos: en aprehensión, reproducción y reconocimiento. Para Kant, los juicios no serían el primer grado de categorización, sino expresión de una objetivación que se ajusta sin

interrupciones a las relaciones que fundamentan los actos, de las que los juicios sólo podrían separarse si se atribuyera ya a los actos un correlato objetivo «en sí» como algo libre de categorías. Los juicios no son sólo expresión de «categorización»; no son caracterizados por categorización como algo nuevo frente a los actos: su específico momento categorial no requiere un «cumplimiento» propio. Para el análisis inmanente de la conciencia se encuentran en la jerarquía de las significaciones y «cumplimientos» sin postular, como «objetivadores», una clase propia y *sui generis* de cumplimientos. Mas para

Husserl, que atribuye a la intención un sentido objetivo «en sí», la categorización se torna algo separable de dicho sentido, meramente añadido a él: juicio e intención se separan. La teoría husserliana del juicio tendría dos caminos abiertos en estricta disyunción que, sin embargo, Husserl no encuentra. O bien aceptar y describir el juicio «como tal» en el sentido de la fenomenología positivista-descriptiva, esto es, sin considerar su constitución y su «cumplimiento», y entonces su unidad quedaría establecida por lo «juzgado como tal» —en el lenguaje posterior de las *Ideas*—, y el juicio «irradiaría» sobre lo juzgado como tal; pero entonces



tendría que cumplirse también como «irradiante», y el cumplimiento sería la verificación de lo juzgado como tal, pero no el cerrarse de los momentos parciales que corresponden justamente a aquella diversidad de actos contenidos en el juicio, los cuales podrán constituir el juicio, pero no aparecen en el juicio «irradiante» como hechos descriptivos; o bien que Husserl introdujera, siguiendo algunas tendencias de la sexta investigación, y ciertamente las de la *Lógica*, la interpretación dinámica de la apofansis; pero, entonces, la irradiación del juicio se tornaría una irradiación múltiple, aunque no en el sentido de una coordinación —y el propio Husserl ha

indicado que ningún juicio es un conglomerado de elementos, sino la síntesis de los mismos—, sino más bien por efecto del análisis de las relaciones fundamentadoras, y habría que seguir hacia abajo los grados de la categorización hasta el último cumplimiento alcanzado, o, mejor, hasta los momentos sensibles subjetivamente indeducibles. Husserl contamina fatalmente ambas posibilidades. Concibe el juicio «como tal», es decir, no como expresión sintética de una relación fundamentadora, pero toma su articulación como irradiación múltiple, que en verdad es meramente dinámica, evidenciable en la relación

fundamentadora. Incluso al hacer del juicio un absoluto, los momentos parciales del mismo se tornan momentos aislables e igualmente absolutos. La cosa juicio presente a la intuición fenomenológica de su carácter ejecutivo se descompone en elementos diferentes, rígidos y sin referencia recíproca. Contra una mejor comprensión, Husserl insiste, en aras de la primacía de la intención, en la búsqueda de «cumplimientos». Para su teoría del juicio, éstos ya no entran en la ejecución actual de la síntesis, sino que son atribuidos a los momentos parciales del juicio ya objetivado: el cumplimiento pasa, por así decirlo, de la verticalidad

de la fundamentación a la horizontalidad de lo juzgado. Las operaciones lógicas, ellas mismas expresión de la ejecución de la categorización, también necesitan de cumplimientos, y, a pesar de todo, «reproducen», y esto es así porque el juicio es interpretado conforme al esquema cósico de las proposiciones en sí. Para el análisis trascendental consecuente, a cada expresión particular no le correspondería un acto, y a éste a su vez un cumplimiento especial, sino que a la proposición como un todo le corresponde un acto que, por su parte, remite a un sistema de actos fundamentador. Husserl trata de sustraerse a este mecanismo con la

interpretación objetiva del mentar-una-cosa y juzgar-una-cosa. Pero el resultado es que, con la doctrina de la correspondencia con los momentos categoriales, admite justamente la misma teoría de las imágenes a la que originalmente se oponía; y más, pues él tiene que introducir en la teoría un modo de conciencia que es todo menos «encontrable».

¿Qué relación puede tener esto con el «hecho descriptivo» de la intuición categorial? Husserl define a ésta como una manera de darse, empleando aquella analogía con la percepción sensible que sustenta la doctrina entera. Pero esta analogía es de una validez bien limitada.

Cualquiera se sentiría poco menos que inclinado a sospechar el *tertium comparationis* en algo negativo: que la intuición sensible, así como el modo de conciencia que Husserl llama intuición categorial, y que tendría que llamarse sencillamente el juzgar fundamentado, no se bastan absolutamente a sí mismos, sino que necesitan de la verificación, o, como el Husserl posterior ha dicho, están sujetos a la «posibilidad de la frustración», que la doctrina de la intuición categorial precisamente excluye. El término «percatación», que prepara a ésta el terreno, es ambiguo, como lo es ya, por lo demás, el concepto husserliano de percepción sensible. El

carácter de inmediatez que Husserl atribuye al «percatarse de la situación objetiva» no es otra cosa que la inmediatez de la realización del juicio; dicho en los áridos términos de la teoría del conocimiento tradicional: que el acto mismo del juicio —y no precisamente su objeto, lo «juzgado como tal»— es una vivencia «inmediatamente dada». Juzgar y percatarse de una situación objetiva juzgada son expresiones equivalentes, o, mejor dicho: la segunda disfraza metafóricamente a la primera; al acto de juzgar no se añade otro, como el de «percibir lo juzgado» —a no ser que se *reflexione* sobre el juicio realizado, que

se lleve a cabo una reflexión que en principio excede la «inmediatez» de la realización actual del juicio al hacer a éste *objeto* suyo—. Esa inmediatez de la realización del juicio yace en el concepto husserliano del «percatarse». Éste encierra en él solo el mentar algo juzgado, la realización del juicio en cuanto vivencia y la síntesis que interpreta y crea la situación objetiva juzgada. Pero, al mismo tiempo, se adjudica al «percatarse» el papel de la reflexión, sin advertir que con ello se sobrepasa la pura inmediatez, que es lo único que legitimaba la analogía con la intuición sensible. De ahí que el percatarse de la situación objetiva



signifique también para Husserl asegurarse de la verdad del juicio en un acto que de algún modo se diferencia de la realización misma del juicio. La equivocidad de la expresión «acto (donante) de la percatación» (*L.U.* II, 2, p. 140) es estrictamente ésta: percatarse de una situación objetiva, esto es, realizar la síntesis del juicio, y asegurarse de manera crítica de la verdad de dicho juicio. Pero ambas cosas no pueden interpretarse como intuición categorial. La síntesis de la realización del juicio queda fuera porque no es sino aquel acto que, según Husserl, sólo puede «cumplirse» mediante la intuición categorial. Pero el

carácter intuitivo puede afirmarse de la reflexión tan poco como la inmediatez. Los *actos* de la reflexión que verifican son ciertamente, en cuanto vivencias, inmediatos. Pero lo en ellos mentado no es idéntico con lo «juzgado como tal» de la realización original del juicio: ellos ponen a lo juzgado en relación con otras situaciones objetivas, y lo en ellos juzgado es una nueva categorización. Cuando «tienen a la vista» como objeto lo originalmente juzgado, su relación con ello es mediata: dicen algo sobre su verdad por mediación de otras situaciones objetivas fundamentadoras. Pero como tales síntesis no pueden concebirse, ni aunque se recurriera en

principio a momentos intuitivos sensibles, como intuiciones o datos independientes, pues encierran necesariamente formas conceptuales. Esta confusión radica en que, debido a la explicada equivocidad de «percatación», Husserl traslada el hecho de que ésta se refiera, de acuerdo con el primer significado del término, a lo «juzgado» mismo —si se quiere, al «cumplimiento» del juicio por su *realización* actual— al segundo significado, el de reflexión verificadora, que es «cumplimiento» en un sentido totalmente diferente. Y Husserl trata ahora de apartarse justamente del concepto de reflexión con la tesis de que

«tampoco el concepto de situación objetiva puede surgir de la reflexión sobre los juicios» (*L.U.* II, 2, p. 141). A este fin le es útil la analogía con la percepción sensible. Más precisamente: su ambigüedad entre el intencional tener delante una cosa de manera autoconsciente y el ser ésta «inmediatamente dada» coincidente con la vivencia, coincidencia que el idealista en sentido estricto sólo podría admitir para la sensación. Así, tiene que insistir en que el objeto no surge de la reflexión sobre la percepción, puesto que el objeto como tal ni entra en la percepción como su parte real, ni se compone de percepciones. Pero esto no

significa sino que el objeto está «categorizado» y contiene elementos conceptuales. Mas si la percepción misma es, como Husserl admite, una situación categorial, entonces es ciertamente imposible emancipar completamente al objeto de su origen en la percepción, del hecho de que «algo» sea percibido, y hacer de él algo previamente dado que *posteriormente* entra en la «percepción». Para deslindar el objeto de la reflexión sobre la percepción y así salvar su «darse él mismo», Husserl tiene que escapar del supuesto idealista de su método, y su teoría cae en el realismo ingenuo. Lo propio acontece en el dominio de la

intuición categorial, y entonces las proposiciones en sí, que deben ofrecerse a ella, representan un realismo ingenuo de la lógica, el cual lleva a contradicciones irresolubles con la exigencia fundamental husserliana del análisis puro de las significaciones. Si la doctrina de la intuición categorial debe respaldar, en la teoría del conocimiento, el absolutismo lógico y confirmarlo en las «cosas que se encuentran» de la conciencia pura, tal doctrina acaba conduciendo nuevamente, para separarse de la mera reflexión como dato original, al absolutismo lógico. No ha descubierto en la fenomenología pura de los modos de

conciencia una nueva evidencia superior al pensamiento discursivo, sino involucionado en su impotente tentativa de evasión hasta la kantiana espontaneidad del pensamiento en su mera receptividad, que refleja resignada, y abandonada la cuestión kantiana de la constitución, los productos cosificados del pensamiento como «segunda naturaleza». El Husserl posterior ha hecho que la paradoja de la receptividad espontánea siga a la paradoja de la intuición categorial. Pero cuando aparecen los «problemas constitutivos» que en la sexta investigación aún son abordados sólo por encima como problemas de la

«reflexión», lo hacen en torno a la construcción de la intuición categorial. Husserl no ha podido aportar ejemplos de intuiciones categoriales actuales como «fenómenos». Su ejemplo favorito, el del claro juicio aritmético, no tiene su evidencia en la inmediatez de una situación objetiva «intuitiva» de carácter ideal. El teórico idealista del conocimiento sólo podría constituir tal «evidencia» analizando los actos cuya síntesis el juicio aritmético expresa.

De ese modo quedan alejadas todas las demás consecuencias derivadas de la concepción de la intuición categorial. Las esencias autónomas, independientes del hombre, de su actividad y de su



historia, y, sin embargo, por él comprendidas en su «pureza»; su desarrollo en una teoría material de los valores que debe su concreción ni más ni menos que a la intuición fictiva; la creencia de que en un fenómeno singular se puede contemplar sin más su «esencia», sin considerar el alcance conceptual de la esencia: toda esta metafísica ruidosamente resucitada y de ojos hundidos se agita por efecto del conjuro del concepto aporético. Y de modo especial el retumbante Ser de los filósofos existenciales. Ya en la doctrina de la sexta investigación ocupan el lugar central las siguientes palabras: «Es notorio, desde luego, que así como otro

concepto cualquiera (una idea, una unidad específica) sólo puede “surgir”, esto es, sernos dado él mismo, sobre la base de un acto que ponga delante de nuestros ojos, al menos imaginativamente, alguna individualidad correspondiente a dicho concepto, así también el concepto del ser sólo puede surgir cuando se nos pone delante de los ojos, real o imaginativamente, algún ser. Si el ser vale para nosotros como el ser predicativo, ha de sernos dada alguna situación objetiva, y, naturalmente, por medio de un acto que nos la dé —acto que es análogo a la intuición sensible en sentido vulgar» (*L.U.* II, 2, p. 141). Pero en la tesis de que el concepto del ser

sólo puede surgir cuando se nos pone delante de los ojos algún ser, el propio término «ser» se utiliza de manera equívoca. En el antecedente se piensa en el ser en el sentido ontológico más general —el hegeliano—; en el consecuente, en el más próximo al ente como momento intuitivo, de la índole que éste fuere, que entra en la categorización. En esa noche de la indiferencia que el concepto husserliano de intuición crea, esencia y hecho van uno dentro de otro: para eso se inventó. Y de esta contaminación vive toda la filosofía existencial. Su Ser no es el realmente anterior a la conciencia como condición de ésta, sino un ser ideal,

como el husserliano, pero que la conciencia —ante todo, la reflexión crítica del conocimiento— debe dispensar como ser directamente intuible; y este carácter intuitivo lo ha tomado precisamente de aquello existente, fáctico, de lo que debía proteger a la identidad y la aprioridad del concepto de ser. Bajo este concepto fantasmagórico del ser —ser puro que sería eleáticamente idéntico al pensar puro— actuaba en realidad el impulso, más profundo, de la intuición categorial, que no es sino el que movía a la evasión. Detrás de la doctrina, según la cual se puede «inteligir» directamente una «situación objetiva» como la de los

enunciados aritméticos, se hallaba la vislumbre de un contexto de leyes objetivas, en principio superior a toda particular ejecución intelectual, que se sustraía a la arbitrariedad de aquel «mentar» que, sin embargo, proporcionaba a Husserl la base del análisis del conocimiento. Y aún más: el presentimiento de que la situación objetiva «inteligida» es *más* que mero producto subjetivo del pensamiento: que el juicio aritmético no consiste sólo en la realización subjetiva de actos de colegir, cuya síntesis él representa, sino que al mismo tiempo tiene que ser algo no reducible a la subjetividad que no *exige* tal colegir ni ningún otro; que la

situación objetiva no es algo puramente elaborado, sino también algo «encontrado». A la no identificación de la situación objetiva lógica con su constitución por el pensamiento y a la no identidad de subjetividad y verdad respondía el proyecto de la intuición categorial. Pero su fracaso era necesario, porque intentaba encerrar lo no subjetivo en categorías de la subjetividad pura para finalmente evocarle en ésta, con lo que la situación objetiva no idéntica se convertía en dato inmediato de la conciencia; empero, su existencia fáctica se convertía en ser ideal que, en última instancia, coincidía con la pura función del pensamiento; y

de ambas determinaciones inmanentes, la del dato puro y la del pensamiento puro, inesperadamente aunadas, resultaba la fantasmagoría de lo real, el fantasmal εἶδος. Pero cuando Husserl creyó poder descubrir este εἶδος, según se desprende de algunas formulaciones del capítulo sobre las esencias de las *Ideas*, en el objeto singular, sin abstracción ni recurso a la pluralidad de características —cuya unidad los nominalistas por él desafiados piensan que constituye la esencia—, mediante la sola «ideación», se encontró con que su creencia podía justificarla una realidad que determinaba todos los objetos presuntamente individuales tan

acabadamente como «sistema», que de hecho se podía apreciar en cada rasgo singular ese sistema cual «esencia» suya. La ilusión de la intuición de las esencias sería entonces, considerada de un modo dialéctico, una correcta falsa conciencia.



### III

La fenomenología es un caso de falsa conciencia resultante de sus antinomias: cada uno de sus principales conceptos incurre en contradicciones, y ninguno se acredita en un «hecho descriptivo», como, sin embargo, exige el programa fenomenológico. Y es también conciencia verdadera: desarrolla sus conceptos hasta el punto en que sus contradicciones se hacen manifiestas; sus contradicciones no son defectos individuales del pensamiento, sino que resultan necesariamente del propio movimiento del concepto; y la lógica

husserliana termina siendo expresión del carácter contradictorio de ese mundo del que, como lógica, quiere distanciarse: la fenomenología entraña la idea de los antagonismos de la existencia actual. Pero como todas sus ideas se quedan en meras ideas, como ninguna se impregna jamás del dato fervorosamente invocado, aunque fuese, conforme a la antigua fórmula racionalista, el de la idea misma, acaba expresando el secreto fatal, que la filosofía burguesa encerraba en sí, del concepto aporético. Al limitarse la fenomenología a indagar las significaciones del concepto establecido, al recorrer hacia atrás reflexivamente el camino constructivo

del idealismo, hace saltar ese secreto. Pero ese secreto no es otro que el de que la celda más interior del idealismo está vacía. No «hay» ninguna intuición categorial, no «hay» ningún acto intelectual en el que directamente se dé una situación objetiva lógica como situación necesaria; no «hay» ninguna proposición en sí, ninguna situación objetiva cuyo sentido no remita, por un lado, a la actividad de pensar, y, por otro, a la facticidad insoluble en el pensamiento; no «hay» ningún cumplimiento en el que el hecho se halle en armonía preestablecida con el pensamiento. El verdadero mérito de la fenomenología es que ella misma

demuestra la nulidad de estos conceptos en ella centrales en la medida en que, oponiéndose a la fantasmagoría de los conceptos puramente inventados, sostiene aquellos conceptos considerándolos garantizados por una inmediatez en la que no se dan; pronuncia el juramento declarativo del idealismo, el cual no es capaz de satisfacer la reivindicación de las intenciones —tal como el propio Husserl la interpreta— con «cosas». Mérito y no juego intelectual es esta confesión que hace la fenomenología —confesión objetiva y en modo alguno confesión del pensador—, pues en la confrontación con las cosas abandona un

yeu'do~ que define al idealismo desde sus orígenes cartesianos y que éste simplemente disimuló en la apariencia de su movimiento ulterior autónomo, mientras que, bajo la luz y el control del análisis de las significaciones, resulta ya claro. Todos los conceptos del idealismo son aporéticos, y lo son tanto más sustancialmente cuanto más consecuentemente el idealismo los piensa en el fondo de su propio supuesto, cuanto más rigurosamente examina, como idealismo «trascendental», la forma de las puras deducciones y su contexto. Y esto quiere decir que no *hay* sensaciones sin forma —como la intuición categorial, la

proposición en sí y el cumplimiento—, ni relaciones con una unidad apriórica e invariante de la conciencia, ni, en fin, una síntesis trascendental. Todo esto son invenciones: ningún análisis de sus fácticos actos de la conciencia puede identificar aconteceres que puedan considerarse como operaciones de esta clase. El idealismo ha negado señaladamente la cuestión de la realización actual de las síntesis subjetivas al aceptarlas como leyes ideales en principio anteriores y superiores a todas las «acciones» de los individuos, aunque fuesen resultado, y así lo reconocía, de abstracciones realizadas sobre operaciones

cognoscitivas individuales, a saber, las encerradas en la ciencia recibida. El idealista Husserl no se quedó satisfecho con esto. Pidió el pasaporte a aquella «idealidad» de la síntesis trascendental, tal como la desarrolla la deducción kantiana, o a sus momentos, y lo hizo para controlar si, y de qué manera, «existen». Y llegó al viejo resultado idealista de que no existen en el sentido fáctico; pero intentó prestarles una clase propia de existencia que pudieran acreditar, una existencia distinta de la de lo ideal, independiente de los procesos de abstracción, que siempre remiten al hecho. Fracasó en ese intento, pero con él también el de justificación de la

idealidad idealista. Su fracaso pone de manifiesto el carácter aporético de los conceptos idealistas. Éste se revela punto por punto en el paso de la ley original del idealismo, la del pensamiento puro cosificado, al mundo fáctico cosificado, de la *res cogitans* a la *res extensa*, de tal suerte que el yeu'do~ sustentador de esta oposición, y la subordinación de la misma a la primacía del pensamiento, hace «falso» a cada uno de los conceptos, y al siguiente necesario para su corrección, aunque éste arrastre el primer yeu'do~ y reclame una nueva corrección. El desarrollo procesual de la teoría idealista del conocimiento semeja un



proceso de intercambio: se desarrolla en equivalencias, y no es posible ninguna corrección de un error que no suponga necesariamente un nuevo error. Pero la apariencia de necesidad inherente a este movimiento conceptual no hay que atribuirle tanto a su contenido de verdad cuanto a la ausencia de la misma: como el comienzo es ficticio, y se muestra inmanentemente ficticio, al conducir a contradicciones se inventa un concepto tras otro, se desarrolla un concepto a partir de otro en rigurosa sucesión a fin de corregir las contradicciones, mientras que ninguno de ellos se aproxima a la «cosa» más que el primero; más aún: mientras que cada concepto más

profundo se enreda en el engaño de la pura invención: mientras que los proyectos más profundos y potentes de todos, como el de la unidad sintética de la apercepción, sin duda avanzan mucho en la eliminación de la contradicción, pero al mismo tiempo son los que más lejos quedan de las operaciones actuales y señalables de los individuos cognoscentes, aún más distantes que los toscos conceptos de sensación y reflexión, inadmisibles en el análisis lógico-trascendental. La unidad del sistema idealista es un estado de endeudamiento, y habría que preguntarse por la deuda real en ella expresada como condición de su primer yeu'do~;

por el verdadero motivo de toda *prima philosophia*; porque la nueva misión de la crítica de la razón consistiría en evidenciar la construcción del sistema idealista como sistema de conceptos aporéticos, y su corrección lógica como carencia de objeto propio; podría verse fácilmente que el yeu'do~ original de la *prima philosophia* es la propia *prima philosophia*, la pregunta por lo absolutamente primero que, en fatal círculo, señala siempre como respuesta el mismo pensamiento puro encerrado en la pregunta. El incomparable poderío de Hegel procede de que, con su filosofía, el pensamiento burgués por primera y única vez cobra plena autoconciencia

del concepto aporético, si bien permanece el yeu'do~ original de la *prima philosophia* y el movimiento de los propios conceptos aporéticos aparece positivamente como el movimiento de lo absoluto; si bien las aporías, moviéndose en círculo entre el ser y el espíritu, quedan armonizadas en la identidad infinita. Husserl, como todos los pensadores burgueses posteriores a Hegel, ha quedado por detrás de éste. No llegó a desarrollar de forma explícita el carácter fundamentalmente aporético de los conceptos de la teoría del conocimiento; en su análisis de la vida de la conciencia creyó poder obtener

conceptos particulares «libres de teoría» y, por ende, de contradicción sin dirigir primero la mirada al menos a su conexión procesual; sus análisis, incluso la tesis de la intuición categorial, que traspasa el límite de la experiencia, se quedan todos, dicho hegelianamente, en meras determinaciones de la reflexión. Pero, al mismo tiempo, es progresivo en el sentido de la progresiva decadencia. Se hace ilusiones sobre la adecuación de los conceptos particulares de la teoría del conocimiento a los actos por ellos subsumidos, pero al confrontar conceptos y actos, los unos divergen objetivamente de los otros y se deshacen; y sobre todo: la confrontación

con el «hecho» singular le impide, en cualquier caso hasta sus últimos escritos, lograr la armonización en el todo del sistema, cosa que en Hegel es posible merced el movimiento autónomo de los conceptos. Sus aporías idealistas amenazan al idealismo. En el pensamiento meramente reconstructivo, las antinomias, libres de todas las envolturas de la unidad sistemática, se muestran en toda su desnudez. Por eso, las «proposiciones en sí», los principios de la lógica pura, sólo son «en sí» cuando no sólo son, como en los *Prolegómenos*, completamente aisladas por el pensamiento que las constituye, sino también cuando son separadas de

toda referencia a algo que no está contenido en ellas: cuando no son más que ideas puras, que luego necesitarán para su legitimación, como en *Lógica formal y lógica trascendental*, justamente de aquel «pensamiento» que los *Prolegómenos* excluían; y la filosofía puramente «receptiva» no tiene ninguna posibilidad de eliminar la contradicción manifiesta en la totalidad de la Idea en automovimiento, pues su concepción de la Idea dice precisamente que ésta no se mueve, sino que se presenta invariante a la conciencia pasiva. Lo único que la fenomenología puede hacer bajo la presión del concepto aporético es retroceder a la

posición fundamental idealista. En lugar de enseñar el progreso en la conciencia de la libertad, se ve obligada a la regresión a aquella vieja y adinámica oposición de *res cogitans* y *res extensa*; en lugar de producir el mundo desde sí misma, se contenta con afirmar poder fundamentar el mundo presente desde un punto: el de la unidad de la subjetividad trascendental; y cuando, en la fase actual de la historia política, a menudo parece reconstruir los horrores de la prehistoria de la burguesía, la fenomenología trata de consolarse de ellos contemplativamente, con meditaciones con toda razón llamadas cartesianas, con razón puramente metodológica, la única



a la que se atienen. El puesto histórico de Husserl no se define sólo por el hecho de la cosificación, aunque el pensamiento reconstitutivo excede con la cosificación de la lógica, la esencia y lo mentado, con la mirada medusea al «como tal», todo lo que el idealismo constructivo llevó a cabo. Este puesto tampoco se caracteriza por la transformación virtual de toda la realidad poseída bajo la forma de lo propio del sujeto, que comparte con el positivismo. Lo específico de la fenomenología es más bien que, ante una situación dialéctica de sus propios conceptos, que muestra esas categorías básicas del pensamiento burgués —finas

envolturas de las de la propia sociedad burguesa— presas de contradicciones irresolubles y desesperantes, persevera en la cosificación y en la idea de propiedad; y que, por ello, en las *Investigaciones lógicas* y, más aún, en las *Ideas*, rompa su dialéctica inmanente mediante «golpes de fuerza» (*Prolegomena*, p. XIV) y recursos de Münchhausen o restaure situaciones originales, como la cartesiana, que no sólo se corresponden con un estado dejado atrás de las fuerzas productivas de la sociedad, sino que hoy implican resignación ante la magnitud de lo que la filosofía burguesa posterior a Descartes ha puesto en ejecución. En éste, el

pensamiento burgués, aún no autónomo, trata de reproducir inalterado, partiendo de sí mismo, el cosmos cristiano; en sus inicios, el espíritu burgués habita las ruinas del espíritu feudal. Con la fenomenología, el pensamiento burgués, llegado a su fin, se expresa en determinaciones disociadas, fragmentariamente yuxtapuestas, que no hacen más que reproducir ese pensamiento. La doctrina de las ideas de Husserl es el sistema en trance de desmoronamiento, así como los primeros sistemas eran toscos apilamientos de ruinas del *ordo* derrumbado. Pero cuando la fenomenología finalmente intenta

restaurar la síntesis y «despertar» de las ruinas, de las «sustancias» dispares, pronto se muestra su espacio contraído al punto del eij~do~ ego, y el lugar de la unidad impuesta por la razón autónoma a la multiplicidad lo ocupa la génesis pasiva por asociación (cfr. *Méditations Cartésiennes*, pp. 67 ss.). La unidad formal del mundo como mundo constituido por la subjetividad trascendental: eso es todo lo que queda del sistema del idealismo trascendental. El concepto aporético ha hecho su trabajo: si no ha encaminado nada a la existencia transubjetiva, en cambio ha despojado a la subjetividad pensante de todo contenido positivo, y las

deducciones trascendentales de las *Meditaciones cartesianas* de hecho realizan lo que ilusoriamente se afirmaba de las intuiciones cumplidoras: se «conforman» y son meras justificaciones del mundo del sano sentido común.

En la filosofía de Husserl se entrecruzan por doquier elementos progresivos y regresivos. Los progresivos son aquellos en los que el carácter aporético del idealismo se impone en toda su crudeza, obligando al pensamiento a «pensar más allá», como Husserl dice, de su propia inmanencia (*L.U.* II, 2, pp. 41 y 236), mientras que las aporías se muestran regresivas en lo

referente a las determinaciones positivas, con el resultado de que el puro pensamiento es hipostasiado tanto como inmanencia de la conciencia cuanto como esencialidad del concepto libre de hechos. Pero la cruda separación de los elementos progresivos y regresivos está justificada por el uso que los métodos y resultados de la fenomenología pura encuentran en la praxis social, que desmiente la pretensión de neutralidad contempladora que la fenomenología eleva a «ciencia rigurosa». – Progresivos resultan en principio los motivos críticos de la fenomenología, como, sobre todo, los derivados de las discusiones del primer

Husserl con Brentano y su, más reducida, escuela. En los conceptos fetichizados contra los que Husserl arremete, como el sentimiento de evidencia, el «objeto» de la sensación o la presunta imposibilidad psicológica de la «coexistencia» de juicios contradictorios en la misma conciencia y al mismo tiempo, por no hablar de las distintas teorías de las imágenes y de los signos, Husserl demolió conceptos aporéticos aplicándolos a operaciones fácticas del conocimiento, aunque negase desde el principio su facticidad con la afirmación estereotipada de su carácter ideal por ser legalidades o posibilidades puras; la fuerza

demoledora de estos análisis bastaría para destruir los conceptos aporéticos del propio Husserl; pero finalmente lo obligó al giro trascendental y a dejar expedito el camino hacia la liquidación del concepto fundamental aporético, el de la subjetividad trascendental, al traspasar a este concepto todo el poder legislador, teniendo por eso que pagar toda la culpa del curso aporético. Si se consideran los fetiches conceptuales de la teoría del conocimiento como mercancías con las que el pensamiento oficial trafica y que hay que hacer pasar por productos naturales a fin de que sean compradas y resulten ideológicamente efectivas, entonces Husserl no rompió el



«pensamiento-mercancía», como Ernst Bloch lo ha llamado; y, además, tomó algo de su ingenuidad al fetichizar términos tan nuevos como las esencias: los fetiches ya no deben aceptarse sólo por provenir de la tradición, sino que deben «elaborarse en las cosas» hasta que aparezcan realmente como «naturaleza», y Husserl es respecto a las escuelas contra las que se dirige lo que el *Jugendstil* respecto al estilo Makart<sup>[8]</sup>. La oposición a los fetiches conceptuales, como la bergsoniana, es una oposición a las convenciones, a las cuales se enfrenta el hombre que tiene experiencias originales, aunque fuese para fetichizar su propia experiencia

original; en el uso husserliano de la palabra «vivencia», por ejemplo, resuena claramente el *pathos* de la emancipación de Ibsen, del no dejarse aleccionar; se desea aprender por sí mismo, aunque sea a costa de creer en la mentira de la ἐποχή, movilizándolo contra el presente convencional del mero opinar no el futuro, pero sí la «experiencia original» del pasado, sólo en el cual el pensamiento burgués tardío, resignado, halla su actualidad. Si la aversión de Husserl al concepto fetichizado se extiende al de la espontaneidad subjetiva, sólo admitida en la fase última, trascendental, ello no hace más que expresar la resignación

del pensamiento burgués tardío, que desespera de cambiar, mediante la aplicación de la teoría, un mundo que delante de la crítica teórica pierde aquella pretensión de esencialidad que las experiencias originales fenomenológicas quieren salvar. En esta resignación, la fenomenología está en consonancia con el positivismo, del que procede. Pero la eliminación de la espontaneidad, la mera aceptación de «correlatos», indica también que se sabe que el mundo, por más mundo de mercancías que sea, no es un mundo enteramente producido por el hombre, sino un mundo del que éste realmente depende y del que no cabe hacer una

justificación directa desde el puro pensamiento porque no se pueden dar pruebas de que sea un mundo «racional». En este punto, la resignación toca más la verdad de lo que el pensamiento burgués a su altura hegeliana concedió; y, finalmente, le es inherente la promesa paradójica de que la subjetividad, una vez haya triturado el mundo de las mercancías, participará, como miembro suyo, de aquella auténtica «naturaleza» de la cual los fetiches conceptuales ponen a la vista sólo una fantasmagoría demoníaca. Donde mejor se puede percibir este impulso de la fenomenología, que es muy recóndito, pero que quizá explique

la fascinación que una vez ejerció en la inteligencia progresiva, es allí donde ésta se separó del positivismo. A saber: en la crítica del psicologismo. Indudablemente, también ésta tiene sus componentes ideológicos: acordarse del hombre real y de lo que, como en la doctrina tradicional platónica de las facultades, parece inferior en él, a saber, su determinación por el impulso, que se niega a obedecer a las determinaciones puras del pensamiento, debe ser proscrito y mantenerse lejos de los ejercicios de la virtud dianoética tradicional; incluso la verdad de que la conducta psicológica del hombre real no concuerda con las leyes del pensamiento

la dejaron bien clara los *Prolegómenos*, y el último Husserl llegó a hacer sitio al concepto del inconsciente, que Brentano rechazaba. Pero la crítica del psicologismo excede los límites de lo que en ella es justo. Sustrae la participación del hombre en las proposiciones de la lógica pura; en cambio, diviniza el poder del pensamiento humano al hacer valer las leyes lógicas fuera del círculo de su experiencia, aunque fuese para aquellas figuras supraterrenas cuya ficción siempre retorna en la fenomenología —y así se vuelve, sin embargo, contra la primerísima de las ilusiones del hombre, a saber, la del individuo—. En cualquier

caso, la demostración lograda de la diferencia entre ley lógica y ley psicológica ha evidenciado tanto como que las normas según las cuales el individuo piensa no coinciden con las normas según las cuales su vida consciente e inconsciente transcurre; que justamente en aquella actividad en la que el individuo más firmemente cree poseerse, la actividad «libre» del pensamiento, no se pertenece a sí mismo, sino que depende de una instancia que Husserl absolutiza, pero que en un análisis ulterior se desvelaría como la de la sociedad y su relación con la «naturaleza»; que, por tanto, la autonomía y el aislamiento del individuo

es tan apariencia —la apariencia creada por la sociedad burguesa— como, al contrario, aquel relativismo que, apelando al individuo aparente, espera escapar de todo deber y todo compromiso con relación al conocimiento. Las posteriores teorías «monadológicas» de Husserl, como las contenidas especialmente en las *Meditaciones cartesianas*, han arruinado esta gran concepción fundamental, por más que esas teorías sean consecuencia de una imperfección de los *Prolegómenos*, que tratan de corregir, concretamente de su mutismo ante la pregunta por el origen de las proposiciones lógicas mismas, cuestión



esta que resuelven de modo lisa y llanamente idealista. Al mismo tiempo han revocado otra concepción de Husserl que no le va a la zaga en fuerza desilusionante a la antipsicologista, a la vez que actúa como correctivo de esta última: la concepción antisistemática. En una época en que las catedrales de conceptos de los epígonos aspiraban despreocupadamente a un cielo con cuyo vacío rivalizaban, Husserl mantuvo hacia la «falta de honradez del sistema» una desconfianza que, desde Nietzsche, la filosofía había dejado únicamente para los irracionalistas, como Bergson, Simmel o Dilthey. Husserl fue el único alemán de su época que defendió el

derecho crítico de la razón sin extraer de él la pretensión de deducir el mundo del concepto; y hasta el énfasis con que separa la razón pura y sus objetividades del ser «mundano» ha abierto aún más el mundo empírico y lo ha mantenido lejos de toda transfiguración; los hallazgos empíricos no son reprobados desde la altura de la Idea mientras sigan siendo hallazgos empíricos; el formalismo husserliano ciertamente no ha cerrado la puerta a la ideología, pero sólo raras veces se ha dado a la ideología, y de sus conceptos gnoseológicos pocos son los que obstruyen el camino hacia la comprensión de la naturaleza del mundo empírico. Incluso en lo que constituye el

dominio más propio del mundo empírico, la fenomenología conserva un carácter muy fragmentario, que comparte con los escasos pensadores responsables del mismo periodo, como Dilthey y Max Weber: ella compara «investigaciones» y análisis minuciosos sin uniformarlos gratuitamente, incluso sin atenuar las contradicciones que se instalan en estudios singulares, y únicamente cuando la confianza de la fenomenología es quebrantada en su propio método, hace de la necesidad de sus conceptos la virtud de un sistema que sólo cautelosamente y a disgusto se declara todavía tal. La actitud antisistemática de Husserl se ve

recompensada por el hecho de que en el análisis en cierto modo ciego, no guiado «desde arriba» por ningún concepto superior, descubre algo que el pensamiento reconstructivo había olvidado, mientras que la construcción de los idealistas sistemáticos lo presupone: la síntesis. Ésta es para Husserl un hecho de la *descripción*: el concepto del juicio como concepto constitutivo para la lógica formal viene caracterizado por la «objetividad idéntica» (*Logik*, p. 163), y del análisis del *sentido* de esta objetividad, sin la cual sería imposible toda decisión sobre la verdad o no verdad, incluida la lógico-formal, forma parte la cuestión

de «lo que nos asegura de esta identidad» (*ibid.*). Pero la respuesta de Husserl apunta a que sin síntesis subjetiva no es posible la objetividad del juicio. «Cuando el proceso del pensamiento avanza y nosotros, enlazando sintéticamente, regresamos a lo antes dado como uno, esto uno deja de ser originariamente evidente, es nuevamente consciente en el medio del recuerdo, y de un recuerdo que no es, en modo alguno, intuitivo. Un recuerdo que fuese una intuición real y efectiva equivaldría a la restitución de todos los momentos o pasos particulares del proceso original: e incluso si esto aconteciera, si se produjera una nueva

evidencia, ¿es seguro que esto fuese una restitución de la evidencia anterior? Y consideremos ahora que los juicios originariamente constituidos, en viva evidencia, como unidades intencionales en el modo de la autoposición, han de seguir siendo válidos como juicios en todo tiempo existentes para nosotros, como objetos de los que en todo tiempo podemos disponer, como convicciones que perduran en nosotros después de la primera constitución. La lógica no hace referencia a los datos en su mera evidencia actual, sino a las formas permanentes originalmente establecidas en ella, formas que una y otra vez reactivamos e identificamos como

objetividades que persisten y con las que, echando mano de ellas, operamos intelectualmente, formas inalteradas que, sin embargo, podemos transformar categorialmente en otras nuevas, y éstas nuevamente en otras» (*Logik*, pp. 163 ss.). Al quedar expresa la cosificación de la lógica, al mismo tiempo queda señalado su momento subjetivo-sintético:

El desvelamiento de la génesis del sentido de los juicios significa, dicho más precisamente, tanto como el despliegue de los momentos de sentido implícitos en el sentido hecho manifiesto y a él pertenecientes de un modo esencial. Se puede y se debe

interrogar a los juicios, en cuanto productos acabados de una «constitución» o «génesis», por dicha constitución. La esencia particular de estos productos radica precisamente en que ellos son sentidos que portan en sí cual implicación de su génesis una suerte de historicidad, en que, en ellos, el sentido remite gradualmente al sentido originario y a la correspondiente intencionalidad noemática: en que a cada formación de sentido se le puede interrogar por su historia, una historia que le es esencial (*Logik*, p. 184).

Nunca Husserl llegó tan lejos como en estas frases. Lo que de nuevo hay en ellas podrá parecernos modesto: la fundamentación de la identidad de la



cosa desde la síntesis subjetiva procede de Kant, y el descubrimiento de la «historicidad interna» de la lógica, de Hegel. Pero el alcance de la concepción de Husserl hay que determinarlo teniendo en cuenta que éste extraía síntesis e historia de la *cosa* fija, e incluso de la *forma* abstracta del juicio, sin considerar todos los contenidos históricos, mientras que en los idealistas clásicos es el propio de una construcción previa —justamente «sistemática»— del *espíritu*, el cual engloba el mundo de las cosas sin conocer, a diferencia de lo que permite el proceder dialéctico, la situación de su propio mundo como situación de

cosificación ni dar expresión a este conocimiento mediante el método. Pero Husserl, el investigador minucioso y positivista inverso, insiste en el objeto rígido, extraño, del conocimiento hasta que éste se quiebra y, por un momento, muestra lo que su rigidez esconde: la efectividad histórica. Verdadera falsa conciencia: esto significa aquí exactamente que la aceptación y el análisis de la cosificación por el pensador puramente descriptivo y, en su intención, no especulativo, conducen a que la historia se haga manifiesta como «hallazgo» del análisis —y a que este hallazgo deje de ser algo que simplemente haya que aceptar—.

Husserl no habría tenido más que pasar por la puerta abierta al mundo de las cosas para encontrar que la «historicidad interna» de la que se apercibía no es sólo interna; que los hechos se cuentan entre los momentos determinantes del sentido que conforman la génesis; que la génesis misma, y, con ella, la condición de posibilidad de todo sentido, y aun del lógico-formal, se da en la historia real, la de la sociedad como la instancia verdaderamente «objetiva» del pensamiento puro, y habría sido capaz de «ejecutar ante estas condiciones petrificadas su propia melodía para hacerlas bailar».

La fenomenología renunció a

hacerlo: «Aquí no se cuentan historias» (*Ideen*, p. 1). Es fenomenología del espíritu en la medida en que dispone y cataloga un museo de historia natural del espíritu. Hasta las obras de ancianidad de Husserl, hasta el descubrimiento de la síntesis, que Husserl interpreta no tanto desde la teoría dialéctica como desde el sistema trascendental, la fenomenología permanece *estática*; sólo la *Lógica* y las *Meditaciones cartesianas* añaden explícitamente a la parte estática la genética como constitutiva de la fenomenología. De la estática se dice en las *Meditaciones cartesianas*: «Ses descriptions sont analogues à celles de l'histoire naturelle

qui étudie les types particuliers et, tout au plus, les ordonne d'une façon systématique» (*Méditations Cartésiennes*, p. 65), esto es, en fijaciones cósicas, aunque sean «ideales». No en vano aparece aquí el concepto de historia natural. Del mismo modo que en el museo de historia natural se coleccionan y exponen piezas sin vida propiedad del mismo, cuya «naturaleza» representa alegóricamente una historia pasada y cuya historicidad no es sino mera fatalidad natural, la intuición fenomenológica trata en sus «excursiones» (*Ideen*, p. 265) con petrefactos, con síntesis fosilizadas cuya «vida intencional» no es más que un

pálido reflejo de la pasada real. Los ámbitos y modelos de las demostraciones de Husserl están siempre alejados de la realidad efectiva de la sociedad actual. Su inventario distanciado del proceso de la producción no puede menos de ostentar aquel aura trascendente de lo ejemplar con que Husserl envuelve a las significaciones puras. La expresión obsoleta del inventario, con vocablos como intuición, corriente de vivencias y cumplimiento, encaja en la modernista como el piano vertical en la isla de los muertos. La ilusión y el decorado se dan cita en textos de Husserl:

Pongamos un ejemplo de complejos de representaciones de grado superior muy complicado y, sin embargo, fácilmente comprensible. Un nombre nos recuerda nominativamente el Museo de Dresde y nuestra última visita a él: recorriendo las salas, nos detenemos ante un cuadro de Teniers que representa una sala de cuadros. Supongamos que los cuadros de esta última representan, a su vez, cuadros, que por su parte, contuviesen inscripciones legibles, etc. Así podemos medir qué serie de representaciones pueden encajarse unas en otras y cuántos términos intermedios puede haber realmente en las objetividades aprehensibles (*Ideen*, p. 211).

El ejemplo de Husserl no aspira a

desvelar la falsa infinitud que describe. La absurda alineación de cuadros en la que la fenomenología persigue inútilmente su objeto de intención en intención se le convierte en canon de un mundo que premia la contemplación porque éste se le convierte al fenomenólogo en una mágica colección de «sentidos» noemáticos fundados en reflejos, en un mundo aparte y curioso, como el de los cuadros de cuadros en la galería. Es el mundo como escenario teatral. Husserl ha estado muy cerca de ser consciente de ello en una frase en la que rechaza tal concepto del mundo: «La experiencia no es un agujero en una zona de la conciencia por el que penetra un



mundo existente antes de toda experiencia» (*Logik*, p. 206). Niega la idea del agujero simplemente porque nada radicalmente extraño al sujeto puede ser objeto de experiencia; igual que nadie admitiría hallarse dentro de un teatro en el que jamás pudiese abandonar el espacio en el que se escenifica lo que ve, de modo que no conociera otra realidad que la fantasmagórica. El fenomenólogo se halla confuso, lo cual se aprecia en otro de sus modelos espaciales: el del gabinete de figuras de cera. Éste es para él otro «ejemplo concreto»: «Paseando por el poliorama encontramos en la escalera a una bella desconocida, la

consabida sorpresa del poliorama. Es una muñeca, que nos ha engañado por un momento» (*L.U.* II, 1, pp. 442 ss.). «Paseando» —en las *Ideas* se dice una vez «deambulando» (p. 183)—, el filósofo se esparce en el poliorama como en el jardín de lo acontecido tiempo ha, y ante la fantasmagoría, su *Shaumavzein* se despierta: ¿es a él a quien esa dama elegante saluda, o esa dama está muerta? ¿O no es una dama, sino una «señorita»? —y el espíritu contemplativo sólo se tranquiliza con la sabiduría: «Reconocido el engaño, sucede a la inversa; vemos una muñeca que representa a una dama» (*ibid.*): encuentra la paz en el mundo de las

cosas, en el trato no con damas, sino con muñecas. Pero la confusión es la de un pensamiento de la inmanencia que no sabe si debe tomar lo interior por exterior o lo exterior por interior y que ya no se concede el deseo originario de salir de la fantasmagoría más que en la figura distorsionada de la angustia.

La angustia reina en todos los rasgos regresivos de Husserl. Ante todo en aquel que en todas sus capas lo caracteriza como positivista, incluso cuando se opone radicalmente al positivismo: en la voluntad de no exponer ninguna teoría que no esté perfectamente asegurada, que no esté fuera de toda duda, que escape a la

mudanza de los tiempos. El ideal de la filosofía de Husserl es el de la *seguridad* absoluta. Sus reducciones son reducciones a lo seguro: a la inmanencia de la conciencia y sus vivencias, cuyo título legal ningún poder ha de tener posibilidad de arrebatarse a la autoconciencia filosófica a la que «pertenecen»; a las esencias, que libres de toda existencia fáctica se oponen en su verdad pura a toda impugnación de la existencia fáctica. Puede comprenderse la evolución filosófica de Husserl considerando su tendencia a unificar aquellas dos formas de seguridad absoluta que parecen contradecirse — pues el mundo de las vivencias es, según

Husserl, variable, y no es sino mudanza, «corriente»; pero la trascendencia de las esencias nunca puede devenir en vivencia, nunca hallarse realmente entre las vivencias— en una última seguridad en la que ya no se amenacen mutuamente, a saber, en la seguridad trascendental, que en las *Meditaciones cartesianas* Husserl llama εἶδος ego, esto es, esencia y corriente de la conciencia en uno. Su afán de seguridad es tal, que con la ofuscada ingenuidad propia de la fe en la propiedad ignora que el ideal de seguridad absoluta conduce forzosamente a su propia anulación; que la reducción de las esencias al mundo de la conciencia las

hace depender de lo fáctico y pasajero; que la esencialidad de la conciencia vacía a ésta de todo contenido particular y abandona a la contingencia todo lo que se quiere asegurar, restando la seguridad cual último fetiche aislado, como los millones en un billete de banco muy devaluado. En ningún otro punto es tan patente el carácter resignado de la fenomenología, propio de la burguesía tardía. Nietzsche aún pudo enseñar con ánimo expansivo que una idea que no fuese peligrosa no merecía ser pensada. Husserl sólo conoce la preocupación por no asentar ninguna doctrina que al día siguiente quede invalidada; y lo que puede adquirirse con tal título de

propiedad, poco lo inquieta. La idea de la crítica científica, una vez revolucionaria en su destrucción de los ídolos feudales, enseña en la fenomenología su cara reaccionaria: quiere prohibir todo pensamiento que no pueda cumplir su ideal de seguridad sin analizarlo, y, siendo consecuente tendría que prohibir todo pensamiento. Algo de esto se detecta también en la «intuición» de Husserl, en el odio a todo teorizar; la teoría se torna cadena de su propia fuerza productiva; en lugar de extraerse consecuencias de la teoría, una intuición no consciente sucede a otra. El ideal de la propiedad asegurada que se alza a la vista de la amenaza que sobre ésta se

cierte atraviesa la terminología de Husserl. La fenomenología está satisfecha de «tener algo bajo control»; contenta con lo que le queda como «residuo» a prueba de crisis; reclama sus objetos como propiedad o, mejor aún, como feudo bajo el nombre de «dominio»; pero sobre todo ha de estar de todo lo cósmico, y ante todo de la objetividad del juicio, tan «razonablemente segura como de una propiedad permanente» (*Logik*, p. 164). Ocasionalmente, la terminología fenomenológica evoca la jurídica: «Esta trascendencia está en la esencia misma de la experiencia en el modo de una institución originaria. Sobre lo que ella



signifique no cabe más que interrogarla, del mismo modo que sólo cabe preguntar (como, por lo demás, sucede en nuestro dominio) por un derecho de propiedad y su justificación retrocediendo a la institución original de ese derecho» (*Logik*, pp. 146 ss.). A esto podría añadirse esta oportuna reflexión: hasta qué punto los conceptos de la teoría del conocimiento —también las *Ideas* conocen ya una «jurisdicción de la razón»— provienen genética y prácticamente de los jurídicos; y si, en el derecho, el conocimiento no puso en relación la doctrina del derecho del conocimiento con las condiciones sustentadoras de la propiedad; y si esta

su función, hace mucho olvidada, no vuelve a aparecer en la angustia del pensamiento burgués tardío. Pero si la estructura de todo el pensamiento fenomenológico está motivada por la demanda de seguridad para la propiedad, entonces cada uno de sus enunciados, aun los más formales, puede ser utilizado para justificar relaciones de propiedad. A esto coopera la tendencia fenomenológica a eternizar sistemáticamente como esenciales las situaciones encontradas, o «datos» de la conciencia, que pertenecen indiscutiblemente al filósofo. Con esta eternización de lo meramente temporal contarán los conceptos aporéticos de la

fenomenología para crear su apariencia de proximidad libre de construcciones a las cosas, su carácter concreto. Con ella prepara, de hecho, la fenomenología las ideologías de sus sucesores, los productores de ideas ontológicas, antropológicas y existenciales. Cuanto más concreta se vuelve la fenomenología, tanto mejor sirve a la ideología. He aquí una prueba de esta tendencia universal. Husserl ha tomado de William James la teoría psicológica de los *fringes*, declarándola en las *Ideas* teoría eidética, conforme al riguroso paralelismo que establece entre la psicología como pura ciencia de leyes y la fenomenología eidética, el cual hace

peligrar la independencia radical de ésta. La idea del «corte» de la conciencia actual adquiere en él esta forma: «La corriente de vivencias nunca puede consistir en puras actualidades» (*Ideen*, p. 63). Un sociólogo de orientación fenomenológica no ha tardado en deducir de esto la imposibilidad de la sociedad sin clases; las formaciones de clases son, según él, expresión de aquellas cristalizaciones psicológicas que corresponden a las actualidades de la conciencia, pero la sociedad sin clases supone la actualidad simultánea de la vida de la conciencia de todos sus miembros, y esta actualidad es precisamente la que la intelección

husserliana de las esencias excluye. No se discutirá ahora ni la audaz deducción, ni el hostilmente exagerado concepto de la sociedad sin clases. Pero sí el papel de la teoría de Husserl. Pues por inofensiva y formal que parezca, en esta su forma no puede mantener la pretensión de que hay una «estructura de la conciencia pura» que sea como tal invariante. Como procede de observaciones psicológicas de determinadas personas en determinadas situaciones, no puede sino quedar referida a personas y situaciones. La «inactualidad» de las personas depende de la cosificación del mundo en que viven; éstas quedan petrificadas en un

mundo petrificado, y si ese mundo petrificado es producto suyo, ese mismo mundo las reproduce. Toda cosificación es también un olvido; pero ningún fenomenólogo podría levantar de antemano y para siempre las mismas barreras del olvido que se pondrían a la actualidad de un mundo en el que nada hay que fuerce al olvido. El contenido netamente reaccionario de la fenomenología es su odio a la «actualidad»: cuando busca en el hombre la «esfera de los orígenes absolutos», lo que en verdad quiere es expulsarlo del mundo en él ya originado, como hacen los deístas con su Dios, que Husserl se conforma con «ponerlo entre

paréntesis». Para ella, lo humano sólo tiene valor en su inhumanidad: como lo completamente ajeno al hombre, aquello en lo que éste no puede reconocerse; para ella, lo eterno es sólo lo muerto; ella separa inmisericorde el mentar y lo mentado de quien mienta, y lo dado de quien da, y se siente tanto más segura de su objetividad cuanto más se ha olvidado de la existencia: igual que en las proposiciones en sí y las situaciones de hecho la síntesis, así en el análisis «genético», finito, del conocimiento el soporte real y la objetividad real de éste, la sociedad. Cuando se vuelve hacia ésta, no es maravilla que excluya toda iniciativa del pensamiento. Las

diferencias sociales encuentran el interés de Husserl en el análisis del «medio de la cultura» (*Méditations Cartésiennes*, pp. 112 ss.). Éstas son registradas como los diferentes grados de accesibilidad a la cultura objetiva de diferentes individuos y comunidades. Desde este enfoque, escribe Husserl: «Mais cette accessibilité *justement* n'est pas absolue, et cela pour des raisons essentielles de sa constitution, qu'une explicitation plus précise de son sens met facilement en lumière» (*ibid.*). Si, de hecho, la cultura objetiva no está igual de abierta a cada conciencia individual, como, arguye Husserl, lo están el cuerpo y el ser psicofísico, la



razón de esta disparidad no hay que buscarla en las condiciones trascendentales, sino en la sociedad de clases y su historia. Pero la interpretación trascendental de Husserl trasplanta el tiempo al espacio, que es exactamente lo que luego hará el pensamiento totalitario sin consideraciones trascendentales. Las diferencias de participación de los hombres en una vida humanamente digna se fundan, así, en el hecho de que éstos han vivido en culturas muy alejadas espacialmente unas de otras, culturas que son primordialmente «suyas» y desde las cuales sólo poco a poco pueden tener acceso a la «cultura de la

humanidad». Pero la egología y la ἐποχή fenomenológica se convierten en una especie de xenofobia trascendental: « C'est moi et ma culture qui formons ici la sphère primordiale par rapport à toute culture "étrangère" » (*ibid.*, p. 114). La realidad vivencial de la conciencia individual «depurada», y obviamente también de su nación, se erige, con todas sus contingencias y limitaciones, en fundamento de la teoría social y de la sociedad; como esencial que es, ha de tener además validez supratemporal. Es este espíritu el que en la sexta investigación (*L. U.*, 2, p. 215) llevó a Husserl a colocar uno junto a otro los tres ejemplos de «actos no objetivantes

como aparentes cumplimientos de significaciones»: «Dios guarde al emperador. Francisco debe cuidarse. El cochero debe enganchar el tiro».

## IV

La cuestión del acierto o el desacierto de la fenomenología en su forma definitiva se concentra en el εἶδος ego, la subjetividad esencial, cuya estructura tiene que ser inmediatamente evidente y absolutamente válida en su pureza. A ella quedan remitidos, cual última instancia, todos los conceptos aporéticos; y hasta la apelación a la misma hace desaparecer los conceptos aporéticos. El último Husserl puede prescindir de la intuición categorial; la propia evidencia puede disolverse en un proceso (cfr. *Logik*, pp. 245 ss.) e

independizarse de todo dato cósmico-estático (cfr. *ibid.*, pp. 251 ss.): nada de su seguridad es sacrificado si realmente «la fundamentación absoluta del conocimiento [...] sólo es posible en la ciencia universal de la subjetividad trascendental como lo único absolutamente existente» (*ibid.*, p. 240), si bien la evidencia puede considerarse como una estructura de la subjetividad trascendental. ¿Es esta subjetividad un concepto aporético? De ello depende que las contradicciones fenomenológicas sean o no verdaderas antinomias en las que ese pensamiento «necesariamente se enreda», y más aún: que el enfoque de la propia teoría

idealista del conocimiento sea o no un yeu'do~ que haya que abandonar; e incluso que haya o no que entender sus contradicciones inmanentes en su despliegue histórico como expresión del movimiento social real, que el enfoque básico idealista excluye. La energía de Husserl ha dejado al descubierto este enfoque básico. Por eso es la fenomenología algo mucho más importante que un mero matiz en el idealismo y merece toda la atención de la teoría crítica. Su conciencia intelectual, acendrada en la matemática y la lógica pura, le hizo capaz de percibir lo fáctico, lo meramente existente, lo indeducible de la Idea, allí

donde el idealismo tradicional se cree a salvo de todas las contingencias del mundo: en el Yo pensante. Su crítica a Descartes se dirige contra el naturalismo en el *cogito*: «Ya en Descartes se establece el ego como un primero y pequeño límite, indudablemente existente, del mundo [...] y entonces sólo queda descubrir el resto del mundo mediante un proceder lógicamente convincente» (*Logik*, p. 202).

Un realismo que, como en Descartes, cree haber captado ya en el ego, al que la autorreflexión trascendental últimamente se remite, el alma real del hombre y desde este primer ente real proyecte hipótesis y

deducciones probabilísticas en un reino de realidad trascendente [...] se desvía absurdamente del problema real, ya que en todo momento supone como posibilidad algo que, en cuanto posibilidad, es en todo momento cuestionable (*Logik*, p. 203).

Por temor a perder la seguridad absoluta, a perder justamente ese postulado primordial cartesiano de la certeza indudable, Husserl sobrepuja a todo el idealismo tradicional; él demuestra la dependencia respecto del hecho contingente en su propia concepción del Yo, y establece como supuesto verdadero, y él solo suficiente, el ideal del supuesto trascendental libre



de hechos. Pero con ello localiza de manera precisa el punto neurálgico del idealismo. Si el análisis crítico del sentido de la subjetividad trascendental va más allá de la suya; si ese análisis es capaz de captar el momento de facticidad, de «mundo» espaciotemporal, en el εἶδος ego, entonces el idealismo, cuya crítica el propio Husserl había llevado hasta este punto, está perdido. Husserl llevó la pretensión de validez del idealismo a la forma del todo o nada; y si su modelo de teoría no se sostiene, la fantasmagoría —la reducibilidad del ser al pensar— se desvanece.

El motivo de la subjetividad

trascendental tiene en la obra de Husserl una larga y agitada historia; en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* acepta el concepto, antes discutido, del Yo puro, y las *Ideas* no sólo operan con la «conciencia pura» como una de sus categorías fundamentales, sino que además plantean ya de modo explícito en su último capítulo el «problema de la constitución trascendental». Pero la concepción de la conciencia como una «esencia» pura sólo se extrae en las dos últimas obras. Por eso, el análisis debe partir de los textos de dichos trabajos. – La *Lógica* afirma la «necesidad de partir de la subjetividad

de cada cual»: «Pero primero he de decir exacta y expresamente: esta subjetividad soy yo mismo, que reflexiono sobre lo que es y tiene validez para mí, que reflexiono como lógico acerca del mundo existente, por mí supuesto, y acerca de los principios lógicos a él referidos. Continuamente yo y sólo yo, puramente como yo de aquella vida de la conciencia a través de la cual todo tiene sentido existente para mí» (*Lógica*, p. 208 s.). Pero cuando en la universalidad de mi *ego cogito* me encuentro como ser psicofísico, como una unidad en éste constituida y a éste referida, en la forma de «otros» seres psicofísicos ante mí, como tales no

menos constituidos en multiplicidades de mi vida intencional, aquí se dejan sentir grandes dificultades en relación a mí mismo. Yo, el «ego trascendental», soy lo «anterior» a todo lo mundano como el yo en cuya vida consciente se constituye primero el mundo como unidad intencional. Yo, pues, el yo constituyente, no soy idéntico al yo ya mundano, a mí como ser real psicofísico; y mi vida anímica, mi vida consciente psicofísico-mundana, no es idéntica a mi ego trascendental, en el que se constituye para mí el mundo con todo lo físico y psíquico que contiene (*ibid.*, pp. 210 ss.).

La cuestión decisiva es la de cómo

los dos conceptos del yo se relacionan entre sí: la subjetividad «yo mismo», que Husserl hace equivaler sin más a la persona psicofísica, y el «ego trascendental»: pues sólo si éste es, por definición, completamente independiente de aquél, si no está enturbiado por ninguna facticidad, su estructura es la de aquello absoluto que le asegura la primacía sobre el sujeto del *cogito* cartesiano. Husserl supone como algo «ya inteligible gracias a la clarificación trascendental que mi alma» —el «yo mismo» empírico— «es una autoobjetivación de mi ego trascendental» (*ibid.*, p. 212); que éste precede por definición y como

condición constitutiva a aquél y no a la inversa. Aquí está el *nervus probandi*. La falsa transición —la «captación» de la que el propio Husserl habla en una ocasión (*ibid.*, p. 226)— se vuelve controlable en la consecuencia de su afirmación: «¿Y no encuentro que mi vida trascendental y mi vida anímica, mundana, tiene en todos los aspectos el mismo contenido?» (*ibid.*, p. 211). La identidad del pronombre «yo» en el uso de ambos conceptos del yo no debe hipostasiarse como una unidad ontológica. Esta identidad no dice sino que el concepto del yo trascendental es deducido del yo empírico por abstracción, sin que se permita concluir

que ambos resultan de un único principio apriórico. Pero si el «contenido» de ambos es de hecho idéntico, ¿por qué esa diferencia entre ambos que Husserl tanto subraya?, ¿por qué se les atribuye diferente valencia u originariedad trascendental? Husserl no da ningún criterio de diferenciación, y por eso insiste tanto en la identidad del contenido (cfr. *ibid.*, pp. 224 ss.). No obstante, para él constituiría «una desviación falseadora» —y, en realidad, la contaminación que corrompe el planteamiento cartesiano— «mezclar esta experiencia psicológica interior con aquella otra tomada trascendentalmente como experiencia evidente del *ego*

*cogito*» (*ibid.*, p. 224). La diferencia radical en la identidad radical del «contenido» no deja otra opción que la de recurrir, a la manera tradicional kantiana, a la «forma» y atribuir a los dos conceptos del yo diferente constitución formal. El ego trascendental no sería entonces otro que el psicológico, pero desprendido de su localización espaciotemporal o, mejor, de su constitución en el continuo espaciotemporal. Puede que ésta fuera la idea de Husserl. Pero entre las condiciones «trascendentales» de la conciencia pura se cuenta la constitución primariamente temporal de ésta justamente en el sentido de la



fenomenología «genética» del último Husserl. No tendría entonces ningún sentido hablar, sea objetiva, sea subjetivamente, de una conciencia intemporal, pues no puede pensarse ningún acto articulado de la conciencia, por «universal» que éste sea y purificado de todo contenido particular que esté, y menos aún un acto «concreto» de la misma, que no reciba en sí la forma de la determinación temporal. La estructura de la intencionalidad como retencionalidad y protencionalidad, única que, según Husserl, hace posible la vida de la conciencia, es la estructura temporal. Los resultados de la psicología,

incluidos los de la psicología «descriptiva», desentendida de las relaciones psicofísicas, son para él «hechos» (cfr. *ibid.*, pp. 221 ss.); y lo son por estar temporalmente determinados; pero esta determinación tampoco se podría restar de la vida de la conciencia «pura» si aún se la puede identificar como vida de la conciencia y es más que el abstracto «yo pienso» kantiano, del que Husserl se afana en distinguirla. Si se respondiera que únicamente se abstrae el ego trascendental del objetivo-cósico, no de su tiempo fenoménico propio, que más bien se le concede como estructura trascendental, esta banal objeción

carecería de fuerza argumentativa. Todo el positivismo de observancia machiana, al que, con todo, sin duda afecta la crítica husserliana a Descartes, ha eliminado el tiempo objetivo a fin de reconstruirlo a partir del análisis de lo dado y de las relaciones temporales fenoménicas «descriptivamente» consignadas en ese análisis. El Yo positivista, «fenoménico», en expresión de Cornelius, con sus vivencias fácticas y la fáctica conexión temporal entre éstas, tendría que ser para Husserl un «pequeño límite del mundo», como lo es el sustrato psicofísico de la psicología empírica, y al final sería equiparable al εἶδος ego. Entre el yo «fenoménico» y el

yo «empírico» de los positivistas no hay ninguna diferencia radical inmanente: el segundo no es sino la «objetivación» del primero, y ningún salto cualitativo separa el yo fenoménico del empírico, o incluso del mundo psicofísico como «conexión objetivamente válida» de lo subjetivamente dado —como, sin embargo, enseña Husserl en interés de la pureza del *a priori* fundamental—. Husserl nunca podría sostener en serio que el sustrato de la psicología empírica, «mi alma», es «una autoobjetivación de mi ego trascendental». Pues si el ego trascendental, o, como Husserl ambiguamente dice, «mi» ego

trascendental, es la mera forma de la diversidad de las vivencias empíricas, este ego no puede objetivarse a «sí mismo», sino que deviene objetivo solamente por su contenido fáctico, esto es, por sus vivencias; y entonces el «alma» no es ninguna autoobjetivación de lo trascendental, sino que la unidad trascendental, sólo para tener un «sentido», sólo para poder ser determinada como unidad, queda referida a lo fáctico, y lo fáctico forma parte del «sentido» de lo trascendental, que no puede tratarse como algo independizado que fuese fundamento absoluto; con lo cual, la tesis husserliana queda tocada en su forma

radical, a pesar de que, según el resultado de la propia crítica de Husserl, debe su pretensión de aprioridad a esa misma forma radical. Y si el ego trascendental es realmente «mi» ego en un sentido más que formal, es decir, el yo con la multitud de sus vivencias, entonces ese ego es aquella alma misma, y no puede «objetivarse», por así decirlo, en un segundo nivel, porque la objetivación crea el sentido de la unidad del «alma» en la conexión articulada de sus vivencias. Podrá el idealista llamar trascendentales a las condiciones abstraídas de posibilidad de un yo fenoménico: éstas seguirán estando referidas a ese yo fenoménico, a

ese yo de algún modo «fáctico», pues no son válidas «en sí». Tales condiciones no pueden determinarse, no poseen ninguna «significación» que no guarde relación *con* un yo fenoménico, fáctico, y su fáctico contenido. Su hipostatización no sólo las separaría arbitrariamente de la génesis de su propia abstracción, sino que haría de ellas algo absolutamente *carente de sentido*; estas condiciones sólo pueden definirse recurriendo a lo fáctico. Cuando el idealista las toma como condiciones de posibilidad de la fáctica vida de la conciencia, la fáctica vida de la conciencia no es menos condición de posibilidad de aquéllas. El más riguroso

concepto de lo trascendental no podría librarse del recurso a lo fáctico. Y seguiría siendo lo que Husserl ve en el ego cartesiano: un trozo de mundo. Pero Husserl ha reconocido que la mundanidad del sustrato de la psicología no tiene ninguna primacía sobre la mundanidad de la naturaleza psicofísica. Si la filosofía trascendental se remite a la primera, no puede esperar fundamentar la segunda. La relación con lo fáctico, presente en lo más íntimo del «sentido» trascendental, destruye su esencialidad y su aprioridad. Husserl ha sometido el idealismo a la más dura prueba a fin de demostrar su absoluta solidez. El experimento se ha vuelto



contra él: el idealismo se ha desintegrado.

Las *Meditaciones cartesianas* amplían las reflexiones de la *Lógica* sobre el εἶδος ego sin rebasar su marco; y, ciertamente, con escasa fortuna. El ser «mundano» es concebido expresamente como ser espaciotemporal: «Tout ce qui est “monde”, tout être spatial et temporel [...]» (*Méditations Cartésiennes*, p. 18). Y, en todo caso, la integridad del yo puro, cualquiera que sea su función respecto a la existencia del «mundo», resulta de que no puede representar un trozo de mundo: «Ce moi et sa vie psychique, que je garde nécessairement malgré l'ἐποχή, ne sont pas une partie du

monde; et si ce moi dit: Je suis, *Ego cogito*, cela ne veut plus dire: Je, en tant que cet homme, suis» (*ibid.*, p. 21). El yo trascendental no es el hombre «natural», ni siquiera «l'homme qui, limité par abstraction aux données pures de l'expérience "interne" et purement psychologique, saisit son propre mens *sive animus sive intellectus*» (*ibid.*). Pero si la identidad del pronombre «yo» no debe hipostasiarse ontológicamente; si «mi» vida trascendental no está contenida en «mi» vida psicológica como su sustrato, entonces ciertamente tampoco se debe sustraer el momento de unidad que se expresa en esa identidad del pronombre. Si el yo trascendental

queda radicalmente separado del *animus* o del *intellectus*, que pertenecen al mundo, la razón para seguir llamándolo «yo» se vuelve problemática. Esto puede observarse críticamente hasta en la sintaxis que Husserl emplea en la definición de la *ἐποχή*: «On peut dire aussi que l'ἐποχή est la methode universelle et radicale par laquelle *je me saisis comme moi pur*, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi» (*ibid.*, p. 18). Por medio del «me» reflexivo, el «je», el yo psicológico que juzga y tiene vivencias, sólo puede ser

referido al yo puro, al «moi pur», si éste, como *objeto* de su juicio, se equipara a él como *sujeto* del juicio; la igualdad con el sujeto se expresa en la forma reflexiva, y la igualdad con el objeto en la determinación predicativa «comme moi pur»; y, sin embargo, Husserl niega esta inevitable relación de unidad. Pero es del significado de este «yo» del que últimamente depende la tesis de las *Meditaciones cartesianas* sobre el carácter eidético del sujeto trascendental: «Toute constitution d'une possibilité réellement pure, entre autres possibilités, implique, à titre d'horizon, un ego possible —au sens d'une pure possibilité—, pure variante de mon ego

empírico, à moi» (*ibid.*, p. 60). Aquí entra en juego una sutil equivocidad: el yo puro no es, como «posibilidad», una variante del empírico, sino la posibilidad, el marco conceptual en el que se da la variante —que supone lo fáctico y está a lo fáctico encadenada—. Si la variante «yo puro» ha de seguir siendo variante de «mi yo» —de cuya experiencia de sí esta variante obtiene, según Husserl, su evidencia—, y no reducirse al puramente abstracto punto de referencia, necesariamente estará ligada como punto de partida a una conciencia concreta, esto es, la de la persona real que dice «yo» cuando se refiere a sí misma; si así no fuera, el

término «mi», que Husserl continuamente usa con toda su carga, sería completamente ininteligible. Pero, a pesar de ello, Husserl sostiene que el ego trascendental, por obra de la variación que lleva a cabo la libre fantasía, precede como pura posibilidad a «mi» yo también en el sentido lógico, y en este paso desaparece la referencia del ser «trascendental», supuestamente absoluto, al hecho: «La phénoménologie eidétique étudie donc l' a priori universel, sans lequel ni moi, ni aucun autre moi transcendental, en général, ne serait "imaginable"» (*ibid.*, p. 61). Es aquí donde puede señalarse el uso del término. Pues sólo «mi» yo ha de ser,

como inmediatamente presente, el yo cierto e indudable; en esto, Husserl sigue siendo cartesiano. Pero cuando el teórico del conocimiento, variando la situación, va de aquél al yo eidético, el carácter absoluto de «su» yo es el título legal para atribuirle, desde ese εἶδος ego abstraído, certeza apodíctica: de ahí el concepto de una «experiencia trascendental», que sólo podría realizarse en la conciencia «propia». Pero, entonces, el εἶδος ego hipostasiado ha de servir, siguiendo el camino inverso, para fundar mediante su propia aprioridad, que sin embargo está fundada en la aprioridad de «mi» ego, «mi» propio ego y el de todos los

demás. Husserl seguramente se percataba de las dificultades. «Dans le passage de mon ego à l'ego en général» —el paso antes indicado— «on ne présuppose ni la réalité ni la possibilité d'un monde des autres. L'extension de l'eidos ego est déterminé par la variation de mon ego. Je me modifie dans l'imagination, moi-même, je *me* représente comme différent, je n'imagine pas “un autre”» (*ibid.*). Esto contiene el verdadero núcleo de la doctrina del εἶδος ego, que recibe la herencia de la intuición esencial: del mismo modo que ésta, al menos en el estadio de las *Ideas*, tiene que poder destilar de un objeto singular, individual, su «esencia», la



variación ha de dar la «esencia» de la absoluta singularidad de la vida de «mi» conciencia, sin considerar una extensión posible o real de la individualidad de la conciencia de la que pudiera abstraerse esa esencia, justamente como el εἶδος ego. Pero la construcción no resiste el análisis. Si el punto de partida del teórico del conocimiento fuese realmente «su» yo, sin más saber que el de «su» yo, pero sabiendo perfectamente que éste cualifica cada una de sus vivencias como momento de una «corriente de conciencia» unificada, la variación, toda vez que fija «su» yo, sólo podría acontecer en el marco de «su yo»: todas las otras «puras»

posibilidades que pudieran darse seguirían siendo de «él», todo yo variado seguiría siendo el yo variado de la persona concreta —a no ser que implícitamente se presuponga algo más que ese yo, como el género hombre, el género antropológico, lo que significaría sacar el método de sus goznes—. Quien se representa el yo puro tal como Husserl lo postula, esto es, sin representarse lo más mínimo, ni aun como pura posibilidad, «un otro», este yo puro simplemente es, y no deja de ser, él mismo, por mucho que los contenidos hayan cambiado. La variación que, considerando la pura posibilidad, lleva a cabo la fantasía no

puede salir de la inmanencia de la mónada porque el concepto de unidad subyacente en esta inmanencia, y que en Husserl fundamenta la esencia supraindividual ego, es él mismo monadológico. Pero en este punto no sólo se evidencia el error fundamental de la teoría, sino que también se entra en los repliegues de la misma. Pues es evidente que si la persona concreta dice «mi yo», en esta frase está ya contenida la posibilidad del paso a otro yo; «mi» es una especificación sintáctica de «yo», y el sentido de la frase «mi yo» pone como su límite otro posible yo. Sólo que esta posibilidad no hay que interpretarla, como hace Husserl, cual

variación de la experiencia originaria de «mi» yo —del yo «que a mí me pertenece»—, la cual, una vez interpretada como pura posibilidad, podría corresponder igualmente a otro yo. Pero si no se trata simplemente de la ficticia experiencia originaria de la mónada absoluta; si se juzga en algún sentido posesivo de «mi» yo o sólo se dice «yo» dentro de unos límites que no podrían pensarse sino respecto a «otro» yo, queda ya especificado, restringido, un concepto del yo distinto del monadológicamente estructurado. Al limitar la lógica el yo entendido como algo que se pertenece a sí mismo, expresa tanto el hecho de que no se

pertenece a sí mismo como la imposibilidad de obtener la esencia a partir de la mónada absoluta, que expresa la sagrada soledad de los individuos en la sociedad monadológica. «Mi» yo es ya una abstracción y todo menos la experiencia originaria que Husserl reclama; en Husserl, la «intersubjetividad» es puesta junto con el yo, sólo que no como alguna pura posibilidad, sino como condición real del ser yo, sin la cual la restricción a «mi» yo no puede entenderse. No sólo se le cierra a la singularidad absoluta el camino a «su» εἶδος ego; los momentos categoriales del discurso relativo a «su yo», que tentadoramente insinúan la idea

del εἶδος ego singularmente determinable, son aquellos en los cuales la posición de la mónada se revela como abstracción —y la cartesiana experiencia originaria de la misma como ficticia.

De este modo queda patente el carácter aporético del εἶδος: éste se estrella contra la contradicción entre experiencia monadológica originaria y aprioridad extendida hasta la universalidad; contra la antinomia fundamental del idealismo, históricamente plasmada en la disputa no resuelta entre empirismo y racionalismo. La experiencia egológica no puede ser una experiencia esencial;

la esencia no puede enajenarse de la relación con la existencia. La paradoja suspendida sobre el εἶδος ego se precipita en cuanto se intenta determinarlo positivamente: así en la doctrina de su evidencia apodíctica, con la que exonera a los conceptos aporéticos precedentes de su justificación. Esta evidencia apodíctica queda limitada de antemano: de ella proporcionaría la experiencia originaria del ego sólo un «núcleo», y «Ce noyau, c'est le présence vivante du moi à lui-même, telle que l'exprime le sens grammatical de la proposition: *Ego cogito*» (*Méditations cartésiennes*, p. 19). Como ahora el horizonte abierto de

la percepción de cosas implica la posibilidad legítima de la determinación por la experiencia, también el yo trascendental implica la indeterminación de su horizonte abierto: «Ce halo, cet “horizon” est tel qu’il implique la possibilité de’être déterminé dans et par des expériences possibles. D’une manière toute analogue, la certitude apodictique de l’expérience transcendente saisit mon “je suis” transcendental comme impliquant l’indétermination d’un horizon ouvert» (*ibid.*, p. 20). Pero, con esta indeterminación, la «experiencia» aparece en el interior de la concepción trascendental misma —la que Husserl



llama con el paradójico nombre de experiencia trascendental—. Cuya contradicción, empero, ningún arte interpretativo puede resolver, y con razón dice Husserl que «D’ailleurs, en posant l’ego transcendental, [...] nous sommes arrivés à un point dangereux» (*ibid.*). El impulso positivista se impone aún en el εἶδος ego como impulso científico-crítico: la transposición del yo puro a «esencia», su emancipación de todo lo «mundano», sólo puede cumplirse si es guiada por la marcha de la «investigación», y no como «especulación», que sólo sería compatible con el punto de vista del ego trascendental como el de lo absoluto.

Que no debe ser deducido del yo puro como una premisa, sino explorado como «esfera»: «Au lieu d'utiliser l'*ego cogito* comme une prémise apodictiquement certaine pour des raisonnements devant nous mener à une subjectivité transcendente» (en el texto de Husserl, *transcendante*; corregido, T. W. A.), «voici sur quoi nous porterons notre attention: aux yeux du philosophe qui médite, l'*ἐποχή* phénoménologique dégage une sphère nouvelle et infinie d'existence que peut atteindre une expérience nouvelle, l'expérience transcendente» (*ibid.*, p. 23). La «existencia» del sujeto trascendental como esfera de investigación empírica y

la definición del mismo como pura posibilidad de la variación ejecutada por la fantasía son incompatibles. Su incompatibilidad se muestra en los extremos: en el abstracto momento de unidad del pensamiento y en lo que es el sustrato último de toda «experiencia» en el idealismo, en lo dado. La subjetividad trascendental está claramente segregada de ambos. La formulación contra «el yo pienso, que acompaña a todas mis representaciones», suena así: «Le contenu absolument certain qui nous est donné dans l'expérience interne transcendente ne se réduit pas uniquement à l'identité du "je suis"»

(*ibid.*, p. 24); y la formulación contra lo dado: «Mais la théorie descriptive de la conscience, si elle procède avec un radicalisme absolu, ne connaît pas des donnés et de tous de ce genre» — expresamente también las «formas» — «sauf à titre d'idées preconçues» (*ibid.*, p. 33): la crítica de Husserl ha acabado identificando el concepto de lo dado como concepto aporético. Sin embargo, Husserl determina la «estructura» del εἶδος ego como objeto de la experiencia trascendental: «À travers toutes les donnés singulières de l'expérience interne réelle et possible», que todavía aparecen en este nivel de las *Meditaciones cartesianas*, «—

quoiqu'elles ne soient pas absolument certaines dans le détail— s'étend une structure universelle et apodictique de l'expérience du moi» (*ibid.*, p. 24). Pero esta estructura es un mal punto medio. Ya en su definición queda eliminado su contenido de experiencia, aquello en lo que va más allá del yo pienso, con gesto indolente, como «mero detalle», como la mera existencia en Hegel, y la cuestión de si la legalidad trascendental afirmada, el mecanismo tradicional kantiano de la síntesis, depende o no de ese detalle queda sin aclarar; los límites de la apodicticidad, que Husserl menciona, son para él, cómo no, los de dentro del aparato categorial —formas

de la intencionalidad—, pero en modo alguno los que trazan los «contenidos» de la vida de la conciencia; de ese modo queda ocultada la contingencia de los «hechos» de la conciencia. La estructura no debe ser deducida; debe ser más que el mero contenido de la conciencia; ya no se defiende su intuitividad inmediata. Pero, entonces, todavía puede obtenerse sólo por abstracción. Y no se da ninguna razón que justifique por qué la abstracción se descompone en categorías que, sin embargo, sólo en su relación con lo fáctico pueden resultar inteligibles; que justifique por qué, entonces, no se continúa abstrayendo hasta el kantiano «yo pienso» como lo

único «puro». La «estructura» trascendental está igualmente amenazada en la cúspide y en la base: en la cúspide porque, hasta que es reducida a la mera identidad, mantiene su relación con el hecho; en la base porque, privada de la relación con «contenidos», no puede enlazar con ninguna clase de «experiencia» trascendental. En cuanto la teoría de Husserl toca finalmente estos contenidos, reconoce francamente su propia contingencia. Pero así llega al punto en que no tiene más remedio que hipostasiar la aporía, convertir los hechos en ontología y emplear con necesidad sistemática el artificio de Münchhausen —mediante el cual, el

idealismo, cuando no quiere abdicar, cae en la metafísica de la tautología y proyecta su evidente fracaso en el ser absoluto—. Es aquel paso donde Husserl declara al hecho «concepto estructural en el sistema del *a priori* concreto» (cfr. *Méditations Cartésiennes*, p. 68). La contingencia se convierte en *a priori* —y, como si deseara imprimir a la subjetividad trascendental el sello del concepto aporético mismo, Husserl ha empleado en la *Lógica* la expresión «*a priori* contingente»:

Una proposición apriórica sobre los sonidos en general, esto es, pensada



como universalidad «pura» [...] es, como podemos llamarlo por determinadas razones, un *a priori* «contingente». La proposición tiene un núcleo cósmico en el *eidos* «sonido», que sale del reino de las universalidades «principiales» entendidas en el sentido más radical y vincula la proposición al dominio «contingente» de los sonidos idealmente posibles. (*Logik*, p. 26).

Con aquella fuerza autodestructiva que una y otra vez nos hace ver la filosofía de Husserl como una tragedia, Husserl aplica el concepto del *a priori* contingente a la subjetividad trascendental: «Para aproximarnos al concepto de lo *a priori* contingente, nos bastará declarar lo siguiente en el marco

de nuestra actual consideración, aquí sólo esbozada: una subjetividad en general (aislada o comunicativa) sólo es pensable en forma de una esencia que nosotros obtenemos con sus muy diversos contenidos en evidencia progresiva, descubriendo intuitivamente nuestra propia y concreta subjetividad y, con la libre transformación de su realidad en posibilidad de una subjetividad concreta en general, dirigimos nuestra mirada a lo invariable que en ella podemos percibir, esto es, lo esencial necesario. Si, en esta libre transformación, nos fijamos desde el principio en que la subjetividad debe ser y poder seguir siendo en todo

momento “racional”, especialmente capaz de juzgar y conocer, nos encontramos con estructuras conectivas esenciales, a las que conviene el título de razón pura, y especialmente de razón pura juzgadora. A ésta también pertenece como supuesto suyo una referencia constante y esencialmente necesaria a ciertos elementos hyléticos como fundamentos aperceptivos de las experiencias posibles, necesariamente supuestas para poder juzgar. Si determinamos, pues, el concepto de la forma general mediante los elementos esencialmente necesarios de una subjetividad racional en general, el concepto hyle (ejemplificado por todo

“dato de la sensación”) es un concepto formal, y no un concepto contingente, que estaría en contraste con él. Por otra parte, para una subjetividad que juzga y conoce (y, por ende, para una subjetividad racional en general), no es un requisito esencial poder sentir directamente colores y sonidos, poder tener sensaciones directas de éstos y otros contenidos sensoriales y de su diferencia —aunque también estos conceptos tengan que formarse como conceptos *a priori* (libres de todo lo empírico-fáctico)» (*Logik*, pp. 26 ss.). Ya en estas frases de Husserl, la separación de lo necesario y lo contingente resulta inoperante. Que la

subjetividad perciba directamente «colores y sonidos» no es ningún «requisito esencial», como tampoco puede inferirse a partir del pensamiento puro que sea un requisito esencial que la subjetividad tenga *en general* experiencias; la «existencia» de la subjetividad no puede deducirse como necesaria, como «*a priori* formal». Y aún más: si en el enunciado «Todos los fenómenos acústicos tienen extensión temporal» hay un «núcleo cósico», también lo hay en el más puro *a priori* formal en el sentido de Husserl, cual es el principio de contradicción. En el enunciado de la acústica hay, según Husserl, un momento de contingencia en

la medida en que su validez depende de si hay algo así como «sonido en general»: de si una conciencia psicológico-fáctica tiene fácticas vivencias acústicas. Pero también el «*a priori* formal» está sujeto a la misma condición. El principio de contradicción sólo es válido si hay «juicios en general». Pues los juicios tienen, y lo dice el propio Husserl, su «historicidad interna»; en su sentido «descriptivo» remiten a su síntesis «genética», y ésta no puede pensarse sino como fruto de determinados actos ejecutados, en los que hay momentos hyléticos. Al concepto de los *a priori* contingentes no le corresponde, en consecuencia, como

Husserl cree, una validez parcial, sino una validez universal. Pero, entonces, la especificación perdería su sentido; lo *a priori* encierra un momento no apriórico, y a los seguidores lógicos de Husserl no les costaría apreciar el vacío de sentido de la tesis según la cual el hecho, lo no apriórico, tiene su *a priori* en que no es *a priori*. Desde luego, la teoría crítica no se contentaría con eso. Para ella, el concepto de contingencia de Husserl es, como el de causalidad en el conjunto del pensamiento burgués, expresión de la aporía histórica del idealismo: es imposible reducir lo real a su concepto, el hecho a su esencia, y en última

instancia el objeto a su sujeto. Sólo bajo la coacción del pensamiento de la identidad, lo que no entra en éste es subsumido bajo el concepto de contingencia, y para la conciencia que ha escapado a tal coacción es fácil que el discurso de la contingencia, lo mismo que el de lo *a priori*, pierda su sentido. Mientras tanto, la teoría crítica debe retener ambos discursos como expresión de un proceso social opaco y desordenado, a cuya merced vive el individuo: «necesariamente» desde aquél, y «contingentemente» y en relación con lo posible desde el individuo.

El concepto aporético de la



subjetividad trascendental impide el conocimiento de este proceso. Si es imposible desarrollar el εἶδος ego a partir de la mónada, entonces fracasa también el intento de demostrar a partir de ella y para ella la existencia de las demás mónadas. El «problema del solipsismo» —en ningún otro resuena la vaciedad del concepto idealista de lo problemático de manera tan sospechosa— es irresoluble en el terreno del idealismo. Para su solución, Husserl tomó precauciones que delataban bien claramente lo desesperado de tal empresa. Mientras que el salto del εἶδος ego al hecho, de la subjetividad trascendental al «mundo primordial», se

le antoja posible —posible porque el contenido de facticidad de su propio εἶδος ego le está oculto—, el *alter ego* le depara severas dificultades: «Nous rencontrons, dès notre premier pas vers la constitution du monde objectif, des difficultés réellement considérables. Ces difficultés se trouvent dans l'élucidation transcendente de l'expérience d'autrui où "autrui" n'a pas encore acquis le sens d'homme» (*Méditations Cartésiennes*, p. 91). Husserl expone el problema tradicional de la conciencia ajena de la siguiente manera: comúnmente se dice que en la experiencia el otro está presente corporalmente, «en carne y hueso». Pero no se puede pretender que

el otro esté «inmediatamente dado» a la conciencia originaria, con todo lo que le es propio; de otro modo, el otro sería una vivencia de esa conciencia e idéntico con ella: «Car si c'était le cas», si el otro estuviera dado originariamente, «si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et, en fin de compte, moi-même et lui-même, nous serions le même» (*ibid.*, p. 91). Desde el concepto que Husserl tiene de dato, es claro, y así lo ve él, que la intersubjetividad no puede salvaguardarse si se reinterpreta como dato. Pero no ve que esta

reinterpretación resulta necesariamente de la filosofía de la inmanencia; que a ésta no le queda sino apelar a aquella experiencia originaria en que se basa la teoría construida por Husserl; y todos los detalles de su demostración sólo tienen la función de ocultar esta contradicción. Si en serio se tratase de «demostrar» la existencia del otro, toda su argumentación tendría que cambiar de dirección. El punto de partida, que es «empírico», está, en su «realidad», en el mismo nivel que aquel otro yo empírico, y ninguno de los dos tiene preeminencia ontológica. Por eso tiene Husserl que intentar —inútilmente— reducir la persona de la que parte al ego. La crítica

ha puesto de relieve que el yo «puro» no está contenido en la singularidad absoluta de «mi» yo porque, si así fuera, ese yo «puro» no sería sino «mi» yo. Pero si la «esencia» hombre no procede de la inmanencia egológica es porque esa esencia es una abstracción practicada sobre una pluralidad de hombres, que en Husserl sólo puede fundarla la organización eidética. Esta organización es el último intento de evasión que realiza la fenomenología conservando el punto de vista de la inmanencia. Husserl ha mantenido estrictamente este punto de vista a pesar de rechazar el dato originario del yo ajeno por la «necesidad de partir de la

subjetividad propia de cada cual» (*Logik*, pp. 208 ss.). El canon de esa evasión es para él esta reflexión:

El mundo existe permanentemente para nosotros, pero ante todo para mí. Para mí existe también esto ahí, y por eso sólo para mí tiene sentido que exista para nosotros, y exista como uno y el mismo mundo, y postularlo no como mundo con este o el otro sentido —«interpretándolo» a conveniencia, por ejemplo para reconciliar intereses del entendimiento y del ánimo—, sino como mundo con un sentido que hay que interpretar ante todo y en primera originalidad partiendo la experiencia. (*ibid.*, p. 214).

Tan cuestionable es la afirmación de

que el mundo existe para «nosotros» como uno y el mismo mundo como lo es un método que quiera fundar ese ficticio «existir para nosotros» en el «existir para mí». Pues de ese modo se hace de un mero *parecer* fundamento de derecho del conocimiento, y de nuevo entra aquí en vigor la engañosa primacía de la intención. El yo ajeno no está «dado»; debe ser demostrable en la «experiencia»; pero, a este fin, se eleva a órgano de la experiencia una intención que en principio está tan expuesta a la ilusión como, psicológicamente, la creencia de que uno ha reconocido a determinada persona. Que en el «existir-para-mí» del mundo esté contenido su

«existir-para-nosotros» tiene un sentido, y decisivo, *después* de la liquidación de la filosofía de la inmanencia; para ésta no podría constituir legítimamente más que una «conciencia vacía» que necesita llenarse, y en modo alguno una experiencia constitutiva. Husserl ha tenido en cuenta esto al recurrir, para la auténtica deducción del *alter ego*, a la teoría corriente de la deducción analógica, y la prolijidad de su prueba tiene su razón fundamental en que él trata de vindicar la apodicticidad, esto es, una evidencia *sui generis*, para la teoría de la deducción analógica, fundiéndola con la teoría tradicionalmente opuesta de la empatía.



Un análisis paso a paso tendría, en cambio, que poner de relieve el carácter meramente asertórico de su hallazgo y remarcar que el *a priori* de la intersubjetividad, imprescindible para la fundamentación de la fenomenología trascendental de Husserl, se queda, dentro de su teoría, en la mera probabilidad. Además, se da la paradoja de que «mi» yo sería *a priori*, y todo yo ajeno meramente probable, cuando «mundanamente», como pertenecientes a la unidad genérica hombre, ambos tendrían que estar en el mismo nivel y ambos podrían dar en igual medida el paso a lo trascendental. O, en el sentido de la fenomenología, igualmente

proyectada por Husserl, de la comunicación intersubjetiva: dentro de la unidad intencional de los juicios en comunicación, cada yo estaría cierto de sí mismo, mientras que el otro yo le sería problemático; una vez fijada la identidad de esa unidad intencional — que el lenguaje indica—, tendría que poder predicarse con igual derecho de cada ego particular certeza apodíctica y asertórica, al tiempo que ambos se excluyen. Husserl sólo puede mediar entre la intención de evadirse y el método inmanente a la conciencia mediante un acto de fuerza no muy diferente del famoso de Scheler en los «sentimientos de simpatía». «Existir

para mí» ha de ser «existir para nosotros»; pero si el «existir para nosotros» tiene el significado de un mero acto, pierde su carácter constitutivo, pues ahora se vuelve función del «para mí» al tiempo que guarda el sentido del «para nosotros» y secretamente fundamenta en Husserl la asunción de que el para mí es, al contrario, reducible al para nosotros y se basa en éste como un hecho fenomenológicamente último; de que, entre las mónadas, ninguna tiene un *prius* absoluto respecto a las demás. Donde Husserl más se aproxima a la realidad social sustentadora; donde la conciencia de la prioridad de la

sociedad sobre la mónada derriba sin contemplaciones los muros de la ἐποχή fenomenológica, necesita, por no haber abandonado la ἐποχή, la más feble construcción auxiliar: un método intuicionista que no puede basarse en sus propios «datos» porque la realidad no se reduce a dato. La presentación analógica, antes caracterizada por Husserl como mediata, como «intentionalité médiante de l'expérience d'autrui» (*Méditations Cartésiennes*, p. 91), adquiere para él la dignidad de «empatía» (*ibid.*, p. 101 y *passim*) como inmediatez, y con ella la expresión paradójica a la que ninguna de las principales categorías de Husserl

escapa. Husserl se pregunta: ¿cómo es posible la apercepción de un cuerpo físico<sup>[9]</sup> como «cuerpo vivo de otro» por analogía con el «cuerpo vivo propio», sin ser lógicamente anulada en el acto? ¿Cómo puede el sentido analógicamente transferido tomar el carácter de una afirmación existencial? (cfr. *ibid.*, p. 96). Y argumenta así: la «apresentación» («*apprésentation*», *ibid.*) que proporciona lo que no puede darse inmediatamente está ligada a otra originaria, a saber, la percepción de un cuerpo físico, que es analogizado como cuerpo vivo. Pero aquí el «cuerpo vivo» del otro, el otro yo, es en principio trascendente, pues la conciencia del

mismo no puede confirmarse mediante un darse a sí mismo unánime, sino en todos los casos sólo mediante nuevas presentaciones unánimes. Sólo por la manera como las «presentaciones» prestan su valor existencial de presencias corporales puede, pues, constituirse la verificación y realización: la determinación de este «como» sigue siendo la *crux* de la teoría aporética. Husserl trata de aproximarse a ella de una manera, por así decirlo, behaviorística: el organismo ajeno se confirma como organismo en el avance de la experiencia únicamente por su «comportamiento» («comportement», *ibid.*, p. 97) cambiante, pero siempre

unánime. Los momentos físicos del comportamiento denotan como «índices» los momentos psíquicos. En este comportamiento se apoyan tanto la experiencia originaria como la experiencia avanzada por medio de la confirmación. Si no se produjera una sucesión coherente de fases, el cuerpo físico percibido sería tomado como «cuerpo vivo» sólo aparente. – A esto hay que replicar que la coherencia de los signos no incluye nada relativo a la existencia de lo mentado. Hay sistemas alucinatorios coherentes, y para los aprioristas también puede haber ilusiones coherentes. Mas, para Husserl, la mera probabilidad, la conclusión a la

vista de la conexión unánime de las fases de que hay algo detrás, algo que está indicado, de que hay una «accessibilité indirecta, mais véritable» (*ibid.*, p. 97), es convincente. La «concordance interne» (*ibid.*) permite verificar suficientemente algo que en principio no puede darse. Y es a esta concordancia a la que Husserl atribuye un tipo especial de evidencia: la conciencia del yo ajeno ha de poder fundarse mediante una estructura específica de la conciencia, una particular modificación intencional del tipo del recuerdo. «On ne saurait le penser» —al «otro»— «que comme quelque chose d’analogue à ce qui “



m'appartient". Grâce à la constitution de son sens, il apparaît d'une façon nécessaire dans mon "monde" primordial, en qualité de modification intentionnelle de mon moi, objectivé en premier lieu» (*ibid.*). La comparación con el recuerdo, destinada a sustentar la apodicticidad de esa conciencia así modificada, es clara: lo pasado se hace presente a la persona concreta mediante el recuerdo. La determinación de lo recordado se lleva a cabo sólo en las síntesis unánimes del recuerdo. Pero igual que el pasado trasciende el presente vivo como modificación de éste, el yo ajeno apresentado trasciende de «manera primordial» el ser propio, el

ser «mío». Mas esta analogía no sirve. En primer lugar, el «fenomenólogo» de las formas de conciencia no la encontraría en los «caracteres del acto». La relación de la percepción de un «cuerpo vivo» ajeno con la percepción de una «cosa» no muestra la menor analogía con la relación de un dolor recordado con un dolor actual; la percepción está puramente radicada en el *carácter de vigor*, y los análisis «subjétivamente orientados» del último Husserl no pueden contentarse con esta analogía. Pero incluso el carácter de vigor puede ser diferente según los casos. El empiriocriticista, por ejemplo, no hablará de un en sí de la vivencia

recordada más allá de la intención del recuerdo, ni tampoco lo necesita; le basta con la distinción entre capas hyléticas e intencionales de la conciencia, como a Husserl mismo, y lo recordado no es para él más trascendente que cualquier cosa «mentada». Pero el yo ajeno tiene para Husserl su ser propio absoluto, meramente indicado por los «comportements». Es trascendente en un sentido completamente distinto, fundamental, a saber, respecto a aquella conexión de lo dado en la que el análisis corriente del recuerdo permanece. Desde luego, al final habrá que preguntarse si, en el ámbito de la

filosofía de la inmanencia, el ser de lo recordado, como el «yo ajeno», no acaba perdiéndose —si al último concepto aporético de la subjetividad trascendental, el del *alter ego*, no le corresponderá, como primero, el de lo intencional mismo—. Pero Husserl no sustentaría una interpretación errónea en la analogía con otra, a no ser que una vez más hipostasie la negatividad. El «*type nouveau*» de conciencia, mediante el cual la mónada capta el ser de los otros, es algo inventado. — Lo absurdo de que la existencia de otros hombres sea un «problema» de la lógica se manifiesta en que se hace de la conciencia del individuo, abstraída de

éste como hombre, y sólo con la condición de que sea un hombre real puede ser abstraída, condición absoluta y suficiente *para* que ese individuo sea un hombre. En el reflejo de la catástrofe del mundo husserliano de globos cautivos, en la trascendencia inmanente, se evidencia aquello que se le escapa a toda la crítica idealista del conocimiento, con la excepción, quizá, de la Escuela de Marburgo: hasta qué punto la salida supuestamente absoluta de «mi» conciencia es en verdad contingente. Lo que la persona concreta fenomenológica hace como ser humano, reducir su existencia corporal a su conciencia, puede hacerlo cualquier

otra. Pero si, en el lenguaje de Husserl, el «mundo primordial» puede ser reducido a la conciencia de la persona concreta —de la que surge precisamente el llamado problema del *alter ego*—, mucho más puede reducirse su conciencia a su ser como condición suya. No hay una condición absoluta, total, para el ser —afirmarla significa ya dar por válida la primacía del pensamiento—. Pero con esto cae por tierra el criterio del saber absoluto, que da al solipsismo apariencia de verdad. Sólo la conciencia individual como saber «de mí» parece más inmediata que la de otros hombres; pero la existencia del individuo, condición de ese saber,

no es anterior a otra existencia individual. Con la conciencia de la primacía del ser sobre la conciencia, el «problema del solipsismo» no queda resuelto, sino liquidado. Pero lo que en éste hay latente como contenido verdadero, la existencia monadológica de los hombres, sólo podría ser superado si alguna vez la conciencia finalmente dominase el ser.

*1937*

# Husserl y el problema del idealismo

Los méritos de un filósofo, es decir, sus méritos verdaderamente filosóficos, no los méritos que pueda tener como profesor o *Anreger*<sup>[10]</sup>, no han de definirse por los «resultados» obtenidos por su pensamiento. La idea de que un filósofo debe producir una serie rígida de conclusiones irrefutables, una idea que el propio Husserl sin duda habría compartido, presupone que todas las tareas que él se impone pueden realizarse, que puede haber una respuesta a toda cuestión que él plantee.



Esta suposición, sin embargo, es discutible. Es posible que haya tareas filosóficas que, aunque se planteen necesariamente en un proceso coherente del pensamiento, *no* puedan realizarse; llevan a un punto muerto que no es un fallo del filósofo ni un accidente que pueda ser explicado únicamente por las contingencias de la historia de la filosofía, sino que tiene sus raíces en el antagonismo inherente al problema mismo. Eso supuesto, me propongo tratar aquí el problema del idealismo. Se podría definir el idealismo como una filosofía que trata de basar conceptos como el de realidad o el de verdad en un análisis de la conciencia. Comienza con

la suposición general de que en última instancia puede establecerse una identidad entre el objeto y el sujeto. El destino de la filosofía idealista ha consistido en que todos los conceptos que derivó de la esfera de la *Erlebnis*<sup>[11]</sup> han conducido a un callejón sin salida. Esto puede ilustrarlo el concepto de lo dado (*Gegebenheit*), el concepto de la experiencia interior inmediata. En el último periodo de su evolución, Husserl ha analizado crítica y detenidamente este concepto. En su libro *Formale und transzendentale Logik* dice: «Justamente aquí, esto es, en el caso de la experiencia interior, donde cabe decir, de una manera que debe

explicitarse con mayor precisión y discernimiento, que el dato inmanente existe realmente en la experiencia constitutiva, hay que advertir del error de suponer que el dato está en cuanto objeto plenamente constituido en su acontecer real» (p. 251). Por otra parte, es obvio que ningún análisis de la conciencia puede prescindir del concepto de lo dado, como ocurre en la teoría de las sensaciones de Locke. Hay que conceder que, en cierto sentido, el concepto de lo inmediatamente dado está mucho más cerca de las operaciones y los actos psicológicos de la mente humana que los muy diferenciados y mediados conceptos de

la síntesis trascendental de Kant o de la teoría de Husserl de la evidencia como proceso. El hecho de que un concepto como el de lo dado no pueda ser últimamente mantenido se debe principalmente al hecho de que no cuadra con ciertas experiencias; este concepto presenta la dificultad que Husserl describe porque Husserl supone que la fuente última de la verdad es la unidad de la conciencia. Es característico que las objeciones que Husserl pone a determinados conceptos de lo dado se refieren a la función de lo dado dentro de esa unidad y a la relatividad que a veces lo dado necesariamente introduce en el contexto

de dicha unidad. Es fácil de ver que análisis como el que Husserl hace en su crítica de lo dado no arrojan ningún resultado en el sentido corriente de la palabra; Husserl no es capaz de sustituir el concepto de lo dado por otro más adecuado, ni de expresar teóricamente hipótesis como el proceso intencional de la evidencia en términos de hechos elementales que ilustren ese proceso. Lo que de valioso hay en todo su procedimiento resulta, sin embargo, de que se vuelve contra el presupuesto idealista de la identidad última de sujeto y objeto. A mi parecer, la filosofía de Husserl fue precisamente un intento de destruir el idealismo desde dentro del

mismo, un intento, hecho con los medios de la conciencia, de derribar el muro del análisis trascendental, mientras se proponía llevar tal análisis lo más lejos posible. Los pocos análisis aquí seleccionados de la filosofía de Husserl pueden ilustrar ese intento de Husserl de romper con la tradición idealista y las dificultades que el filósofo encontró debidas a que él nunca se liberó completamente de los presupuestos del idealismo.

Asumo que este aserto, como el del «antagonismo inherente al problema mismo», puede resultar inaceptable, y que un método que trata del movimiento de los conceptos, incluido el arriba

mencionado de lo dado, tiene un toque de especulación hegeliana. Husserl sin duda habría compartido este recelo, ya que alardeaba de no haber entendido nunca una frase de Hegel, y, comentando en cierta ocasión el hecho de que Hegel rechazaba el principio de contradicción, se refirió a Hegel como uno de esos casos en que es difícil distinguir entre el genio y el lunático. Me parece del mayor interés el hecho de que el propio Husserl involuntariamente diera un ejemplo del método hegeliano. No ha habido ningún otro filósofo de su tiempo en cuyo pensamiento términos como «dinámica» o «proceso» desempeñasen un papel tan pobre como en el de

Husserl, excepto en su último periodo. Solía interpretar su pensamiento no como acción, sino como contemplación de las cosas, a la manera como se miran los cuadros en una galería. No deseaba conectar ideas mediante procesos espirituales, sino separar unas de otros de la forma más cuidadosa y clara posible. Desde sus comienzos matemáticos hasta el final sólo le interesó la justificación de *vérités éternelles*, mostrando por los pasajeros fenómenos el desdén del racionalista clásico. Fue, en suma, el pensador más estático de su época, y en esto era fundamentalmente opuesto a Bergson, con quien a menudo se lo ha comparado



por su concepto de intuición esencial o *Wesensschau*, a menudo asociado a la intuición de Bergson. Aun así, su pensamiento ha evolucionado de forma antitética, e implícitamente ha desembocado en una antítesis con la entera esfera de pensamiento a que su propia filosofía pertenece. Husserl empezó siendo discípulo del filósofo austriaco Franz Brentano, con quien guardó cierta semejanza a lo largo de su vida filosófica. La filosofía de Brentano había bebido de dos fuentes: la tradición aristotélica de la Iglesia católica y el empirismo inglés. Toda su vida intentó mezclar ambas fuentes en un conjunto coherente de ideas, esto es, combinar un

apriorismo objetivo estrictamente ontológico con una epistemología en buena parte psicológica. En el caso de Brentano, este intento mostró desde el principio una fuerte tendencia antikantiana. Para Brentano, los elementos *a priori* de la verdad no estaban constituidos subjetivamente, sino que tenían un carácter estrictamente objetivo, aspecto este que mantuvo también en su filosofía moral, particularmente en su famoso ensayo *Sobre el origen del conocimiento moral* (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*), donde trató de caracterizar el bien en términos de lo correcto y lo falso, es decir, en términos de la verdad objetiva

del amor o el odio relacionada con la idea en cuestión. Por paradójico que pueda parecer, esta representación de la naturaleza objetiva de lo *a priori* lo inclinaba a la psicología empirista. Si las esencias con que nuestro conocimiento se relaciona están dadas objetivamente y no constituidas por el proceso de nuestro pensamiento, el proceso del pensamiento pierde su dignidad kantiana y su carácter persuasivo: puede tratarse sobre una base estrictamente empírica. Sin embargo, Brentano no se conformó con una altiva combinación de dogmatismo y escepticismo *versus* criticismo. Intentó unificar las tendencias ontológicas y

empíricas de su pensamiento, y este intento de unificación es lo que probablemente hiciera que su influencia fuese tan grande en toda una generación de pensadores austríacos. Para transmitir adecuadamente esta síntesis, se sirvió de un viejo concepto escolástico que, según creo, había utilizado por vez primera Duns Scoto. Se trata del concepto de intencionalidad, que se refiere a ciertos actos psíquicos —«experiencias»— caracterizados fundamentalmente por tener un «significado» que los trasciende. En la introducción de este concepto puede apreciarse una tendencia empirista radical que se inclina hacia su opuesta.

Debido a esta inclinación, la doctrina humeana según la cual las ideas son impresiones algo más débiles y modificadas era insostenible. Un análisis de tales experiencias, que el empirismo clásico llama «ideas», nos permitirá interpretarlas en términos de las experiencias que *no* son, a saber, de impresiones. Manteniéndonos en un nivel puramente descriptivo, sólo podemos decir que significan algo que ellas no son. Por ejemplo, si ahora recuerdo el dolor de muelas que ayer tuve, mi experiencia presente, es decir, el acto de recordar, es diferente de aquello que recuerdo: el dolor de muelas; mientras que, por otro lado, el

dolor de muelas que ayer tuve está, en cierto sentido, mentalmente implícito en mi acto presente de recordar como objeto intencional suyo, sin referencia a su realidad o irrealidad trascendente. La intencionalidad acabó siendo uno de los instrumentos principales de Husserl. Éste tomó el concepto de intencionalidad, así como la idea del carácter objetivo de las esencias y el deseo de combinar una doctrina de las esencias objetivas con un análisis de los procesos subjetivos del pensamiento, de su maestro Brentano. Husserl comenzó como matemático. El material de su pensamiento, un material cuya objetividad estaba fuera de toda posible

duda, se mantuvo desde el principio apartado todo cuanto pudo de la relatividad de la reflexión subjetiva. Aun así, bajo la influencia de Brentano trató de aplicar a este ámbito la epistemología psicológica de su época y ofrecer en su filosofía de la aritmética una fundamentación psicológica de la aritmética. En el pensamiento allí expuesto había un motivo antitético que se le manifestó por vez primera cuando algunos de sus críticos matemáticos le convencieron del necesario fracaso de aquel intento. Es significativo que, a propósito de tal motivo, se introdujese por vez primera en el lenguaje de Husserl el término hegeliano

«Übergang» (transición): «Pero tan pronto como se hacía necesaria la transición de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), me resultaba imposible establecer verdadera continuidad y claridad» (*Logische Untersuchungen*, vol. I, Prólogo, p. VII). A partir de entonces, Husserl trató de emancipar la matemática, y no sólo la matemática, sino incluso la validez lógica como un todo, de la reflexión psicológica y justificarla como una materia que constituye un reino exclusivo. La enorme influencia que Husserl ejerció en su



época se debió a aquel intento: un intento de reconquistar la objetividad de la verdad como contraria al psicologismo relativista. Hay que tener presente que durante los primeros años noventa apenas hallaba aceptación en Alemania una filosofía que no fuese la neokantiana que no se declarase psicologista. ¿Por qué causaron las *Logische Untersuchungen* de Husserl tan gran impresión? He aquí la respuesta: las tendencias que lo convirtieron en un enemigo del positivismo psicologista de su época — cosa, por supuesto, muy diferente del moderno positivismo lógico— tienen sus raíces en el propio positivismo. En

su periodo de madurez, el de sus *Ideas*, Husserl sostenía que «si “positivismo” dice tanto como fundamentación, absolutamente libre de prejuicios, de todas las ciencias en lo “positivo”, esto es, en lo originariamente aprehendido, entonces nosotros somos los auténticos positivistas» (*Ideas*, trad. de Gibson, p. 86). Esto significa que si criticaba el enfoque psicológico en la matemática y, por ende, en la lógica, el motivo de su crítica no tenía que ver con ninguna especulación metafísica, sino que se daba cuenta de que, analizando científicamente la naturaleza de la verdad matemática tal como ésta se da en la ciencia matemática positiva, no era

posible reducirla a los actos psicológicos de pensamiento con ella relacionados. La filosofía de Husserl fue poniendo cada vez mayor énfasis en el concepto de esencia en cuanto opuesto al de hecho, pero el origen de ese énfasis era de naturaleza científica. El pensamiento de Husserl insistía en los hechos, en este caso en el «hecho» de las verdades matemáticas como unidades ideales no relacionadas con ninguna existencia fáctica. Estas verdades debían considerarse como hechos en el sentido de que eran algo dado que había que aceptar tal como es y que ninguna hipótesis explicativa podía modificar. Aunque Husserl no

pretendía ante todo salvar un mundo superior, cualquiera que fuera su contenido, su filosofía tuvo su efecto en la atmósfera intelectual alemana de posguerra, en la que se recibió como un método para reestablecer jerarquías de valores por medio de la propia ciencia positiva. Lo que Husserl en verdad quería mostrar era que un método científico e ilustrado, adiestrado en el proceder de la matemática, no podía contentarse con el método psicológico y debía buscar una justificación diferente. Para él, la fundamentación de la lógica era hipotética, especulativa, y en cierta manera también metafísica.

Su lucha contra el psicologismo no

suponía la reintroducción de prejuicios dogmáticos, sino la liberación de la razón crítica de los prejuicios contenidos en la religión ingenua y acrítica de los «hechos», a la que desafiaba en su forma psicológica. En este elemento de la filosofía de Husserl continúo viendo aún hoy su «verdad».

Y atribuyo a este punto tal importancia, que me interesa mostrar más concretamente qué es lo que realmente aconteció y reproducir el argumento central del primer volumen de las *Logische Untersuchungen*, aunque el contenido de este libro, comparado con la filosofía fenomenológica madura, muestra a

Husserl *in statu pupillari*. Dicho argumento central va dirigido contra la suposición de que las leyes de la lógica formal, entendidas como «leyes del pensamiento», son idénticas a las «leyes naturales» o leyes causales, de acuerdo con las cuales se interpreta el proceso psíquico del pensamiento. Husserl insiste en que las normas causales, de acuerdo con las cuales el pensamiento efectivo tiene que proceder en concordancia con las normas ideales de la lógica, en modo alguno son idénticas a estas normas ideales (cfr. *Logische Untersuchungen*, vol. I, p. 68). «El supuesto de que un ser pensante, una persona, esté constituido de tal forma

que no pueda pronunciar juicios contradictorios en una misma serie de pensamientos, o que no pueda llevar a cabo ningún raciocinio que choque contra los modos silogísticos, no implica en absoluto que los principios lógicos, como el de contradicción, sean leyes naturales capaces de explicar semejante constitución psicológica del individuo, que no es capaz de pensar de otra manera que de acuerdo con esas leyes». Husserl aclara esto con el ejemplo de la máquina de calcular. «El orden y enlace de las cifras resultantes está regulado por leyes naturales del modo exigido por la significación de las leyes aritméticas. Pero nadie aducirá las

leyes aritméticas, en lugar de las mecánicas, para explicar físicamente la marcha de la máquina». El dominio de los actos psíquicos, con el que Husserl compara aquí la máquina, no puede derivarse del dominio de las normas lógicas, de modo que el comportamiento mecánico de la máquina de calcular pueda explicarse por las reglas matemáticas de acuerdo con las cuales aparecen las cifras. Como dice Husserl, «los lógicos psicólogos desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el



fundamento real [*logischer Grund und Realgrund*]. No hay gradación capaz de establecer términos medios entre lo ideal y lo real» (*loc. cit.*). La imposibilidad de una reducción psicológica de la verdad lógica lleva a Husserl a separar completamente lo real y lo ideal porque, a su juicio, es imposible conectarlos sin hacer suposiciones que no tienen ninguna base posible en el plano de los principios lógicos y matemáticos. Se trata posiblemente del mayor *porismo* que jamás haya establecido el pensamiento desde Platón —aunque asentado en un severo concepto de verdad científica que se propone mantener la matemática

pura libre de toda contaminación de lo empírico—, debido precisamente a que el pensamiento implica un acto psicológico.

Pero Husserl podía tolerar este *porismós*, este dualismo extremo e irreconciliable de lo real y lo ideal, menos que ningún otro filósofo anterior. La segunda etapa de su evolución antitética es el intento de acercarlos. Ahora, la única manera de que lo «real», la realidad psicológica del hombre, y lo ideal, la validez absoluta de la verdad lógica y matemática, estén conectados es, obviamente, el mismo principio que fue rechazado como medio de justificación en el primer tomo de las

*Logische Untersuchungen*, a saber, el proceso del pensamiento. Porque las verdades ideales son verdades del pensamiento y sólo del pensamiento. No hay proposición matemática o lógica que pueda concebirse de otra manera que como pensamiento posible. Por otra parte, el pensar es pensar humano, y no conocemos ningún pensamiento que no implique actos psíquicos reales de individuos vivos, reales. Por eso, la filosofía de Husserl tuvo que centrarse en su siguiente etapa en la naturaleza del pensamiento mismo y su ambigüedad entre lo real y lo ideal. A menudo se ha criticado a Husserl por haber reintroducido la psicología en el

segundo tomo de las *Logische Untersuchungen*, que lleva el subtítulo de *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento]. No voy a entrar en la cuestión de si Husserl realmente recayó en la psicología. El segundo tomo de las *Logische Untersuchungen* es la parte más difícil de su obra, y en él hay largos pasajes en los que el lector más paciente encuentra dificultades para fijar un significado que no sea ambiguo, particularmente porque en este libro Husserl no distingue con suficiente claridad entre descripciones reales de la

estructura del pensamiento y discusiones terminológicas, especialmente las destinadas a deshacer los equívocos de algunos de los principales términos de la epistemología más reciente. Ello puede hacer considerablemente más difícil decidir hasta qué punto esos análisis son en realidad análisis psicológicos. Puedo, sin embargo, decir que he encontrado dificultades similares en la filosofía kantiana, particularmente en la deducción de las categorías, en las diferentes versiones de la primera y la segunda ediciones de la *Crítica de la razón pura*. Me parece que la esfera de lo fáctico y la esfera del pensamiento se hallan aquí de tal modo complicadas,

que cualquier intento de separarlas claramente y reducir el mundo a uno u otro de estos principios está necesariamente condenado al fracaso. Lo más probable es que la abstracción que implica el contraste entre lo real y lo ideal sea hasta tal punto algo derivado, que no tenemos derecho a considerar tal abstracción como un principio básico que pudiera atribuirse a la naturaleza del ser. Cualquier intento de reducir el mundo a lo fáctico o a la esencia conduce de una manera u otra a la posición de Münchhausen, quien trataba de sacarse él mismo de la ciénaga tirándose de la coleta. Hay que conceder que Husserl, en sus intentos

münchhausianos de prescindir completamente de lo fáctico, al tiempo que trata lo ideal como algo dado, cuando sólo lo fáctico puede serlo, se encontró con dificultades insuperables. No entraré en el laberinto del segundo tomo de las *Logische Untersuchungen*. Pero la más influyente, aunque también la más complicada, de estas *Untersuchungen* es la última, titulada *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* [*Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento*]. Ésta se propone tender un «puente» entre lo ideal y lo real. Y trata de establecer un método de conocimiento mediante el cual seríamos

capaces de aprehender inmediatamente esas objetividades lógicas o unidades ideales. Este puente, este método, con el que podemos «pensar» realidades ideales (*Ideale Tatbestände*) que no son producidas por nosotros y cuya validez absoluta podemos traducir a evidencia racional, es, como Husserl lo denomina, la intuición categorial (*kategoriale Anschauung*). Este concepto, fundamental en toda la fenomenología posterior, particularmente la de Hedwig Conrad-Martius, la de Scheler e, indirectamente, también la de Heidegger, y que más tarde se denominó *Wessensschau*, intuición de esencias, o, como Gibson traduce, «essential



insight», sólo se encuentra verdaderamente desarrollado en la última *Untersuchung* del segundo tomo. En las *Ideas* de Husserl, este concepto se da más o menos por establecido, y es tratado únicamente en el un tanto críptico capítulo primero, de carácter introductorio. Quienes oigan el nombre de Husserl, probablemente piensen ante todo en este concepto. Y este concepto nos conduce al centro mismo del problema del idealismo en la filosofía de Husserl. Se trata, a mi parecer, del más adecuado para abordar este problema ahora que la que se considera obra capital de Husserl, las *Ideas*, puede leerse en versión inglesa,

mientras que las *Logische Untersuchungen*, donde se desarrolla la teoría de la intuición categorial, nunca se han traducido.

Husserl era, y de esto no cabe duda, un hombre extremadamente cauteloso. El concepto de intuición categorial, que lo hizo famoso y reputado como renovador de la especulación metafísica, desempeña un papel bien limitado en la última *Untersuchung*, y desde que Husserl lo introdujo, ha sufrido tantas restricciones y revocaciones, que nada queda ya de él. Toda la teoría husserliana de la intuición parecía al principio mucho más inocente de lo que realmente ha demostrado ser. No había

en Husserl ningún impulso autoritario que alimentase el deseo de reivindicar para la verdad una objetividad suprahumana que sólo hubiera que reconocer, sino, por el contrario, una actitud muy crítica, acompañada de un temor poco menos que exagerado a comprometerse con alguna verdad que no pudiera considerarse eterna y absolutamente cierta. Husserl fue el racionalista del irracionalismo, y su condición paradójica la revela su teoría de la intuición categorial.

La estructura paradójica de un pensamiento que se contenta con «encontrar» verdades como cosas que estuviesen previamente dadas se deriva

en cierto sentido de la naturaleza del absolutismo lógico de Husserl en el primer tomo de las *Logische Untersuchungen*. Puede decirse que la doctrina de la intuición categorial es la consecuencia necesaria del absolutismo lógico respecto al sujeto pensante. Así, en el primer tomo podemos encontrar un pasaje que, de hecho, resume toda la doctrina: «Podrá dejarse engañar por los argumentos psicologistas quien permanezca encerrado en la esfera de las consideraciones generales. Una simple mirada a [*Hinblick auf*] cualquiera de las leyes lógicas, a su sentido propio, y a la intelección con que es aprehendida como una verdad en

sí, pone necesariamente término al engaño» (*Logische Untersuchungen*, tomo I, p. 64). La tesis de la teoría de la intuición categorial es que las «verdades en sí» están, como ítems ideales que son, previamente dadas de una manera objetiva, se tornan evidentes con sólo verlas (*blossem Hinblick*). Estas verdades son llamadas *Sachverhalte*. La dificultad de traducir este término va en la dirección de la dificultad del problema mismo. Aquí lo traduzco por «ítem» para emplear el término más abstracto que cabe encontrar que no tenga ninguna connotación diferente a la naturaleza factual de los *Sachverhalte* en cuestión. Porque el significado literal

de la palabra «*Sachverhalt*» es estado de cosas. Lo que con él se quiere aquí significar es algo sumamente paradójico. Por un lado significa algo así como un hecho en cuanto algo dado, algo que no podemos producir nosotros mismo, algo que no podemos alterar, algo sobre lo cual no tenemos ningún poder, en suma, algo que nos puede hacer recordar la expresión inglesa *stubborn facts*<sup>[12]</sup>. Mas, por otro lado, estos *Sachverhalte* no son sino hechos: simplemente leyes ideales como los principios de la matemática. No importan las reglas aritméticas, conforme al modelo de las cuales está construido el concepto husserliano de *Sachverhalt*, ni si hay

objetos reales, «mundanos», que puedan estar sujetos a esas reglas. Ellos describen meras posibilidades de tales objetos, la validez de los cuales no resulta en modo alguno afectada por la realidad con la que puedan relacionarse. Husserl dice: «La misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción sensible, mantiene el *Sachverhalt* con el acto de darnos cuenta, acto que lo pone de un modo más o menos adecuado. Nos sentimos impulsados a decir simplemente: esa misma relación mantiene el *Sachverhalt* con la percepción del *Sachverhalt*» (*Logische Untersuchungen*, tomo II, 2, p. 140). Mediante la intuición

categorial, el racionalista Husserl quiere reivindicar para las *vérités de raison* ese carácter de dato inmediato que para el positivista Husserl es el único fundamento de derecho del conocimiento. Por un lado, Husserl reconoce las «proposiciones en sí» de Bolzano, esto es, las puras unidades de validez; por otro, reconoce la región de la conciencia desde la cual deriva toda justificación posible de la intelección: la esfera de lo dado, de la experiencia, de la «*Erlebnis*». Estas dos esferas están conectadas sólo por la intencionalidad. Las *vérités de raison* son «mentadas» simbólicamente, significadas por experiencias reales. La



intención es, según Husserl, capaz de conducir a las *vérités* como tales sin subjetivizarlas ni relativizarlas lo más mínimo. Se supone que el ser en sí de las *vérités* «aparece». Éstas no son interpretadas como algo producido por la reflexión o la abstracción subjetivas, sino como algo que se da a sí mismo y que puede percibirse. Sin embargo, están exentas de pagar las consecuencias de ser meramente fácticas y contingentes, como siempre debe hacerlo la «simple» percepción sensible. La intuición categorial es el *deus ex machina* de la filosofía de Husserl, con el que éste intenta reconciliar los motivos contradictorios

de su filosofía, que son su deseo de salvar la objetividad absoluta de la verdad y su aceptación de una necesidad imperativa de justificación positivista.

«El *un* y el *él*, el *y* y el *o*, el *si* y el *pues*, el *todos* y el *ningún*, el *algo* y el *nada*, las formas cuantitativas y las determinaciones numéricas, etc. — todos estos son elementos significativos de la proposición, pero en vano buscaríamos sus correlatos objetivos [*gegenständliche Korrelate*], caso de que podamos atribuirles algunos, en la esfera de los objetos reales, lo cual sólo quiere decir: en la esfera de los objetos de una posible percepción sensible» (*Logische Untersuchungen* II, 2, p.

139). El concepto de intuición categorial encuentra la siguiente formulación extrema: «Si se plantea ahora esta cuestión: ¿dónde encuentran su cumplimiento las formas categoriales de las significaciones, si no lo encuentran mediante la percepción o la intuición, en ese sentido estricto que hemos tratado de indicar provisionalmente al hablar de la “sensibilidad” [*Sinnlichkeit*]?, la respuesta no está claramente trazada por las consideraciones que acabamos de hacer. Ante todo, basta tener presente un ejemplo cualquiera de percepción digna de crédito, para que resulte indudable que también *las formas encuentran realmente cumplimiento*, como hemos

supuesto sin más». O: «Será menester en todo caso que exista un acto, una experiencia, que preste a los elementos categoriales de la significación los mismos servicios que la mera percepción sensible presta a los materiales» (*loc. cit.*, p. 142). Estos actos que prestan a palabras como «así» e «y» un servicio análogo al prestado a palabras como «verde» o «rojo» cuando tenemos una percepción sensible de algo verde o rojo inducen a Husserl a denominar la evidencia de la proposición entera «intuición categorial». Una proposición puede ser evidente sólo si no sólo sus partes integrantes, sino también el todo de su

significado puede cumplirse mediante percepciones. Hablando estrictamente, Husserl no llega a las intuiciones categoriales mediante un método fenomenológico, no describe actos reales de intuición categorial, sino que los deduce de una forma diríamos que hipotética. Casi se puede decir que los deriva en una discusión de los términos, más que examinando la materia misma. Bajo el título de análisis de las significaciones, Husserl y algunos de sus discípulos muestran una extraña confianza en ser capaces de encontrar la verdad centrándose en las intenciones de las palabras. Aunque Husserl anda continuamente a la caza de equívocos,

aquí es víctima de un equívoco: el concepto de «intuición categorial» es ambiguo en sí mismo. El carácter de inmediatez que Husserl atribuye a la conciencia del *Sachverhalt*, o la alegada realidad ideal detrás de términos como «así» o «y», no es sino la inmediatez del efectivo acto de juzgar. Esto podría formularse de la siguiente manera: el juicio, subjetivamente considerado, es un acto, una experiencia, y como tal es algo inmediatamente dado. Juzgar y ser consciente de un *Sachverhalt* juzgado es lo mismo, o, más precisamente, la segunda expresión es una circunscripción metafórica de la primera. No hay ningún segundo acto de

tener conciencia de lo que uno ha juzgado además del juicio efectivo, a menos, claro está, que se reflexione sobre el juicio. Pero esta reflexión necesariamente trascendería la «inmediatez» del acto real de juzgar, que se convertiría entonces en *objeto* de tal reflexión. Esta inmediatez del juicio viene supuesta en el concepto que Husserl tiene del ser consciente del *Sachverhalt*. Pero ser consciente de un *Sachverhalt* significa también para Husserl asegurarse de la verdad del juicio. El equívoco de la expresión «acto de darnos cuenta de algo, que pone ese algo» (*loc. cit.*, p. 140), «*gebender Akt der Gewährwerdung*», es

estrictamente eso: (1) ser consciente de un *Sachverhalt* y llevar a cabo la síntesis del juicio y (2) llevar la verdad de ese juicio a la evidencia absoluta. Sin embargo, ninguno de los significados de la expresión puede interpretarse como intuición categorial. La síntesis del juicio no es ninguna intuición categorial porque, según Husserl, el juicio, entendido como pensamiento espontáneo, necesita cumplirse mediante alguna forma de intuición. Pero la reflexión, condición necesaria de esa evidencia que, según Husserl, es garantizada por la intuición categorial, es tan poco intuitiva como inmediata. La reflexión pone el



*Sachverhalt* en relación con otros *Sachverhalte*: su resultado es una nueva categorización. Incluso si la reflexión se remitiese en último análisis a elementos sensibles, perceptibles, como reflexión que es contendría en sí misma formas conceptuales, no perceptibles. Husserl llama a lo mediado *inmediato* porque cree en el dato: quiere apartar lo mediato, esto es, las *vérités de raison*, de la mera posibilidad de lo engañoso. Y atribuye a lo inmediato una generalidad y una necesidad que sólo puede obtenerse por mediación, con el progreso de la reflexión.

Se habla a menudo del realismo platónico de Husserl. Ni que decir tiene,

este realismo aparece en los textos de Husserl acompañado de un idealismo epistemológico extremo, es decir: las esencias a las que atribuye esta forma de realidad platónica son esencias carentes de toda relación con lo real, con hechos, con el mundo constituido dentro del tiempo y del espacio. Observando atentamente el intento de Husserl de reconciliar su realismo cuasi platónico de las esencias con una teoría idealista del pensamiento, se advierte que Husserl recae en lo que se podría llamar un realismo ingenuo de la lógica. Husserl hipostasía los principios lógicos efectivamente válidos sólo en relación con el pensamiento, como si

éstos fuesen cosas de segundo orden. Pero si son cosas, el pensamiento, vuelto hacia ellas, degenera en una receptividad puramente pasiva. Husserl rebajó la idea kantiana de la espontaneidad del pensamiento al nivel de la mera pasividad. Para Husserl, el pensamiento es afectado por las *vérités de raison* de una manera análoga a como, en Kant, nuestros sentidos son afectados por cosas en sí trascendentes. Kant tuvo que enfrentarse a las dificultades que le planteaba su concepto de las cosas en sí trascendentes en su intento de fundar nuestra experiencia en un análisis exclusivo de las formas de conciencia.

Espero haber mostrado que las dificultades que se le presentan a Husserl al mantener un género de cosas en sí de segundo orden, es decir, su concepto de las verdades independientes de su constitución subjetiva y su reducción del pensamiento de tales verdades a una intuición meramente pasiva, no son menores que las que se le presentaban a Kant. En otras palabras, la idea de la intuición categorial, que tan extraordinarias consecuencias ha tenido no sólo en Alemania, sino también en el todo de la filosofía moderna, no es en realidad un descubrimiento fenomenológico. La doctrina de la intuición categorial es un *tour de force*

para unir el análisis de la conciencia y el ser en sí de la verdad.

¿Por qué tuvo Husserl que buscar refugio en este *tour de force*? Valdría la pena señalar que toda su filosofía está llena de conceptos tan paradójicos como el de intuición categorial; incluso en sus últimos escritos se encuentran conceptos como el de *a priori* contingente o el de *eidos ego*, que significa la conciencia estrictamente individual, personal, que no obstante se supone que es absolutamente no factual, una pura esencia, aunque no derivada de ninguna pluralidad de conciencias individuales. Estos conceptos paradójicos miran, indudablemente, en una dirección.

Husserl se propuso una tarea que, en sus propias palabras, no tiene solución. Los términos paradójicos no son sino la expresión de la insolubilidad de su problema, el cual puede exponerse a grandes rasgos de la siguiente manera: Husserl se rebela contra el pensamiento idealista e intenta derribar los muros del idealismo con instrumentos puramente idealistas, esto es, con un análisis exclusivo de la estructura del pensamiento y de la conciencia. Era esencial que, al volverse contra el psicologismo, Husserl atribuyera a este término un significado mucho más amplio de lo que usualmente se entiende por él. En su ataque al psicologismo se

dirigió contra todo concepto de un sujeto, por abstracto que pudiera ser, que fuese derivado de la existencia «mundana», que presupusiese un «mundo». Para él, incluso el ego cartesiano es aún un «trozo de mundo», pues es obtenido en un proceso de limitación de nuestras experiencias mundanas como algo «indubitable», y no, como Husserl quiere, desde un «cambio de actitud» que permite tratar el *sum cogitans* no como realidad, sino como mera posibilidad. Si Kant habla de «nuestra» conciencia, y para él el funcionamiento del aparato intelectual está ligado a impresiones fácticas, reales, sin las cuales las categorías son

formas vacías carentes de validez, para Husserl, Kant seguramente sería también un psicologista. Y, en efecto, Husserl lanza en su última publicación, aparecida en la revista *Philosophia*, la acusación de psicologismo a toda la historia del pensamiento moderno desde el Renacimiento. En otras palabras: su ataque iba dirigido no sólo contra el positivismo y el empirismo, sino también contra el idealismo, pasando en gran medida por un filósofo antiidealista.

Este ataque se produjo bajo el lema «*Zu den Sachen*», «vuelta a las cosas», y el motivo de su insistencia en conceptos como el de intuición no era



sino ese deseo antiidealista de volver a las cosas mismas. Husserl quiso destruir toda superestructura hipotética de los actos puros del pensamiento y de las significaciones, toda construcción arbitraria derivada de algún sistema. Su campaña iba dirigida, si así puede decirse, contra toda ornamentación filosófica, contra cualquier aspecto que no perteneciera a la cosa misma. La espontaneidad del pensamiento, que para los grandes sistemas del idealismo alemán era la fuente de toda verdad, era para él ante todo fuente de falacias especulativas. Husserl era antiidealista en este peculiar sentido.

Pero el lema «*Zu den Sachen*»

entraña en la filosofía de Husserl las mayores dificultades. Husserl quiere ir a las *Sachen* no simplemente para evitar las falacias de la construcción conceptual arbitraria, sino para alcanzar una verdad absolutamente segura, inquebrantable, irrefutable. Pero este deseo de alcanzar lo absoluto y, en último análisis, deducir con un rigor absoluto cualquier cosa desde un punto absoluto es un deseo idealista alimentado en el refugio de una filosofía antiidealista. En cuanto trata de edificar una filosofía de lo absoluto, es devuelto al mismo principio del ego, cuya espontaneidad ha rechazado. Es claro que los conceptos últimos en los que su

filosofía descansa son idealistas. El principio de los principios, el que, según Husserl, permite comprender las cosas mismas, es, en propias palabras de Husserl, el siguiente: «Que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da» (*Ideas*, p. 92). Detrás de este principio no está sino el viejo principio idealista según el cual los datos subjetivos de nuestra conciencia son la fuente última

de todo conocimiento, y, por lo tanto, todo análisis filosófico fundamental ha de ser análisis de la conciencia. Por otro lado, el polo opuesto a lo dado, el puro concepto, o lo que Husserl denomina la esencia, obtiene en Husserl su justificación de la misma reducción a la pura conciencia subjetiva, quedando libre de todo lo fáctico y contingente. La doctrina de la esencia, que ha sido considerada el principal rasgo antiidealista de la filosofía de Husserl, acaba revelándose como el *summum* del idealismo: la pura esencia, cuya objetividad parece desdeñar toda constitución subjetiva, no es sino subjetividad abstracta, la pura función

del pensamiento, el «yo pienso» en el sentido de la kantiana unidad de la conciencia.

*1939*

# «Antropología cultural»

Las consideraciones de Erich Rothacker tienen como propósito justificar la necesidad de una nueva rama científica, que él denomina *Kulturanthropologie*, y establecerla como una disciplina con objeto propio. Mi principal objeción a estas aspiraciones es que el intento de aislar, definir y destacar a toda costa ámbitos científicos particulares e independientes, incluso cuando los motivos de la supuesta nueva ciencia hace tiempo que están presentes en otras ciencias, no sólo puede conducir a una especialización vacua y formalista, sino

que también puede acabar haciendo violencia al objeto que se quiere estudiar científicamente y sometiendo su contenido a deformaciones y juicios erróneos. Este peligro me parece particularmente agudo en la conferencia de Rothacker. Intentaré probar esta afirmación en algunos puntos nucleares. Obviamente, en esta tarea me ocuparé menos de la organización de la ciencia, como, por ejemplo, el deslinde de la antropología cultural respecto a la sociología de la cultura, que de las ideas filosóficas relativas a la cultura en que la ponencia de Rothacker se basa.

Su concepto de la cultura parte de que es «característico del modo de ser

del hombre» el que la producción de bienes no sirva solamente para satisfacer sus necesidades físicas, sino «dondequiera han vivido grupos humanos, han brotado mitos, cultos religiosos, ideas morales, poesía y obras de arte». Este hecho es en sí mismo indiscutible. Pero la separación entre necesidades físicas e instancias culturales no puede llevarse a cabo de manera absoluta. Ello significaría simplemente trasladar la división hoy dominante de las ciencias en prácticas y culturales a la vida misma de la humanidad. Pero no cabe imaginar que las actividades humanas que sirven a la conservación de la vida y las



denominadas culturales se hubieran originado de manera independiente, hubieran estado desde el principio claramente deslindadas y, por su contenido y su sentido, no tuvieran nada que ver unas con otras. Las actividades que Rothacker reúne bajo el concepto superior de cultura históricamente remiten, antes bien, a prácticas mágico-religiosas, y éstas buscaban al mismo tiempo, como aún sucede en pueblos primitivos, dominar la naturaleza material para garantizar la autoconservación. Y, al contrario, las llamadas actividades prácticas se originaron, antes de llegar a ser más o menos «racionales», bajo

encantamientos mágicos. Sólo con la progresiva desmitologización, con el proceso de ilustración de la humanidad, llegaron a separarse ambos dominios. El motivo decisivo fue la división del trabajo, que dispensó a las capas superiores del trabajo material, luego tachado de inferior, y les reservó el espíritu como privilegio. Reconocer la separación entre actividad material y actividad espiritual ya en el origen y establecerla de modo absoluto no conduce a otra cosa que a eternizar esa división social como algo inherente al concepto de la sociedad y otorgarle una suerte de dignidad que no le cabe.

A esto exactamente obedece el que

Rothacker sustente su concepto de cultura en la tesis de que «en estas realizaciones, el hombre desarrolla su en parte constante, en parte variable, esencia» —un descubrimiento que anima a Rothacker a concebir algo tan poco atrayente como una «ciencia comparativa de la humanidad»—. Contra la tesis de que «la sustancia sustentadora de todo el acontecer cultural» sea el hombre, nada hay que objetar que no sea su banalidad. Pero esta tesis, por su formalismo, da pie a un falseamiento de la realidad. Éste radica en que —en contraste con el significado concreto de la *cultural anthropology* americana— la nueva antropología

cultural ha de servir para «dilucidar las leyes de la cultura humana desde la esencia del hombre», una concepción de la que Rothacker afirma con una naturalidad poco convincente que «tiene lógica conexión» con la antropología cultural empírica. Pero, en realidad, el intento de derivar la cultura de la esencia del hombre, la renuncia a entenderla desde lo que es esencial para los hombres, es decir, en relación con la historia de la humanidad, con las luchas y padecimientos de ésta y con la función que la cultura cumple para bien y para mal en la vida de la humanidad. Aquí se perpetúa y enaltece palpablemente aquella distinción entre actividades

culturales y materiales a que antes me refería. Y esta distinción es reducida a la naturaleza humana como tal, no al proceso vital de la sociedad. La banalidad de que la sustancia del acontecer cultural sea el hombre es en su carácter abstracto tan falsa como toda banalidad: de las formaciones o, como Rothacker las llama, «obras» que constituyen la cultura, en modo alguno ha brotado todo, ni siquiera lo más decisivo, libremente de la esencia humana, sino que la mayor parte de aquéllas lo ha hecho bajo la presión de circunstancias que sin duda son humanas, pero que se han independizado del hombre para tomar un aspecto

inhumano, coactivo. Es asombroso que un hombre formado en la historia del pensamiento, como Rothacker, hable de cultura sin acordarse siquiera de los conceptos de alienación y cosificación, una y otra vez resaltados por la crítica responsable de la cultura desde Fichte y Hegel, o más propiamente desde Rousseau. Su antropología cultural viene, en contraste con aquellos pensadores, manifiestamente en defensa de la cultura tal como sencillamente se presenta.

La sospecha de conformismo se confirma en la interpretación sumaria que Rothacker hace de la cultura. Dice así: «Si queremos reducir la vida y la

autoconciencia de estas sociedades a una breve fórmula, podríamos encontrar ésta: la sociedad dice constantemente: “así vivimos”, “así ordenamos nuestra vida social y política”, “así nos casamos”, “así se nos entierra”, “así rezamos a los dioses”, “así es nuestra vida económica”, “así administramos justicia”, “así hablamos”, “esto es para nosotros sagrado, bueno, bello, verdadero”, “así interpretamos el enigma del mundo”». Esta descripción es ante todo injusta con la cultura. La reduce sin más a lo que en cierta ocasión denominamos en el círculo del Instituto de Investigación Social su carácter afirmativo, y a lo que

recientemente un filósofo llevó con toda ingenuidad al absurdo al afirmar que toda poesía es alabanza. El elemento negativo de la cultura, la crítica a lo existente, el ir más allá de lo que simplemente es y todos los sueños y todas las utopías son cosas que estas definiciones de la cultura repudian. Pero si se concede a Rothacker que la cultura al servicio del mundo, al que aparentemente se enfrenta como algo independiente, de hecho expresa y sanciona en gran medida ese «así vivimos» e inculca lo que ella abraza, habría que preguntarse con insistencia si la cultura no se revela como algo enajenado, algo que ejerce violencia



contra el hombre, y si la cultura en general no empieza a poner a prueba su concepto allí donde se libera del gesto del «así es como lo hacemos», que más recuerda al maestro de escuela sádico y al carcelero que al Shakespeare de *Romeo y Julieta*, al Goethe del primer *Fausto* o al Beethoven de *Fidelio*. No hay ciencia de la cultura sin crítica de la cultura, porque la crítica es la verdad de la cultura.

Rothacker, por el contrario, acepta sin crítica ese «así vivimos», destilando de él un concepto de «estilo» sobre el que cae toda la luz de su antropología cultural. «La historia política trata de las luchas de la sociedad por la existencia y

por el poder *también* en interés de su estilo de vida. La cultura de estas sociedades consiste en estas maneras o estilos de ordenación de la vida e interpretación del mundo. Ella es lo permanente, el sustrato que se conserva y se modifica. Por él lucha últimamente la sociedad». La afirmación de que la sociedad lucha por sus «estilos», y no por intereses reales, es insostenible si no se amplía la noción de «estilo» hasta hacerla comprender la totalidad de una fase social, perdiéndose así todo lo específico. Pero en Rothacker todo queda, a la vieja manera idealista, en que este estilo determina como principio espiritual la realidad, y los acentos

valorativos son colocados en consonancia con esta concepción. Se prescinde de las necesidades vitales y de la autoconservación real de la sociedad. Esto se pone claramente de manifiesto en un pasaje posterior de la ponencia de Rothacker: «La cultura en sentido estricto es, pues, un estado de configuración de una vida social, y lo configurado puede resultar más o menos acabado, estilizado, acuñado. En virtud de ello nos formamos un juicio sobre la altura de una cultura». En virtud de ello, la nueva antropología cultural hace de una concepción tan limitada de la unidad, la fisonomía y la forma de una cultura como la orientada al ideal del

estilo el criterio para decidir si esa cultura es buena o mala. Que una sociedad logre reproducir la vida de sus miembros y procurarles la felicidad y una vida humanamente digna es algo que aquí no cuenta. Culturas bárbaras en las que no se tolera ninguna desviación y en las que toda acción está marcada por la ley de la colectividad impuesta a los hombres, como lo era, por ejemplo, la azteca, tendrían que ocupar, según la escala de Rothacker, el puesto más alto.

Lo que Rothacker ofrece es un esteticismo aguado con las ideologías más triviales del filisteo de la cultura. Y se encamina al absurdo cuando, como hace Spengler, pone sobre las estrellas

la «forma» de una cultura, pero olvida la forma de su propia expresión y no tiene empacho en pronunciar frases que, por trilladas y huecas, ponen en evidencia toda la concepción que las sustenta. Cito algunas: «La cultura en sentido riguroso significa nivel, forma bien desarrollada». El concepto de nivel aquí aducido parece tomado más del ámbito de las fiestas de empresa y las celebraciones de clubes que del de la filosofía de la historia; pero el de forma desarrollada procede de la jerga de los informadores deportivos. Son incontables las frases de este tenor del antropólogo de la cultura entusiasta del estilo, como la que suelta cuando, a

propósito del cristianismo, certifica que «sólo en el mundo mediterráneo fue *competitivo* gracias a la formación griega y romana recibida», como si se tratase de un artículo de exportación; o cuando ofrece ejemplos de sabiduría como el de que «todos los acontecimientos son promovidos por hombres individuales», como si se tratase de asuntos comerciales. Con este estilo intelectual concuerda no sólo la afirmación de que hasta las disputas familiares son «estilos de vida» en los que se lucha por algo, sino también, y sobre todo, el que, en una consideración sobre la población aria y prearia de la India, admita la frase «racialmente

considerado». Estilos de la humanidad, forma desarrollada, la idolatría del espíritu desasido y la superstición de las razas son momentos de la misma cultura —la que hoy intenta desnazificarse envolviéndose en antropología.

*Ca. 1951*

# ¿Tendrá razón Spengler?

Si alguien que se dedique a la filosofía tuviese que responder a la pregunta «¿tendrá razón Spengler?», sucumbiría a la tentación del orgullo o del remilgo: Spengler, el que había concebido las culturas como formas que se desarrollan de dentro afuera, que crecen, florecen y se marchitan a partir de lo que llama sus almas, no había pensado en una exterioridad tan ruda y cruda como las ciudades destruidas, las regiones devastadas, los genocidios y los refugiados errantes, ni, desde luego, en la posibilidad de que, unos decenios



después de aparecer su célebre libro, la humanidad dispusiera de medios técnicos que le permitieran literalmente exterminarse a sí misma. Había pensado más bien en la disminución de las energías formadoras, en la decadencia de lo que denomina cultura en lo que califica de civilización. Esta transición era ya, para él, la verdadera decadencia. Creo que resulta demasiado cómodo diluir los conceptos de Spengler en lo meramente anímico o estético. El efecto del libro precisamente entre el gran público es inseparable del título «La decadencia de Occidente». Nadie se habría inquietado tanto si en él no se hubiera afirmado más que, una vez más,

la extinción de la fuerza creadora de estilos en el arte. El elemento de brutalidad en el pensamiento de Spengler se hizo productivo como motivo para la simplificación de cartel. Si se elude este aspecto, se entra inmediatamente en aquella zona de cultivo intelectual cuya caducidad y transitoriedad Spengler provocativamente denunció.

En primer lugar, se aducirá lo más sencillo que cabe aducir: que Occidente aún no se ha acabado. La historia de los años transcurridos desde la subida de Hitler al poder hasta la destrucción de Hiroshima y Nagasaki seguramente ha superado las más delirantes fantasías de

decadencia. Pero resulta asombrosa la tenacidad de las colectividades, que no sólo han compensado —en el sentido estadístico-cuantitativo, que como tal no deja de ser peligroso— las indecibles pérdidas humanas, sino también reparado en gran parte las destrucciones materiales. En la Alemania de 1955 apenas es necesario remarcarlo. Antes al contrario. La conciencia, que quisiera apartar de sí todo el horror reciente, tiende con demasiada facilidad, como ya hoy hace, a empequeñecer la catástrofe, a despacharla como una especie de lamentable accidente laboral en el camino hacia el progreso científico-técnico. A lo cual Spengler podría

objetar en primer lugar que los periodos de decadencia, de los que extrae sus conclusiones analógicas, y señaladamente el del Imperio romano, se extendieron durante siglos; que el periodo de Hitler no ha sido más que el comienzo, y que en un mundo dividido en dos bloques monstruosos erizados de armamento no cabe esperar sino la peor de las desgracias. El miedo bajo el que viven los pueblos, y que tan infundido está en cada individuo, que hoy se contempla falsamente como una característica originaria del hombre, parece corroborar este argumento y ponerlo de parte de Spengler.

Con todo, pueden ya reconocerse, y

una vez más de la manera más simple, los límites de las analogías spenglerianas. Pues ese progreso técnico que despierta temor pánico es también lo que hace sumamente improbable un periodo de decadencia de siglos de duración. Si tuviera que suceder lo mismo que en Roma y Babilonia, probablemente sucedería de una manera para la que los anunciadores del infortunio con gusto emplearían esta palabra: *repentinamente*. Pero éste es un mal consuelo. Nadie que esté atento podrá negar un sentimiento que con el fin de la Segunda Guerra estuvo presente en el mundo entero y sirvió de título a un libro sensacionalista: *Kaputt*, de Curzio

Malaparte. Que hoy ya no se quiera reconocer este sentimiento, que incluso en todas partes se lo quiera obsesivamente silenciar, nada dice contra su fundamento. La idea de la reconstrucción de la cultura tiene en sí misma un tono de nulidad que desmiente su pretensión. Yo mismo me he preguntado, en reflexiones que puse por escrito aún durante la guerra, y luego en el libro aforístico *Minima moralia*, a qué espera una cultura en la que millones de seres humanos inocentes fueron gaseados, y que encima ha pasado a estar a la orden del día, para disponerse a reconocer su decadencia. Quien, para bien o para mal, dedique su

vida a las cosas del espíritu, debe sentir esto a cada instante y aceptarlo en su propia conciencia, si no quiere caer en el especialismo obtuso, en la laboriosidad vacía o en el vago arte industrial. No se necesita más que estar en París, la ciudad en la que más perfectamente se encarnó el espíritu atrevido, libre y a la vez bien modelado, para percatarse de ello. El recuerdo ocupa el lugar del presente. Spengler tenía razón en que su construcción intelectual elimina la posibilidad de minimizar lo acontecido como *intermezzo* histórico. Puedo recordar que, en los primeros meses de la dictadura de Hitler, soñé una vez que el

mundo se estaba acabando; había permanecido escondido en un sótano, y, acabado ya el mundo, salía arrastrándome del sótano. Probablemente no fuera realmente yo quien soñaba aquello, sino el inconsciente colectivo. Sólo se podía esperar soportar las experiencias de los últimos decenios si no se olvidaba ni por un instante la paradoja de que después la vida continuaría.

Si uno es capaz de soportar esto, y no acepta la maniobra, hoy universalmente empleada, de considerar una cosa anticuada o incluso superada sólo porque los años la han dejado atrás —y Spengler no encontró ningún crítico



que estuviera a su altura—, quizá tenga derecho a discutir algunas predicciones concretas de Spengler. Y acaso deba concentrarse en las más defendidas. Se observará que precisamente esas afirmaciones difícilmente pueden considerarse exclusivas de Spengler. Quisiera señalar al menos dos de las fuentes más importantes. Spengler debe al libro de Robert Michels sobre sociología de los partidos la teoría de la transformación de la democracia parlamentaria en dictadura; y este libro enlaza, a su vez, con una larga tradición, cuyo primer representante moderno fue Maquiavelo, y que fácilmente podría seguirse hacia atrás hasta la *Política* de

Aristóteles. Algunas de las tesis más penetrantes sobre los síntomas de involución de la sociedad de masas se encuentran en un texto de Werner Sombart, publicado hace más de cincuenta años y titulado «¿Por qué no hay en América ningún socialismo?», texto poco conocido, pero que, si no me equivoco, todavía puede leerse en folleto.

La tesis de la transformación de la democracia en dictadura, en cesarismo, parecen haberla hecho realidad los Estados totalitarios. Pero la analogía es tan superficial, que su validez sería cuestionable aun si las dictaduras de Hitler y Mussolini no hubieran sido

derrotadas. La dictadura rusa no surgió de la democracia parlamentaria, sino de la dispersión de la asamblea constituyente. En Alemania sucedió algo distinto. Ciertamente, Hitler accedió al poder conforme a las reglas de juego de la democracia, y su ley de plenos poderes fue aprobada por mayoría parlamentaria. Pero en las últimas elecciones al Reichstag, la diferencia de votos no sólo fue tan escasa que no le habría permitido, ni a él ni a los que le amparaban, gobernar sin medidas golpistas como la escenificación del incendio del Reichstag, sino que, desde 1918, el reparto de las posiciones de poder en Alemania ponía de antemano

límites a la democracia parlamentaria. El verdadero centro de gravedad del poder estaba desplazado, y Hitler supo desde el principio dirigir su política a ese centro y sacar provecho de la debilidad central de las mayorías de Weimar. No fue la democracia parlamentaria la que engendró a Hitler, sino que éste aprovechó sus posibilidades formales para penetrar en sus lagunas y destruirla. Por eso no puede concluirse que Weimar fuera una democracia realizada que no toleraba ningún sector de poder que escapase a ella y que verdaderamente se sustentase en el pueblo. Por lo demás, el método de Spengler ha demostrado su absurdo ante

el llamado cesarismo moderno. En una conversación con Hitler debió de haber prevenido a éste contra sus pretorianos. Simplemente trasladó la dependencia de los emperadores romanos respecto de su guardia a las circunstancias actuales. Pero, en la actualidad, la concentración de los medios económicos y técnico-militares dificulta desde dentro el derrocamiento de los dictadores. El esquema de las camarillas en competencia que se alternan en la dictadura funciona no sólo en países relativamente atrasados, como Argentina. Hitler no sólo acabó con sus pretorianos en 1930, sino que en un momento en que la derrota militar estaba

ya cantada consiguió paralizar la resistencia de sectores fuertes del ejército. Dicho con otras palabras: el gobierno totalitario, sólo pensable en una economía organizada al máximo y muy centralizada, no estaba previsto en el esquema spengleriano. Ninguna sociedad anterior a la capitalista tardía ha conocido sus medios de poder. Respecto a ellos, las profecías spenglerianas, por realistas que puedan parecer, tienen algo de benigno, algo del índice alzado del profesor de instituto que dice: «Ya los antiguos romanos...».

Es pasmosa la predicción de algunos fenómenos de la moderna sociedad de masas, sobre todo sus rasgos como

arcaicos, para los que Spengler ha acuñado la expresión «hombre moderno de las cavernas» mucho antes de que hablar despectivamente de las masas se convirtiera en artículo de masas. Spengler muestra ya, con gestos semejantes a los de Nietzsche, cierto sentimiento de desprecio hacia las masas. Pero en pocos autores es tan claro como en él que este desprecio de las masas se debe a una reducción del pensamiento a fachada. Prescinde de las condiciones sólo bajo las cuales se producen las involuciones de las masas modernas, y opera con términos tan tópicos como desarraigo, cosmopolita caótico, cesarismo, nueva barbarie y

«segunda religiosidad» —un cuadro encubridor del abuso autoritario—. Todo esto es tratado como si la fase final de la cultura occidental que representa estuviese escrita en las estrellas. Este modo de pensar, que al mismo tiempo tiende a la mitología del alma y al naturalismo, adolece de la incapacidad de ver que los defectos e irracionalidades del comportamiento de las masas son producidos por la presión social que se ejerce sobre las masas. Sigmund Freud ha derivado en su genial y demasiado poco conocida obra sobre el «malestar de la cultura» los rasgos de las masas descritos por Gustave Le Bon de las renunciaciones que la cultura —y hoy



esto significa: la sociedad sometida a las leyes de la moral del trabajo y de la adaptación ciega— exige a los hombres. Pero Spengler eterniza estos rasgos como tales, que se repiten en un ciclo inexorable. No sin razón se ha dicho de su filosofía de la historia, la última de grandes pretensiones, que carece de un concepto de la historia, que está obligada a seguir un ritmo de repeticiones invariables y que, por ello, no puede sino caer en el derrotismo respecto a la humanidad. Pero esta posición de Spengler se traba con su propia inclinación política: como muchos filósofos antes de él, degrada a las masas a un producto de desecho que

el ritmo del alma de la cultura nunca deja de arrojar para así poder justificar tanto mejor el dominio sobre ellas. Lejos de toda denuncia de lo existente, su pesimismo refuerza la idolatría de lo existente. El desprecio hacia las masas beneficia a las elites, cuyo aplauso la *Decadencia de Occidente* ansía. El que en medio del universal ocaso de los dioses también a las propias elites les amenace la decadencia es algo que ciertamente no escapó a la vista de ave rapaz de Spengler, pero que no sirve más que para ensalzar el dominio de las elites como heroico, como amor a su propio, trágico destino.

Spengler predijo también la

indiferencia hacia el espíritu, especialmente de la teoría. Quien haya observado la evolución de las ciencias sociales durante los últimos años, habrá comprobado que ahora incluso la crítica de la sociedad ha desaparecido del campo visual, dejando sitio a una especie de realismo carente de concepto, cuya sabiduría última es manejarse en el mundo tal como hoy es. El hecho de que, cuando la crítica flojea porque desespera de la posibilidad de transformar el mundo, el espíritu toma el aspecto de cosa aparente, no lo expresó Spengler en estos términos, pero lo percibió bien claramente, además de diagnosticar la conexión del espíritu con

la dinámica y la movilidad de la sociedad —en su lenguaje: con el dinero—. Cuestión abierta es la de si su veredicto sobre el espíritu tiene la última palabra; si el espíritu ha sido sentenciado en una fase histórica en la que el pensamiento del individuo tan poco poder tiene sobre su propio destino, o si el elemento de la universalidad, con que el espíritu va más allá del interés particular del individuo, le concede la oportunidad de sobrevivir a su impotencia real y colaborar a la realización de lo posible. Pero las marcas de la impotencia en las circunstancias sociales concretas son para Spengler símbolos del destino. A él

se pliega. No quiere nada en absoluto, simplemente usurpa el punto de vista del espectador indiferente, sólo que en verdad no es tan indiferente. Sólo presenciando lo que acontece colabora a su manera a empujar lo que está a punto de caer.

Spengler se cuenta entre los preparadores del fascismo alemán, aunque a él, como a muchos de su condición, no le agradase nada Hitler. Pero esto se muestra, paradójicamente, en un cierto provincianismo, una limitación que le hurta aquellas perspectivas de la historia universal que no pudo pintar con suficiente pomposidad. Lo que atribuye a

Occidente y a lo que llama alma fáustica hace tiempo que se ha extendido universalmente, convirtiéndose, para bien o para mal, en la ley de la tierra entera. Y junto a ella no se divisa una nueva «alma», como lo sería, según la creencia de Spengler, la rusa, sino que a la humanidad no le queda otra alternativa que la de instaurar un orden racional universal o provocar una catástrofe planetaria. En ninguna otra línea de su pensamiento es Spengler tan rotunda, pero necesariamente desmentido como en sus tesis sobre la técnica occidental y el impulso ilimitado de dominio sobre la naturaleza, característico de aquélla. Porque ya no

cabe ninguna duda de que todos los pueblos, incluidos los de Oriente, son capaces de esa técnica sin quedar en lo esencial por detrás del Occidente spengleriano. Hablar a este respecto de pseudomorfosis es emplear una construcción auxiliar sofisticada al servicio del puro tener razón.

No hay duda de que algo fundamental ha cambiado en lo que Spengler llama Occidente. El peso político e histórico se ha desplazado del viejo continente europeo e Inglaterra a América y Rusia. Nadie dejará de ver en esto una cierta exterritorialidad de las nuevas potencias respecto a aquel concepto tradicional de la cultura

occidental que Spengler aún mantiene. La ruptura de la continuidad, especialmente de la conciencia histórica, es general, y en modo alguno se ha producido sólo en los nuevos imperios, sino también, como recientemente ha puesto bien de relieve el historiador Hermann Heimpel, en la propia Alemania. Pero hacer resaltar estas diferencias de forma unilateral supone una visión harto limitada de las cosas. Supone el olvido de la unidad esencial: la de la *objetividad de la ratio*, que no es expresión de alma alguna, sino algo que trasciende la particularidad de los rasgos culturales. Los tractores aran, la penicilina cura y



las bombas atómicas explotan con independencia del alma cultural a la que los expertos o los operarios que los crean o manejan pertenezcan. Cuando Spengler atribuye, por ejemplo, a las distintas almas distintos tipos de matemático, podrá destacar más o menos acertadamente algún rasgo subjetivamente genético; no me compete juzgar a este respecto. Pero es absolutamente cierto que tan diversos matemáticos sólo serán matemáticos si lo que sostienen es matemáticamente correcto, y esto significa también: si se atienen al concepto universal de la matemática y, últimamente, a la razón lógica. Pero Spengler lleva a cabo una

mitologización de las almas culturales que conduce a la ilusión relativista de que la razón se agota en las expresiones psicológicas colectivas de determinados grupos de pueblos. De aquí a las ilusorias antropologías étnico-políticas que florecieron en el Tercer Reich no hay más que un paso, y cuando éstas atribuyen la filosofía, la idea de la misma, así como la verdad, exclusivamente a los alemanes, se desintegran.

Después de lo poco que aquí he podido examinar, trato de encontrar respuesta a la pregunta de si Spengler tendrá razón. Spengler sabe que la parte ciega, natural, de la sociedad, la que

mantiene su minoría de edad, la lleva a la perdición. Destino y fatalidad son en realidad, como Benjamin puso de relieve con máxima nitidez en su ensayo *Destino y carácter*, cosas idénticas. Precisamente los críticos de la economía, que Spengler desdeñosamente tacha de aburridos, señalaron sin eufemismos la posibilidad de la catástrofe si nada sucedía capaz de impedirla. Como hasta hoy nada ha sucedido capaz de impedirla, a Spengler le resultó fácil poner de relieve esta amenazadora posibilidad tanto más crudamente, y el impacto que pudo causar entre aquellos de sus coetáneos que no se habían envuelto en una capa

aislante pudo haber contribuido a la salvación.

Pero lo falso de Spengler es que confunde la parte natural de la historia, que no en vano ha sido llamada prehistoria, con la naturaleza misma; que eleva la naturaleza a lo absoluto; que cuando le es posible se pone del lado de la naturalidad, busca la consonancia con ella, denigrando la Ilustración. Spengler favorece lo oscuro, la fatalidad, que pinta con afición. La cuestión aquí no es si una cultura próxima a la naturaleza reemplaza a otra, o si una determinada cultura sobrevive, sino si esa naturalidad y el ritmo aterrador con el que los pensamientos de Spengler se

embriagan están superados, si la humanidad aprende a autodeterminarse. Aquella objetividad de la razón, en favor de la cual no hay en Spengler, en manifiesta oposición a la experiencia posible de lo mejor, ni una sola palabra, encierra el potencial de una constitución del mundo objetivamente racional y verdaderamente liberada. Para que ésta se haga realidad, ciertamente habría que abandonar aquella actitud de falsa contemplación conjurada con el infortunio que Spengler adopta. Si la humanidad perece, no será por decisión de las almas cósmicas. De los sujetos depende si quieren seguir siendo objetos o dueños de sí mismos. Pero la filosofía

de Spengler favorece su reducción a objetos. Spengler aduce la debilidad del yo. No casualmente simpatiza turbiamente con supuestas leyes cósmicas a cuya merced estaría la vida de los hombres. Spengler ha rebajado la filosofía a astrología, y reacciona al horror del que grandiosamente da testimonio con la superstición, que nimba y duplica el horror. Al que la conciencia que no desea, como el Wotan de Wagner, el final, debe oponerse.

*1955*

# Max Horkheimer

## Max Horkheimer

Max Horkheimer, que el 14 de febrero de 1955 celebra su sesenta cumpleaños, es natural de Stuttgart. Su padre era industrial, y había destinado a su hijo único a heredar sus fábricas textiles. Éste se preparó para ello durante años; incluso, antes de la Primera Guerra, en Inglaterra, Bélgica y Francia. Buena parte de su insobornable y experimentado sentido de la realidad pudo haberlo adquirido en esa época. Desde el principio, sus pensamientos no

se contentaron con leves retazos de la realidad, que continúan existiendo inalterados, y se mantuvo libre de toda limitación provinciana del juicio e independiente de las circunstancias en las que toda vida se desarrolla. Pero, al mismo tiempo, Horkheimer se rebelaba contra la esfera de la existencia práctica, detrás de cuya sobria razón muy pronto percibió un elemento de opresión y destrucción. La impresión que le dejó Schopenhauer lo reafirmó en su identificación original con quienes han de soportar la carga de la vida despótica. Se sentía compelido a elevar a la conciencia aquel impulso espontáneo y contrastarlo con las ideas



progresivas. Y así empezó a estudiar. En 1919 hizo el bachillerato por libre, se doctoró en Frankfurt con Hans Cornelius, cuya mentalidad ilustrada le atraía, y en 1925 fue admitido como profesor de Filosofía con un trabajo sobre Kant que documenta su interés por la teoría de la *Gestalt*. En 1930 fue nombrado catedrático de Filosofía social de la Universidad de Frankfurt, y en 1931 director del Instituto de Investigación Social.

En 1933, él, que desde tiempo atrás veía avanzar la sombra del Reich hitleriano, decidió exiliarse: primero a Suiza, después a Francia y finalmente a Nueva York, donde fundó el Institute of

Social Research en la Universidad de Columbia, continuador directo del creado en Frankfurt. Al comenzar la década de los cuarenta se estableció en Los Ángeles. Allí organizó, en colaboración con centros de estudios americanos, trabajos de investigación de gran calado sobre la cuestión del prejuicio racial —con el empeño de comprender por qué el miedo paraliza a los más débiles y encontrar la forma de enfrentarse a él—. El resultado fueron los cinco tomos, publicados en 1949-1950, de la serie «Studies in Prejudice», que ejercieron una extraordinaria influencia en la generalidad de las ciencias sociales

americanas y generaron toda una literatura sobre ellos. La razón de aquella repercusión era que los «Studies» no aplicaban las muy desarrolladas técnicas de sondeo de la moderna investigación social empírica a sectores limitados ni constituían tareas más o menos administrativas, sino que conectaban con la teoría de la sociedad y se concentraban en una cuestión que verdaderamente decidía el destino de millones de personas.

En 1950, Horkheimer regresó a Frankfurt, donde fue catedrático de Filosofía y sociología. En 1951-1953 fue rector; en el periodo de su rectorado se produjo el acuerdo universitario entre

la ciudad de Frankfurt y el *Land* de Hesse, que consagró definitivamente la Escuela Superior. Al mismo tiempo, Horkheimer reconstruyó, con la cooperación de un círculo de profesores solidarios, el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, del que volvió a tomar la dirección.

Pero todo lo que exteriormente llevó a cabo pesa menos que su producción intelectual. De ésta no hay que recordar sólo las obras colectivas, como los pioneros *Estudios sobre autoridad y familia*, sino también, y sobre todo, sus propios escritos teóricos. Muchos de ellos se encuentran en los nueve volúmenes del Instituto de Investigación

Social y en los *Studies in Philosophy and Social Science*, aparecidos durante los años de exilio. Un ensayo como *Egoísmo y movimiento libertario* contiene profundas y maduras reflexiones sobre la relación entre sociedad y carácter, que constituía toda la oferta de las grandilocuentes antropologías filosóficas. *El último ataque a la metafísica* es una crítica del positivismo contemporáneo que no está al servicio de la apología idealista, sino que es la denuncia de una hostilidad al pensamiento que amenaza propagarse incluso allí donde se alardea de científicidad rigurosa e inviolable. *Teoría tradicional y teoría crítica*

ofrece el proyecto más concreto concebible de una filosofía que persigue esencialmente la transformación del mundo, pero sin que la ilusión de la omnipotencia del pensamiento aligere el peso del proceso social en el que la vida se perpetúa entre gemidos. Por último, el libro americano *Eclipse of Reason* desarrolla la contradicción entre la razón objetiva y la razón subjetiva, reducida al mero dominio de la naturaleza, y examina los remedios universales basados en concepciones del mundo y pretendidamente objetivos de manera tan insobornable como el derrotismo de la verdad a que aboca una actividad intelectual que se agota en el

culto de los puros medios.

La *Dialéctica de la Ilustración*, publicada en 1947, la escribimos juntos. Se me podrá decir que no juzgo con la debida distancia la importancia del amigo con el que comparto filosofía. Pero tal vez sólo quien ha conocido a Horkheimer en la máxima cercanía a su esfuerzo intelectual y a lo largo de decenios puede calcular lo que de él emana. La capacidad misma de hermanarse sin reservas con otra persona incluso en un ámbito que la idea convencional del espíritu ve como dominio absoluto del individuo, y anticipar en la más estrecha compañía algo de lo universal verdadero, es parte

de la fisonomía de Horkheimer. El motivo hegeliano de la exteriorización se vuelve en él, por su fuerza, algo sustancial. Lo que verdaderamente piensa va más lejos que la obra objetiva; él desconfía de ésta en una hora de la historia en que apenas se puede conceder algún derecho a una idea que no aspire a la realización de su contenido más intrínseco. La autoridad del pedagogo Horkheimer sobre sus discípulos, sobre las personas en general, emana de esa complexión de su pensamiento. La cual se ha acreditado durante toda su vida en la más resuelta disposición altruista. Nunca perdió la esperanza de mejorar, procurando



responsablemente hacerlo; nada destructivo hay en su forma de libertad.

Exteriormente, lo más llamativo de Horkheimer es un doble don: por un lado, un intelecto único, denodado e imperturbable; por otro, la capacidad de cumplir sus tareas, la buena mano que hace que todo lo que tan cuidadosa como enérgicamente maneja prospere. Ambas cosas son posibles gracias a su entrega desinteresada, a su darse sin reservas a su tarea motivado por la fuerza secreta de lo incondicionado, pero sin que Horkheimer, recordando la prohibición de las imágenes, pronuncie jamás en su pensamiento el nombre de aquella fuerza. A menudo dice que en el

fondo no supone para él ninguna diferencia ocuparse de la teoría o de la praxis, pues ambas son para él igual de valiosas. De hecho, en todo lo que lleva a cabo rige algo que es idéntico: en la conformación de lo real, una fantasía infatigable, como la que anima a las ideas especulativas; en la teoría, la conciencia siempre presente de lo que es y lo que no es espíritu. El pensamiento que guarda fidelidad a la utopía para realizarla debe honrar lo que se le opone para ponerlo en movimiento, y no de otro modo procede la recta praxis. La unidad del espíritu múltiple de Horkheimer reside, como la de su persona, en la voluntad de salvar la

unidad de teoría y praxis, rota por la división del trabajo, como voluntad única y compartida. Una intención tan inconformista como ejemplar.

Los que le felicitan se felicitan de tenerlo, y quieren seguir teniéndolo.

*1955*

## **Conferencia radiofónica sobre Max Horkheimer**

Si hoy felicito a Max Horkheimer ante un gran público por su 60 cumpleaños, que pudimos celebrar el 14 de febrero de 1955, no lo hago para recordar a un conspicuo conciudadano y recalcar el

prestigio ya establecido de su nombre. A nadie le resultaría esta forma de proceder tan indebida como a Horkheimer, que critica enérgicamente el término conspicuo y que tan hondo ha calado en los mecanismos de una formación dirigida de la opinión que hoy deciden quién será y quién no será conocido. Y hay que decir que el impulso de su pensamiento se dirige a los mecanismos que actúan en la oscuridad y no a plena luz; además, él sabe demasiado bien que esta misma disposición puede utilizarse de manera propagandística. El motivo para hablar de él es, más bien, el hecho de que él nada tiene que ver con todo esto y

mantiene íntegra su resistencia contra la intelectualidad oficial. Pero la opinión pública tiene derecho a saber algo de los que representan los intereses de lo público y común sin adaptarse al conocimiento público común. No sé de nadie de quien pueda afirmarse todo esto más enérgicamente que de Max Horkheimer, el no conformista. Él guarda fidelidad a lo que ha conocido, ampliando intelectualmente su conocimiento con la debida humanidad y con acogedora serenidad.

Me permito recordar en pocas palabras las cosas importantes que Max Horkheimer ha hecho por Frankfurt, su segunda ciudad natal, en la que él, suabo

de nacimiento, vivió desde 1922 hasta el comienzo del Tercer Reich, y a la que regresó en 1950. Ya cuando, a comienzos de la década de los treinta, asumió en la universidad la dirección del Instituto de Investigación Social, emprendió allí tareas decisivas. Transformó el Instituto, dedicado en gran parte al estudio de cuestiones especializadas de naturaleza histórico-económica, en una institución que ponía todas sus investigaciones al servicio del conocimiento de la sociedad entera. De entonces data la preparación de la obra sobre «autoridad y familia», luego publicada en París, en los primeros años del exilio, que, como gran estudio

colectivo sobre el «cemento» psicológico de la sociedad, determinó duraderamente toda la investigación posterior. Las investigaciones sobre el carácter autoritario, que hoy conforman ya en América toda una literatura, nunca se habrían realizado sin aquella concepción de Horkheimer. Una vez retornado, reconstruyó en un doble sentido, físico y espiritual, el Instituto de Investigación Social, dotando así a Frankfurt de un centro intelectual en el que se puso en ejecución seriamente la tan invocada mutua compenetración entre el pensamiento teórico, filosófico-social, y el conocimiento neutro y cuantitativo de los hechos. El nuevo

método, de todo punto inusual, de las discusiones en grupo, que permite conocer el estado de la conciencia de forma más concreta de lo que le es posible al método ortodoxo de la encuesta, procede igualmente de Horkheimer. — El periodo de su rectorado está aún fresco en nuestra memoria; en él se llegó al acuerdo universitario entre la ciudad de Frankfurt y el *Land* de Hesse, que aseguró definitivamente la existencia de nuestra Escuela Superior.

Pero más importante que todo esto me parece la labor intelectual de Horkheimer. Su cátedra es nominalmente de Filosofía y sociología. Pero esto no



significa, en el caso de Horkheimer, una combinación, vista desde fuera, de dos disciplinas más o menos cercanas, sino que expresa algo de lo que es el núcleo de su voluntad intelectual. Horkheimer se niega a pensar la sociedad como una especie de esfera de vidrio a través de cuyas rígidas paredes transparentes pueda verse el reino de lo verdadero, lo bello y lo bueno. La verdad y el proceso de la vida social están para él íntimamente entrelazados, mas no de tal manera que la verdad resulte socialmente relativizada, sino de tal manera que la propia forma de lo verdadero se halla indisolublemente ligada a la crítica concreta de los

momentos sociales y tiene su medida en la idea continuamente renovada de una sociedad justa. Por eso se ha dedicado Horkheimer de manera especial al estudio de las ideologías y ha promovido de la manera más explícita el examen de las relaciones entre sociedad y mentalidad como la única manera rigurosamente crítica de explicitar el concepto mismo de ideología. Cabe recordar a este respecto, además de los grandes artículos de la *Revista de Investigación Social*, libros como *Eclipse of Reason* y nuestra *Dialéctica de la Ilustración*. La conexión del pensamiento crítico de la historia de la filosofía con una actitud práctica

enfáticamente vuelta al todo se ha manifestado, además, recientemente en una publicación, más breve, de Horkheimer: sus discursos denominados *Cuestiones actuales de la universidad*.

A la felicitación que vuelvo a reiterar aquí al amigo quisiera añadir la expresión de la firme esperanza de que la vida de Horkheimer, sobrecargada de obligaciones y responsabilidades, pueda encaminarse de tal manera que encuentre tiempo y sosiego para organizar todo lo que aún espera el momento en que él pueda cumplir sin trabas su destino intelectual y humano. El deseo de que pueda vivir larga y felizmente no sólo es expresión de una compenetración y una

confianza privadas, para agradecerle las cuales me faltan las palabras, sino que además comunica un interés objetivo de valor superior: Horkheimer debe decir todo lo que hay que decir y que nadie podría decirlo como él.

*1955*

## **Carta abierta a Max Horkheimer**

Max,

aunque no aborrecemos ese gesto oficial para el que se emplea la palabra crítica, no me sería posible escribir para tu cumpleaños un artículo que pudiera presumir de ser objetivo. En una amistad

de más de cuarenta años, nuestras vidas se han vuelto hasta tal punto una sola, que el derecho a que uno pueda decir algo del otro fuera de su relación denegaba la posibilidad de decir algo de nuestra existencia en común. Nada podía conmoverla, nada psicológico, ninguna disparidad de intereses, ninguna diferencia de disposiciones. En ti he percibido solidaridad; este término, procedente de la política, se ha infiltrado en el ámbito privado, y quiero expresar al hombre sobrio mi reconocimiento por dar a la solidaridad la acogida que busca. Lo que da al concepto de solidaridad tanta fuerza en nosotros, se desvanece en la política

junto con la posibilidad de la espontaneidad. En tu memoria sobrevive una marca de ello. Tú y yo estamos completamente libres de la ilusión de que lo privado, aislado, pueda realizar lo que en la vida pública fracasa; menos aún en una época que se dispone a liquidar la esfera privada. Pero aunque también es cierto que ésta ha merecido ese destino por su obstinación en lo particular, en la hora de su desaparición puede su nota conciliadora otorgarle cierto derecho frente a lo que se anuncia. La poderosa marcha de la historia la deja atrás, pero ella encarna en su impotencia la resistencia contra ese curso, contra el poder omnímodo de

lo existente. Esa resistencia sostenía desde el primer día nuestra amistad sin que fuéramos conscientes de ello. Por eso no nos es posible separar completamente el trabajo objetivo del ámbito privado.

Que hayas llegado a los setenta años tiene algo de inverosímil. No es que no envejecamos, pero el impulso que nos une se rebela contra la adultez. Estamos atados a dos fases distintas del desarrollo infantil; yo a la del niño bueno y obediente que paga con la docilidad la libertad para pensar de modo independiente y para oponerse. Tú has conservado algo del adolescente rebelde, desafecto a todo orden y

regulación de la vida, que sublima su renitencia al pensamiento. Esto se burla de la figura del viejo respetable que evoca aquella etapa de la vida. De hecho, me parece que fuera ayer cuando en diciembre de 1935 volvimos a encontrarnos en París después del único periodo en que habíamos dejado de vernos por unos años. Tú caracterizaste el Instituto de Investigación Social, que muy previsoramente habías salvado trasladándolo primero a Suiza y luego a América, a la Universidad de Columbia, como un grupo de jóvenes investigadores, aunque tú ya tenías cuarenta años. Hoy encajas tan poco como entonces en esa gerontocracia que



se llama república de los sabios. Como yo, probablemente nunca te hayas sentido atraído por el llamado movimiento juvenil, pero tampoco hayas negado el momento de caducidad de la vida, la historia natural del sufrimiento, que con el envejecimiento el individuo percibe. En cambio, siempre has tenido, y ahora debo dejar constancia de ello, algo que nunca envejece y que se ha extirpado tanto de la idea de la juventud inexperta como de la madurez serena que a ésta sigue. Cuando te vi por vez primera en el seminario de Psicología de Adhemar Gelb, tú, que eras ocho años mayor, apenas me parecías un estudiante; más bien te veía como un

joven señor de clase acomodada que tenía por la ciencia cierto interés distante. Estabas intacto de aquella deformación profesional del académico que demasiado fácilmente confunde su ocupación con las cosas de la ciencia con la realidad. Sólo era yo, como tú decías, tan sensato, sagaz y, sobre todo, independiente, que inmediatamente te percibí superior a la esfera de la que, sin que se notara, te mantenías fuera. En otro seminario leíste una ponencia verdaderamente brillante, creo que sobre Husserl, con quien habías estudiado unos semestres. Espontáneamente me acerqué a ti y me presenté. Desde entonces hemos estado

juntos. Entre mis primeras impresiones se cuenta la de una elegancia ligeramente osada que se compadecía con el aspecto del buen burgués tan poco como con el de los demás estudiantes. Pero tu rostro era de expresión apasionada y ascéticamente enjuto. Parecías un *gentleman* y como un fugitivo nato. Y tu forma de vivir era la de ambos. Habías adquirido pronto, junto con Fred Pollock, una casa en Kronberg en la que vivíais retirados, pero con notoria aversión a las habitaciones amuebladas.

Conocías no sólo la dificultad de la vida, sino también su complejidad. Tú, que analizabas y comprendías hasta en

lo más oculto el mecanismo social y querías que fuera distinto, estabas no obstante resuelto, porque capacidad no te faltaba, a mantenerte firme, sin capitulación, frente a él. Ser capaz de examinar críticamente el fondo del principio de autoconservación y extender ese examen aun a tu propia autoconservación era una paradoja que personalmente representabas. Décadas más tarde, en el exilio, dijiste algo que nunca pude olvidar: nosotros, los salvados, somos los que deberíamos estar en los campos de concentración. Estas palabras están profundamente ligadas a tu fuerza para sobrevivir. Y filosóficamente emparentada con ella

está esa paradoja de renunciar, casi como un ilustrado del siglo XVIII, a la esperanza metafísica, pero no en el sentido del estar firmemente sobre la tierra, sino con abismático dolor. Pues lo que siempre te hacía enojarte con la metafísica positiva era, a su vez, de naturaleza metafísica, inspirado por esa posibilidad opuesta a la realidad que tú esperabas y esperas de todo instante. No obstante, un tabú estricto te prohibía mezclar lo real con lo posible; en ese sentido continuaste siendo kantiano pese a nuestro Hegel. Tus padres aún guardaban la ley judaica; y tú, como hijo suyo, has respetado la prohibición de las imágenes extendiéndola aun a la

promesa de su religión, a la esperanza. El aspecto de escéptica circunspección, difícil de reducir a conceptos, que acompaña a tu natural entusiasta, debiste de adquirirlo en tu pasado. Durante siete años trabajaste en el comercio, destinado, como inicialmente estabas a dirigir, las fábricas paternas. Tan fundamental ha sido para ti rehusar esa herencia en enérgica oposición al mundo de los negocios como conservar la conciencia concreta de la supremacía de la economía en la sociedad existente y reflexionar científicamente sobre ella. Tal vez también el cosmopolitismo, contrario al provincianismo alemán, lo debas a tus años de aprendizaje en

países occidentales.

A menudo se ha dicho que quien ve rota su esperanza —y sólo cuando está rota, sólo como secreta fuente de energía del pensamiento, y no de manera inmediata, puede aún obrar— entabla una vigorosa relación con la felicidad, con lo que nunca volverá. De ti me fascinaba que desde el primer día unieras la idea de una constitución común y justa de la humanidad con el profundo respeto a la felicidad de cada individuo sin el acompañamiento de esa resignación que ha manchado el concepto de la profundidad filosófica durante toda su historia. Dos recuerdos de nuestros primeros tiempos que se me

han quedado grabados ejercieron sobre mí una influencia pedagógica mayor que todo lo que había aprendido y todo aquello para lo que había sido educado. En una ocasión hablábamos de un filósofo afectado de parálisis progresiva que continuó trabajando hasta el final con admirable energía, dictando con las señales de un dedo, del único miembro que la enfermedad le permitía mover. Yo aseguré, al estilo burgués, que aquella enfermedad no era de origen sifilítico. Tú replicaste con vehemencia que eso era completamente indiferente; que el paralítico se hubiese contagiado no disminuía ni el valor de la persona ni el de lo que hacía. En tu reacción vi



destellar lo antiguo y falso en la proscripción del placer, más tarde uno de nuestros temas teóricos. En otra ocasión discutíamos sobre cuestiones del socialismo. Yo, aún ignorante de su teoría, dije: aunque sólo una vez los otros, los hasta ahora perjudicados, se resarcieran, se habría hecho justicia. A lo que tú replicaste: sólo si el todo cambiase, no si la injusticia que incubó esa reacción continuase en una nueva forma, sería el cambio deseable. El curso del mundo ha confirmado tu juicio. De ti he aprendido que la posibilidad de querer lo distinto no tiene que pagarse con la renuncia a la propia felicidad. Esto ha curado a las consideraciones

teóricas relativas al todo social de aquel  
rencor que, de permanecer, las  
envenenaría y las devolvería a la  
situación que quieren cambiar.

A nosotros no nos condujo a la  
filosofía ni la formación, ni la  
metodología científica. Para nosotros, lo  
que, según las reglas de la división del  
trabajo, pertenecía a la sociología o a la  
psicología social, tenía también su parte  
filosófica. Nunca creímos que la teoría  
de la sociedad fuese todo; ese todo en el  
que la sociedad se cierra es, ni más ni  
menos, lo no verdadero. Pero nuestras  
experiencias no corrían paralelas. Más  
bien convergían. La indignación por la  
injusticia era en ti lo primario. Su

transformación en conocimiento de la esencia antagónica, y sobre todo la reflexión en torno a una praxis que, según su concepto más auténtico y vigoroso, debía ser una con la teoría, te condujo a la filosofía entendida como resuelta no aceptación de la ideología. Pero yo era, por mi procedencia y mis primeras tendencias, artista, músico, mas animado por el deseo de aclarar las cosas con el arte y su posibilidad en la actualidad, deseo en el que también se perfilaba lo objetivo, la vislumbre de la insuficiencia de la actitud estética ingenua a la vista de la tendencia social. Tu *dégoût* político por el curso del mundo pronto se unió con el mío, que me

condujo a una música que parecía estar en acuerdo conmigo. Pero la tensión entre los polos de los que proveníamos no desapareció, y resultó fecunda para nosotros. Contigo desarrollé una instancia espiritual de conciencia que me impedía olvidar la praxis, la realización de lo pensado, como momento de la filosofía. El esteticismo no es algo exterior al arte, no es su pecado original: lo será sólo para el éticamente estrecho. Acompaña al arte mismo justamente donde éste más riguroso se muestra: en la pura crítica del espíritu del mundo. Tú no me precaviste del esteticismo con sentimientos, sino con la fuerza de la

conciencia que se amplía. Yo quizá reforcé en ti el rasgo antipositivista, especulativo, y también las reservas hacia una praxis que, cuando se realiza en el mundo, cada vez debe dar a éste más de lo que requiere; y te convencí de la relevancia de la exposición, de la expresión categórica. Como crítico de la mala universalidad, también hablas de inmersión en lo particular. Pero el riesgo opuesto que acecha a lo estético es el de que, en la humanidad universal de su acto, desatienda por completo lo cualitativamente diferente. Gracias también a ti se me mostró bien a las claras la seriedad de la negatividad que incita a bagatelizar el arte reduciéndolo

a su mera forma, a mera posición de imágenes existentes: sin el elemento nihilista, la utopía es una broma inofensiva. Yo, en cambio, me imagino que te hice ver que sin el momento trascendente de la utopía, la verdad del arte no sería ni la del más insignificante enunciado. La tensión en que hemos vivido y nos hemos esforzado a lo largo de nuestras vidas nunca se ha agotado porque, dicho osadamente, ella misma es la verdad suspensa y frágil que vanamente intentamos enunciar.

Tu carácter está determinado por tu doble capacidad, la teórica y la práctica, igual que el mío por la artística y la reflexiva. En nadie más he hallado

esos dos aspectos, que psicológicamente suelen más bien excluirse, tan parejamente desarrollados. Tu ideal del yo es el de su reconciliación: no dejarse fraccionar como sujeto vivo por la división del trabajo, no acabar deformado por el desarrollo unilateral de determinadas cualidades a costa de las que no andan conformes con ellas. Lo más peculiar de ti probablemente se encuentre en aquello que en el fondo da unidad a aquella doble capacidad, y que llamaría fuerza de identificación. Esta fuerza es lo contrario del pensamiento identificador, subsumidor, que todo lo hace igual: es la capacidad para hacerse igual al otro, al que sufre. De ahí tu

simpatía por Schopenhauer. Pero tu capacidad tampoco es la de la llamada empatía. Ésta tiene todavía su asiento debajo del yo y de su sólida cristalización, y es una capacidad mimética, tan genuina, que te inspira una ligera aversión a todo lo mimético, todo lo teatral, que no es sino apariencia, una aversión por lo demás próxima a la que sientes por el espíritu que se presta como medio de circulación. Tú eres capaz de transformarte realmente en el otro, el otro vivo, tal que a veces aúllas en lento *decrescendo* como un can. La ternura que te capacita para tales cosas es metapsicológica, semejante a aquella a la que el espíritu se deshabituaria si se



independizara y a la que, como a los animales, corresponden sólo órganos físicos. Igual de delicada es tu incondicionalidad. De manera prudente, como un suabo vas hasta el final, permaneciendo en la negación determinada, solidario con lo que da señales de vida, con lo que quiere vivir. No permitiste que ninguna educación te quitase la costumbre de percibir el mundo igual que la criatura con la que éste se ensaña. Incluso a enemigos te mostraste superior haciéndote en ciertas situaciones como ellos, reaccionando como ellos; así pudiste manejarlos. Para eso hace falta tener un yo muy fuerte y a la vez muy tierno, resistente y blando a

una. Renunciando te conservas. A veces me parece que la fuerza de tu yo radica en tu resistencia a dejarte llevar por la pendiente de lo difuso, de lo no racionalizado de la cultura.

En una ocasión me dijiste que yo siento a los animales como si fuesen seres humanos. Tú a los hombres en cuanto animales. Algo de eso hay. Los movimientos contrarios que parten de uno y otro punto seguramente fueron productivos en nuestro permanente diálogo. Es probable que tu disposición a sentir lo individuado como lo señalado por la muerte, como lo que impotente se agita, haya introducido en tu filosofía lo que, conforme a los

estereotipos escolásticos, se denomina materialismo. Pero este materialismo se distingue del corriente y vulgar en que en él no hay ni sombra de malignidad. Sabes muy bien que la esperanza se fija a lo concreto, a lo individuado, o, como nuestro Karl Heinz Haag lo llama, lo «irrepetible». Sin embargo, este saber fundamenta en ti la sospecha de inutilidad; aquello de que toda felicidad y toda verdad se alimentan no existe. Tú absorbiste sin compromiso el impulso utópico desde el espíritu de la crítica, y lo hiciste sin consuelo afirmativo, sin el consuelo tampoco de la confianza en un futuro que, sin embargo, no reparará el sufrimiento del pasado. A lo cual nunca

he podido oponer nada más que la pregunta de si la inexorabilidad que te impulsa en esa dirección no recibirá su sustancia precisamente de aquello que excluye. Ni nosotros ni nadie hemos podido responder a esta pregunta.

El materialismo que desarrollaste en los grandes ensayos de la *Revista de Investigación Social* no es positivo, no es ningún método científico establecido, apenas es filosofía —de otro modo caería sobre él el veredicto de pensamiento totalista, que se satisface consigo mismo, lo cual es lo que principalmente motiva al materialismo—. Por eso, el trabajo en el que expusiste algo así como un programa se

titula *Teoría tradicional y teoría crítica*. Tú arrancaste al materialismo del terreno de lo apócrifo, inferior, al que siempre va a parar, reflexionando filosóficamente sobre él en el contexto de una crítica de la filosofía. En ti la filosofía se fundió con la crítica de la estructura objetiva de la sociedad. Tu idea de la teoría era tan contraria a las corrientes idealistas y positivistas como a la dogmática materialista. Así pudiste desarrollar tempranamente la polémica del irracionalismo en toda su dialéctica, en lugar de situar ciegamente sobre las estrellas, como luego haría Lukács, la posición de racionalidad, a la que tú, como ilustrado, estabas próximo.

Insuperable fue tu polémica contra el neopositivismo como prohibición de pensar y fetichización del modo de proceder científico.

La *largesse* de tu pensamiento; tu negativa a jurar principios fijados, pero sin entregarte jamás al pluralismo, quedó acreditada en tu posición respecto al psicoanálisis. Éste tenía su relevancia en el conocimiento de la sociedad; en los momentos psicológicos de la función aglutinante que, decenios después, de manera tan impresionante, demostraron su efectividad en la tendencia integradora de la sociedad. Leíste a Freud sin las prevenciones habituales en Alemania, pero siendo consciente de la

primacía de la sociedad sobre los individuos sujetos a sus mecanismos coercitivos, sin considerar su psicoanálisis como una ciencia básica de la teoría social. Igual que no estabas dispuesto a atenuar el psicoanálisis en beneficio del tabú dominante, pronto viste que el psicoanálisis, que funcionaba en las condiciones de vida existentes, se adaptaba a ellas en virtud de su postulado de un principio de realidad y estaba pronto para dejar de ser el ejemplo de teoría crítica que originariamente fue. En el mundo que la sociedad ha conformado, todo espíritu es una forma de neurosis; mejor volverla fecunda que erradicarla para que la

maquinaria funcione con menos estorbos.

Inmediatamente después de concluir la *Dialéctica de la Ilustración*, que nos definió filosóficamente, empleaste tus energías intelectuales y organizativas para enseñar a comprender aquello incomprensible de lo que sólo después de la guerra tuvimos pleno conocimiento. Tú partías del convencimiento de que contra la repetición del espanto es más útil comprender los mecanismos de que éste se sirvió que quedarse paralizado en el silencio o la indignación impotente. Los mismos motivos te movieron a regresar a Alemania para refundar el Instituto de



Investigación Social, del que ya habías sido director antes de la dictadura de Hitler. En aquella fase, la duda resonaba más fuerte en tu palabra. Lo que podría denominarse tu metafísica materialista, tu conciencia veterotestamentaria de la vanidad de la vida, se transfería a tu relación con el pensamiento. Aun lo más profundo y verdadero, así lo sentías, es pasajero; la duración de lo espiritualmente objetivado es ilusión frente a la oscuridad del olvido. No atribuyes al espíritu ninguna sustancialidad; buscas lo que es de él, la verdad y la libertad, en su autonegación. Para ti, el sentimiento fundamental de perfecta caducidad confiere a lo

existente, a lo que se alza sobre la oscuridad, a pesar de toda culpa, aquel derecho que miras con un amor que no es menor que tu estremecimiento frente al modo de ser de lo existente, que sin embargo amas.

El sistema entero se te resiste de tal manera porque su propio principio lo lleva a su aniquilación. En una sociedad justa, el intercambio estaría no sólo eliminado, sino también cumplido: cada uno recibiría lo suyo, que el intercambio únicamente le promete para negárselo. Nunca renegaste de los rasgos patriarcales, pero los espiritualizaste en un particular *flair* para las relaciones de poder, y de ese modo en capacidad para

procurar que tú y los que están cerca de ti puedan afirmarse en la resistencia contra el poder. Tu buena mano demostrada en incontables situaciones se debe a la constelación de conocimiento del mundo, capacidad de resistir y un no dejarse absorber completamente por la realidad. De la realidad siempre has sacado algo mejor cuando ella sola, en la tosquedad de su ser así, bastaba para detenerte.

La libertad que tú concibes tiene su medida en la resistencia que es capaz de oponer; una con firmeza, con fidelidad incondicional que no precisa juramento. Sólo personas con un yo fuerte, dijiste una vez, sólo los libres, pueden ser

fieles. Kant intentó comprender la libertad de los vivientes en la doctrina del carácter inteligible. Para él es una constitución que uno «se da». Pertenece a la existencia y, sin embargo, es en ésta otra cosa que mera existencia. En ti he podido ver que este, en su puro concepto, imposible no es ninguna ilusión. Los seres humanos son, como posibilidades, más de lo que son. Este ser más no es abstracto. Una y otra vez aparece de manera esporádica, incluso en aquello que somos. No somos enteramente productos de ese dominio sobre la naturaleza que ideamos y al que hemos sometido al mundo y, al cabo, a nosotros mismos. En ti se manifiesta,

siempre renovándose, ese remanente. Tú tienes, si puede esto decirse de un individuo, un carácter inteligible, y este carácter es tu propia esencia más que todo lo psicológico.

1965

## **Gratulor**

A Max Horkheimer le agrada sobremanera un pasaje del *Conflicto de las facultades* de Kant que reza así:

**El deber de honrar la vejez no se funda propiamente en la debida consideración que se exige a los más**

**jóvenes hacia la debilidad de los mayores, pues eso no es motivo para un respeto como el que a éstos se debe. La vejez quiere que la consideren todavía como algo meritorio; porque se la trata con respeto. No porque la sabiduría que los años de Néstor han adquirido de la mucha y larga experiencia les permitan dirigir el mundo más joven, sino sencillamente porque, si ninguna deshonra ha mancillado la vejez, el hombre se ha conservado durante mucho tiempo, es decir, durante mucho tiempo ha podido hurtarse a la mortalidad como lo más humillante que le puede caber un ser racional («polvo eres y en polvo te convertirás») y casi ganado la inmortalidad; porque, digo, tal hombre ha podido mantenerse en**

**vida tanto tiempo y se ha puesto como ejemplo.**

La profundidad de ese pensamiento iguala a la paradoja que encierra. Pues parecería más adecuado honrar a los que mueren tempranamente, a la posibilidad que en ellos había, y que fue destruida por la brutalidad de la realidad. Pero el curso del mundo está sospechosamente preparado para su culto póstumo. Envejecer, en cambio, testimonia —o en todo caso puede hacerlo— la fuerza con que la posibilidad se ha afirmado frente a esa realidad. En la muerte culmina la mera existencia, que la muerte aniquila; ésta está conjurada con todo aquello de

la vida que no quiere que la vida exista. Los que, por el contrario, no quieren que esto cambie, suelen hacer de la inevitabilidad de la muerte tanto bombo, que el resultado es su glorificación. Kant no se prestó a esto, fiel al motivo de que sin la idea de la inmortalidad no puede pensarse nada bueno. El que Horkheimer cruce en su setenta cumpleaños el umbral de la vejez se debe, como en pocos, a aquella fuerza de resistencia a la decadencia natural que es una con la simpatía por la naturaleza oprimida. Eso lo ha mantenido joven, y mi mayor deseo es que siga conservándose joven.



## Un prólogo oprimido

El segundo tomo de *Sociologica*<sup>[13]</sup> no pretende ser, como tampoco lo pretendía el primero, una composición temáticamente unificada. En él se despliega una serie más larga de artículos de vario contenido; muchos son trabajos circunstanciales. No pretenden desarrollar un orden teórico definido, ni dar noticia de los resultados de alguna investigación. En este sentido son, como otra publicación del Instituto, no más

que excursos; pero, a diferencia de un excursus, en su mayor parte renuncian incluso a discutir categorías básicas de la sociología.

La unidad del primer tomo era la de un libro de homenaje. La del segundo es la de la autoría: la de la posición desde la que lo diverso se organizaba sin que la redacción de las contribuciones particulares obedeciese al plan de preparar un libro. Aunque cada uno de los textos apareció con el nombre de su autor, todos surgieron de una experiencia y una reflexión comunes: algo que la forma de la publicación tiene en cuenta al hacer constar en el sumario, pero no en los artículos, quién escribió

cada capítulo. Ambos autores comparten la responsabilidad por la obra entera.

La obra entera puede caracterizarse como una colección de notas marginales a una teoría aún no existente, explícitamente al menos, de la sociedad. El que los autores, en contra de su propósito largamente albergado, no hayan formulado esa teoría —que sería la consecuencia lógica de la *Dialéctica de la Ilustración*—, quizá no sea sólo culpa suya, sino también de su flaqueza y de las circunstancias biográficas que se opusieron a su propósito. La dificultad reside también en la materia. Una teoría unánime, cualquiera que sea su contenido, supone algo así como la

unidad de, y la unanimidad sobre, su objeto, si no su sentido positivo; es casi un «sistema» inalienable. Pero una concepción de la sociedad que se opone frontalmente al concepto de sistema y considera al idealismo filosófico y científico-teórico como una forma de reflexión de aspectos fatales de la sociedad real no puede presentarse en la forma de la totalidad, del todo sin fisuras.

A lo cual cabría oponer acertadamente que la sociedad actual porta en sí rasgos de aquella unidad y clausura supuesta en el concepto de sistema. Que quien, en el método que utiliza, renuncia a lo sistemático, pierde

de vista justamente la objetividad de la sociedad que quiere conocer. Y que la ausencia de construcción elaborada significa también ausencia de realismo; y lo desultorio, lo subjetivamente arbitrario, que acompañaría a las aserciones, sólo beneficiaría por su indisciplina a lo que descuidadamente se omite derivar del concepto propio.

En esta objeción hay tanta verdad como simplificación. La teoría crítica de la sociedad, que deducía la sociedad en su unidad, no tanto ha aplicado su propio sistematismo al objeto cuanto sometido la concepción sistemática que del objeto tenía a una confrontación con la realidad por ella descubierta. En ello

se evidenciaba la contradicción entre concepto y cosa: que en la sociedad se actúa de manera justa y natural, según la doctrina del liberalismo, pero esa manera de actuar no es ni justa ni natural; que las mercancías se intercambian por sus equivalentes, y, sin embargo, a la mayoría de los seres humanos se les retiene el producto de su trabajo.

En la actualidad, el pensamiento sociológico ya no puede orientarse a un sistema de la sociedad tanto como lo hace la ideología que analiza. El modelo liberal difícilmente puede ya considerarse el idóneo, a pesar de todos los intentos apologéticos de renovación.

El sistema, que es el de una pura sociedad de intercambio, muestra demasiados agujeros para que ese modelo pueda todavía convencer plenamente. Su unidad y clausura, su funcionamiento, están cada vez más directamente controlados, y el tipo de racionalidad que legitima la comparación con una teoría racional retrocede. La tendencia a la concentración, que ha reducido a apariencia el mecanismo mercantil de la oferta y la demanda; la expansión imperialista, que prolongaba la vida de la economía de mercado llevándola más allá de su propio dominio de validez, el intervencionismo y los sectores de la

economía planificada que han invadido el dominio de aplicación de las leyes del mercado son, todas ellas, cosas que han hecho sumamente cuestionable, a pesar de la total socialización de la sociedad, el intento de construir la sociedad como sistema unánime. La creciente irracionalidad de la sociedad misma, manifiesta en las actuales amenazas de catástrofes y en el notorio potencial de autoaniquilación de la sociedad, es incompatible con la teoría racional. Ésta apenas puede ya tomar de la sociedad una palabra que ni ella misma dice.

Esto coloca al pensamiento social ante la dificultad casi insuperable de



seguir siendo dueño de sí mismo. Le está negado articular teoría alguna que cumpla con la exigencia cartesiana de rigor e integridad que todavía la crítica antiidealista de la sociedad del siglo XIX se imponía. Que esta crítica degenerase en dogma no es culpa solamente de la dictadura del terror que de ella se adueñó, sino también de una realidad que se burla hasta de la razón que quiere llamar su razón. Pero también al contrario: el malogro del pensamiento social se debe a que, como antes Pareto, simplemente capituló ante la irracionalidad y se retiró resignado al positivismo carente de concepto, a la razón que en la forma de pura necesidad

reina incluso en la sinrazón total del presente. Los autores exponen un pensamiento social y una experiencia social que no anuncian ninguna teoría concluyente ni repiten ninguna otra dogmatizada, ni tampoco se limitan a constatar lo que supuestamente acontece, lo cual significaría identificarse con ello aun sin quererlo. Su situación respecto a la teoría podría compararse a la del que come respecto al pan: la teoría es consumida por el pensamiento, éste vive de ella, y ella desaparece en él.

Estas reflexiones, de las que no se deriva ninguna metodología independiente de las cosas, sino que están motivadas por las cosas mismas,

acaso puedan, si no justificar, al menos disculpar lo fragmentario y rapsódico de las contribuciones aquí reunidas. La frontera entre contenido y método es aquí tan poco respetada como la que separa la filosofía, la conciencia de lo socialmente esencial, de la sociología, la ciencia de lo socialmente real; uno y otro convergen en la concepción fundamental sustentadora. Consecuentemente, los objetos tratados son muy variados, encontrándose desde un examen de la relación entre filosofía y sociología y de los problemas estructurales de la teoría de la sociedad, y pasando por interpretaciones de fenómenos mentales, estudios sobre la

teoría de las ideologías y sobre las ideologías mismas, hasta análisis y exámenes empíricos, cualitativos, de procedimientos de las ciencias sociales. A los autores no les queda sino esperar que la continuidad de sus ideas, que se extienden por periodos muy largos, también se comuniquen allí donde tales ideas se traban con detalles muy alejados unos de otros. La unidad implícita de su concepción es más importante que la del sólido contexto de la superficie.

*1962*

# Walter Benjamin

## En memoria de Benjamin

Walter Benjamin, cuya muerte notificó el *Aufbau* del 11 de octubre de 1940, fue muy conocido en Alemania como publicista, especialmente como colaborador del *Frankfurter Zeitung* y del *Literarische Welt*. Muchos conocían también su nombre por haber sido el magistral traductor de gran parte de la obra narrativa de Proust. Pero su importancia pertenece a otra dimensión. Si alguien ha vuelto a prestigiar la desacreditada palabra «filósofo»; si la

fuerza y originalidad del pensamiento a alguien ha permitido percibir la posibilidad en lo real, ese alguien es Walter Benjamin. El hecho de que, por eso mismo, se le escatime la pública nombradía a que la brillantez de sus dotes parecía darle todo derecho, expresa fielmente lo que ha sido de él. Él se dejó llevar por una disposición sin igual, y no halló ningún refugio en lo existente, en las escuelas filosóficas y en los usos intelectuales aceptados. Se empeñó en ver todos los objetos tan de cerca, que éstos se volvían extraños, y como extraños le decían su secreto. No se le ha perdonado su disconformidad. Y se quitó una vida que el mundo quería

negarle desde que comenzó a pensar.

Sus trabajos filosóficos no se presentan como aspectos de un sistema ni como proyectos de libre concepción, pues surgieron como comentarios y críticas de textos. En ellos, la tradición de la teología judía se sobreponía a un pensamiento que trataba de materias profanas para apoderarse de la verdad en las capas más impenetrables de las mismas. Del círculo de esas interpretaciones, las más importantes son la de las *Afinidades electivas* de Goethe y el libro *El origen del Trauerspiel alemán*, en el que se propuso interpretar el drama alemán del Barroco desde la idea de la «salvación»

de la alegoría que la estética oficial prohibía.

La filosofía de Benjamin estaba dominada por la tensión entre la doctrina de la «irrealidad de la desesperación» y la del destino en cuanto recaída en la naturaleza, la de la mítica «culpabilidad de lo viviente». En años posteriores, esta tensión se tradujo para Benjamin en una tensión social sin que se hubiera sacrificado ninguno de los impulsos originales. El libro de aforismos *Dirección única* inició esta fase. Su último resultado es el trabajo sobre Baudelaire publicado en la *Revista de Investigación Social*, uno de los más grandiosos testimonios



filosófico-históricos de la época. Este trabajo forma parte del todo de una obra sobre París en la que el autor se proponía la tarea de escribir la «Prehistoria del siglo XIX». Esta obra, que ocupó a Benjamin durante quince años y que había tocado todos los motivos de su filosofía, no fue concluida.

Es imposible transmitir en pocas palabras siquiera una idea de la filosofía de Benjamin. Ésta ha permanecido hasta hoy protegida por la exclusividad. El tiempo la desarrollará, pues su deseo más recóndito es el deseo de todos. Pero se ha perdido la mirada que veía el mundo desde la perspectiva

del muerto, como si el mundo estuviera bajo un eclipse solar: tal como podrá aparecer a la mirada del redimido; tal como es. La mirada mortalmente triste transmitía inagotable calor y esperanza a la vida enfriada.

*1940*

## **Epílogo a Infancia en Berlín hacia 1900**

Walter Benjamin, nacido en Berlín, vivió allí hasta su emigración. Sus largos viajes y sus dilatados periodos de ausencia en París, en Capri, en las Baleares, no le hicieron extraña la

ciudad. Apenas había alguien más que conociera tan bien sus barrios; los nombres de sus zonas y sus calles le eran tan familiares como los del Génesis. Al hijo de una vieja familia berlinesa judía —y de un librero de ocasión—, incluso la ausencia de tradición de la nada antigua capital alemana le pareció siempre impregnada de tradición: lo más reciente como metáfora de lo más antiguo.

*Infancia en Berlín* data de los primeros años treinta. Forma parte del conjunto de aquella prehistoria de la modernidad a la que Benjamin dedicó los últimos quince años de su vida, y constituye el contrapeso subjetivo de las

masas de material que recopiló para la obra que había proyectado sobre los pasajes de París. Los arquetipos históricos que en esta obra quería desarrollar desde su origen pragmático-social y filosófico debían brillar súbitamente en el libro sobre Berlín, desde la inmediatez del recuerdo, con la violencia del dolor por lo irrecuperable, que, una vez perdido, coagula en alegoría del propio ocaso.

Pues las imágenes que lo irrecuperable hace brotar en extraña cercanía no son idílicas ni contemplativas. Sobre ellas está la sombra del Reich de Hitler. Como en una fantasía conjuntan el terror de aquél

y el lejano pasado. El ingenio burgués se descubre con pánico a sí mismo en el aura casi desvanecida del propio pasado biográfico: como apariencia. Tiene su sentido el que Benjamin no viera publicada la totalidad del libro; el que en el desamparo de los primeros años del exilio tuviese que entregar muchas de sus partes a periódicos, sobre todo al *Frankfurter Zeitung* y al *Vossische Zeitung*, en copias impresas a menudo con seudónimo.

Ya no seguía un orden determinado; éste variaba en los diferentes manuscritos. Pero el Bucklichte Männlein, el hombrecillo jorobado, debía quedar al final. Si esta figura

reúne lo irrecuperable, la del narrador se asemeja a la de Rumpelstilzchen, el enano saltarín, que sólo puede vivir mientras nadie sepa cómo se llama, aunque con sus saltos él mismo esté diciendo su nombre. La atmósfera que envuelve los escenarios, que en la descripción de Benjamin están a punto de recrearse, es mortal. En ellos se detiene la mirada del sentenciado, que como sentenciado los contempla. Los escombros de Berlín responden a las inervaciones de la ciudad hacia 1900.

Pero la atmósfera mortal es la de un cuento, como a un cuento, y no al mito, pertenece el enano saltarín que reprime la risa. Incluso en las miniaturas tiernas-

calamitosas siguió siendo Benjamin el tesorero de la filosofía, el príncipe de los enanos. La explosión de desesperación libera el país de las hadas del que se habla en un poema apócrifo atribuido a Hölderlin. Suena como escrito por Benjamin, quien se encariñó con él:

*Envueltas en rosas  
La vida de los mortales  
Las hadas amables;  
Ellas se pululan  
En mil figuras  
Feas unas, bellas otras.*

*Allí donde mandan*

*Todo ríe esmaltado  
de flores y de verde;  
Su castillo de topacios,  
soberbiamente decorado  
con vasos de diamante.*

*Aromas de Ceilán  
se esparcen perpetuos  
Por los jardines,  
Los caminos, en vez de arena,  
al gusto del país,  
sembrados de perlas.*

*Desde Salomón no se acercó  
A los países aéreos  
Ningún aeronauta.  
Esto me lo confió  
Un silfo que lo supo*



## *De escrituras junto a momias.*

Las fotografías encantadas de *Infancia en Berlín* no son sólo escombros a vista de pájaro de la vida hace tiempo alejada, son también instantáneas de los países aéreos que ese aeronauta fotografiaba manejando su modelo para tenerlo dócilmente quieto.

## **Recuerdos**

Tan profunda fue mi impresión cuando conocí a Benjamin, que me resulta imposible decir con total exactitud

*cuándo* lo conocí. Sé que corría el año 1923. Pero lo vi en dos breves ocasiones sucesivas, y no puedo decir con seguridad cuál fue la primera. En cualquier caso, una vez fue en una cita en el café Westend, situado en la Plaza de la Ópera de Frankfurt, junto con mi amigo Kracauer, que había preparado el encuentro. Y la otra —y en verdad ya no sé si esta segunda fue anterior— en un seminario, un seminario de sociología que dirigió el recién fallecido Gottfried Salomon-Delatour. Ese seminario trataba del recién publicado libro de Ernst Troeltsch sobre el historicismo. En ese seminario participaba una serie de personajes cuyos nombres más tarde

serían conocidos, como el entonces intendente de Zúrich Kurt Hirschfeld. Benjamin había ido a Frankfurt, donde vivió cierto tiempo con la intención de habilitarse en esta ciudad, una intención que Salomon enérgicamente apoyó. Puedo recordar claramente, para reproducir una de las primeras impresiones tangibles, que en aquel seminario Salomon solía divagar un poco y no seguía un plan demasiado riguroso, y que Benjamin le interrumpía a su sosegada y sonriente manera siempre que se desviaba demasiado del tema, diciendo esta hasta cierto punto frase hecha: «¡*Ad vocem* Troeltsch, *ad vocem* Troeltsch!»). El tono de la misma,

el tono extrañamente objetivado de la frase pronunciada, se me quedó grabado en la memoria.

Veía a Benjamin con bastante frecuencia, diría que al menos una vez por semana, quizá más, durante todo el tiempo que vivió en Frankfurt. Luego también regularmente, y muy a menudo, no sólo cuando visitaba Frankfurt, sino sobre todo en Berlín. Creo que también nos reunimos una vez en Italia, concretamente en Nápoles, y probablemente en el año 1925, pero no podría jurarlo. Difícilmente se podría decir que nuestros encuentros tuvieran una «finalidad». Nos reuníamos tal como hace cuarenta años solían hacerlo

los intelectuales, simplemente para conversar y tratar un poco de aquellos huesos teóricos que andaban royendo. Era lo que Benjamin y yo hacíamos. Yo era entonces muy joven, él once años mayor, y yo me sentía desde todo punto de vista la parte receptiva. Sé con una enorme fascinación que era parte de él, y que a veces le hacía preguntas que iban más adentro. Muy pronto me permitió ver cosas suyas que me daba antes de que se publicasen, entre ellas el ensayo sobre las *Afinidades electivas*, del que leí un original mecanografiado, exactamente una copia al carbón; luego la Introducción a los *Tableaux Parisiens* de Baudelaire para la edición del

traductor alemán. De ésta leí las capillas de la edición, que apareció en esa época en una editorial de Heidelberg, de nombre creo que Weissbach. Luego quedé muy impresionado por un artículo más extenso del *Frankfurter Zeitung* que publicó con su nombre y el de la señora Asja Lacis, aunque difícilmente puede haber duda de que ese trabajo era todo él producto de Benjamin.

A estas producciones siguieron otras muchas, y el contacto jamás se interrumpió verdaderamente. Seguimos viéndonos de vez en cuando, y más tarde con mucha frecuencia en París, durante el exilio; antes nos habíamos visto en Königstein en el año 1929, cuando nos

leyó los primeros textos de los *Pasajes*. Y también estuvimos juntos en todos los lugares posibles del mundo, pero sin pensar en planes ni en objetivos, simplemente filosofando en común, si se me permite decirlo sin pretensión alguna.

Benjamin era de una productividad verdaderamente inagotable, que se renovaba desde sí misma. Apenas se podía hablar con él, aun de las cosas aparentemente más banales e indiferentes, sin que esa productividad transformase y agotase todo lo que él tocaba. Cuando antes decía que filosofábamos juntos, esto no debe entenderse como que, por ejemplo, unos

jóvenes que se ocupan de la filosofía como su especialidad conversan sobre filosofía. Lo característico de Benjamin, incluso desde el punto de vista teórico, era que en él la fuerza filosófica se extendía a objetos no filosóficos, a materiales en apariencia ciegos y carentes de intención. Casi podría decirse que filosóficamente se mostraba tanto más lúcido cuanto menos aquello de lo que hablaba tenía que ver con los, digamos, objetos oficiales de la filosofía. Por eso es difícil delimitar temáticamente las conversaciones. Pero puedo recordar que, aunque discutíamos sobre asuntos filosóficos en sentido estricto, a menudo emitía unas frases



lacónicas, un tanto sentenciosas, con las que dejaba una impresión extraordinaria. Una vez, por ejemplo, trataba de establecer con él, a propósito de determinadas consideraciones sobre teoría del conocimiento, una diferencia entre intenciones de fundamentación e intenciones de cumplimiento, y él la borró de una manera amistosa, pero a la vez muy crítica, diciendo: bueno, entonces son las intenciones de fundamentación y las intenciones de cumplimiento. Yo entendí que toda esa esfera que se deriva de la fenomenología husserliana, desde su manera concreta de pensar, de hacer surgir los objetos concretos sin que se

combatan o refuten argumentos durante mucho tiempo, simplemente en interés de su esencia algo académicamente rígida e inesencial, quedaba así desactivada.

Si digo que desde el primer momento tuve de Benjamin la impresión de que era uno de los hombres más importantes que jamás hubiera conocido, no estoy proyectando al pasado ninguna fantasía. Yo tenía entonces veinte años, aunque estaba intelectualmente algo escarmentado, mas para esto no puedo encontrar las palabras adecuadas, sin caer en expresiones exageradas y *kitsch*, que reproduzcan la fuerza de mi impresión. Era como si con esta

filosofía viese por vez primera claramente lo que tendría que ser la filosofía si cumpliera lo que promete y lo que no puede pretender desde la tajante separación kantiana entre lo que queda dentro de la experiencia y lo que rebasa los límites de la posibilidad de la experiencia. Una vez expresé esto observando que lo que Benjamin decía sonaba como si proviniese de lo arcano, pero que no era en modo alguno un pensador esotérico en el sentido fatal, sino que las ideas que daban rostro a las opiniones razonables habituales ostentaban una evidencia muy peculiar que escapaba a la sospecha de esoterismo o del simple *bluff*, aunque a

Benjamin no le eran completamente ajenas en la manera de hablar y de pensar ciertas peculiaridades del jugador de póquer. Lo que le distinguía era una fuerza singular tanto de intuición intelectual como de coherencia lógica en un hombre que indudablemente, poseía sentido de la cualidad y no estaba cegado por ningún rencor.

Si he de describir su aspecto exterior, tendría que decir que Benjamin tenía algo de mago, pero en un sentido nada metafórico, sino muy literal. Uno podría muy bien imaginárselo con un sombrero muy alto y una especie de varita mágica. Muy llamativos eran sus ojos, bastante hundidos, miopes y que a

veces parecían lanzar miradas a la vez dulces e intensas. Muy singular era también su cabello, que tenía algo como flameante. El rostro era de facciones muy regulares. Pero al mismo tiempo tenía algo —y nuevamente es difícil encontrar la palabra adecuada— del animal que guarda alimento en sus carrillos. El momento del librero y del coleccionista, que tiene un destacado papel en su pensamiento, marcaba también su fisonomía. Pero quien lo conocía advertía algo fundamental: no había en él algo así como espontaneidad y calor humanos en el sentido corriente. Pero no era lo que corrientemente se entiende por fría intelectualidad. Más

bien era como si hubiese pagado un precio terrible por la fuerza metafísica de lo que veía y trataba de expresar con palabras exactas; como cuando hablaba, por así decirlo, como un muerto como precio por poder conocer las cosas sobria y serenamente y no poder conocer a los vivos. Aunque no era ascético, ni parco, ni nada por el estilo, en él había un momento de incorporeidad. Jamás he visto a un hombre en el que toda la existencia, incluida la empírica, estuviese tan acabadamente marcada por la espiritualización. Sin embargo, cada palabra que pronunciaba transmitía a través del espíritu una suerte de felicidad sensual que como felicidad

meramente sensible, directa, viva, probablemente le hubiera sido negada.

En la época en que lo conocí, Benjamin probablemente careciera totalmente de lo que suele llamarse reputación. Pero sí tenía algo que podríamos tomar de su propio vocabulario: una especie de nimbo. Le precedía el aura de lo extraordinario. Recuerdo que cuando nos conoció a Kracauer y a mí —por mediación de Ernst Bloch, a quien entonces yo mismo aún no conocía, y a quien no conocería personalmente hasta cinco años después, en Berlín—, hablaba de que uno y el otro, o ambos juntos, trabajaban en el plan de un sistema de mesianismo

teórico. Si se conoce la filosofía posterior de Benjamin, esto es muy improbable. Pero si se sabe cómo en su juventud se entretajían las ideas metafísicas extremas, especulativas, con motivos del kantismo, aquella concepción no le era tan completamente extraña como, después de las publicaciones del Benjamin posterior, del Benjamin maduro, se podría pensar. Pero como yo ya conocía bien la filosofía de Bloch de esta época, muy pronto, después de unos pocos encuentros, observé que, cualquiera que pudiera ser la forma de amistad intelectual de ambos, no podía hablarse de algo así como una dependencia



intelectual, o incluso afinidad, en lo que es la fibra del pensamiento; que en la visión filosófica de Benjamin había algo completamente inconmensurable, algo ligado a él como un órgano especial, sobre todo aquella fuerza particular que le permitía el ahondamiento interpretativo en la concreción. En contraste con los demás filósofos, como Bloch mismo, su pensamiento no se desarrollaba, por paradójico que suene, en el ámbito de los conceptos. Arrancaba al contenido intelectual de lo pensado justamente detalles no conceptuales, momentos concretos. Abría como con una llave mágica lo que parecía perfectamente clausurado y se

oponía impremeditadamente y casi sin énfasis alguno, pero resueltamente, a la esencia clasificatoria, abstracta, grandiosa de toda filosofía oficial. Algo de esta fuerza inconmensurable llegaba tan lejos en su irradiación, que casi la notaba quien sólo sabía de su nombre, mucho antes de conocerlo personalmente.

Desde el principio me prometía de Benjamin lo máximo y lo superior. Cuando finalmente concibió el trabajo de los *Pasajes* —que no terminó—, creí que realmente se había aproximado al máximo a esta idea de una filosofía elaborada enteramente en el material, a la vez concreta y trascendente. Nunca he

tenido dudas sobre la capacidad de Benjamin para desarrollarla, ni siquiera en una época en que el trabajo en los *Pasajes* se dilató tanto, que cabía dudar de la posibilidad de dominar este enorme proyecto. Era más que evidente que en él se iban a tratar los asuntos más centrales y esenciales, y que Benjamin habría sido capaz de hacerlo. Cuando, en septiembre de 1940, recibí en Nueva York la noticia de su muerte, tuve real y literalmente el sentimiento de que con esa muerte, que impedía la terminación de una gran obra, se le había arrebatado a la filosofía lo mejor que podía esperar. Desde esa época he considerado una tarea esencial hacer

todo lo que esté en mi débil mano para que lo que de su obra existe y es sólo un fragmento respecto de su posibilidad dé nuevamente una idea de aquel potencial.

1964

**Prólogo a *Estudios sobre la filosofía de Walter Benjamin*, de Rolf Tiedemann**

Desde su periodo de Frankfurt en los primeros años veinte, Walter Benjamin estaba próximo al Instituto de Investigación Social; en el exilio fue miembro del mismo. Se habían tomado

las medidas para su emigración a Nueva York cuando, obligado en Port Bou por órganos del gobierno de Franco a regresar a la parte colaboracionista de Francia, se suicidó. No hace falta, así, explicar por qué el primer trabajo mayor acerca de su obra se publique en los *Frankfurter Beiträge*<sup>[14]</sup>. Como la propia obra de Benjamin, este trabajo tiene acentos esencialmente filosóficos. Pero es característico de la concepción del Instituto de Investigación Social no mantener rígidamente la división del trabajo científico; ésta expresa una conciencia cosificada, a la que se opone el conocimiento de sus condiciones sociales.

Pero imprimir el trabajo de Tiedemann estaba tanto más indicado cuando el movimiento del pensamiento de Benjamin estaba adquiriendo, en un proceso muy largo que se inició con dudas sobre la posibilidad del sistema, merced a su propia fuerza de atracción, cada vez más contenido objetivo. Finalmente pasó a la teoría social, también en investigaciones sociológicas materiales, especialmente críticas de las ideologías. El que Benjamin creyera en su importante libro planeado e inconcluso, el de los *Pasajes* de París, poder cumplir en gran parte la intención teórica mediante el montaje de materiales sociológicamente relevantes,

manifiesta de forma extrema aquella transformación de la posición benjaminiana. Quien la entendiese, como sería de esperar en el sector de la filosofía, como un sociologismo, la interpretaría falsamente. Benjamin no quería sustituir la reflexión sobre cuestiones filosóficas por su génesis social; más bien buscaba en la concreción social —y ésta es una idea de inmenso alcance— el núcleo de la verdad filosófica misma. Como el provocativo fragmento de los esbozos de los *Pasajes* afirma, lo eterno es antes un volante en un vestido que una idea.

Este giro expone a Benjamin a una mala inteligencia que se junta con el

interés por al menos neutralizar conocimientos a cuya fuerza difícilmente podrá sustraerse quien no tenga del todo atrofiado el sentido de la calidad intelectual. Desde que hace diez años apareciera la edición de sus obras en veinte tomos por Suhrkamp, la influencia de Benjamin ha sido indudablemente grande, sobre todo en los estudios literarios, que en su día habían ignorado la obra sobre el origen del drama alemán. Sin embargo, la obra entera de Benjamin es para el público hasta hoy esencialmente de crítica literaria en sentido estricto, o acaso ensayística, por más que la Introducción a las obras se haya esforzado por apartar este tipo de



clichés. Si éstos fuesen acertados, o bien Benjamin quedaría reducido al sector hasta cierto punto especializado de la llamada historia de las ideas, o bien su producción despachada como si se compusiera de ocurrencias inconexas, y desde luego con ese rencor hacia lo ingenioso que siente la tradición alemana, y que desde Hegel ha tomado a mal la capacidad de expresión literaria de la Ilustración francesa. En verdad, Benjamin aspiraba a una teoría del máximo nivel, se la calificase de filosófica o de social. Incluso donde en apariencia se limitaba a lo estético-crítico, secularizaba sus motivos especulativos. Sólo en su permanente

conexión, conservada en todo cambio, revelan sus análisis concretos su verdadera importancia; sólo cuando la teoría, implícita de múltiples maneras, los hace transparentes, queda establecida en ellos la evidencia que antes sólo fascinaba. El mayor mérito de Rolf Tiedemann, mérito difícil de exagerar, es haberse planteado esta tarea y haber realizado por vez primera una apretada exposición e interpretación del teórico Benjamin en un marco, sin embargo, muy elástico.

Tiedemann se propone la construcción de la obra de Benjamin en el sentido schellingeano de este término. Las desviaciones decisivas del

pensamiento filosófico tradicional se evidencian justamente en los pasajes donde Benjamin mantiene el impulso de ese pensamiento. Y Tiedemann procede a traducir el lenguaje diversamente esotérico de los textos de juventud de Benjamin al lenguaje tradicional. Los círculos temáticos son primeramente coordinados con disciplinas tradicionales: teoría del conocimiento, estética, sociología del arte, filosofía de la historia. Pero Tiedemann pone de relieve que estas ordenaciones son insuficientes por motivos inmanentes del filosofar benjaminiano. Como Benjamin buscaba el gran contenido de verdad en el detalle micrológico, la investigación

para una y otra vez en los detalles de la teoría; sólo a través de ellos espera acceder al todo. Y conforme a este programa desarrolla lo concreto del mismo modo que a partir de la crítica de Benjamin al idealismo y al pensamiento sistemático se forma un concepto específico de concreción. A Benjamin lo mueve, según Tiedemann, la voluntad de llegar con el pensamiento a lo trascendente, al ser en sí, al dominio que Kant apartó como dogmático, y hacerlo con un pensamiento tan ligado a las cosas, que paradójicamente se aproxima a los métodos empíricos, a la «experiencia». Las demasiado citadas palabras de Goethe sobre la sutilidad de

la experiencia adquieren máximo rigor.

Tiedemann ha podido remitirse en gran medida a manuscritos inéditos. Al tener acceso a estos materiales, su procedimiento, confrontado con lo que los propios textos sostienen, deviene también en crítica: por ejemplo, al intento, inevitablemente dogmático en sus primeros estadios, de salir del criticismo. Tal salida parece en principio efectiva sólo en la teoría del conocimiento, con la que Benjamin abre el libro sobre el Barroco. La filosofía trascendental es reemplazada, después de la protesta de Benjamin contra los conceptos clasificatorios, por la filosofía del lenguaje. Ésta anticipa algo

de la heideggeriana; pero ambas son en lo esencial incompatibles. Según la doctrina de Benjamin, a la verdad le es inherente un «núcleo temporal» que excluye el concepto de un ser ontológicamente puro.

La segunda parte de la investigación pasa a los textos de Benjamin sobre un complejo material: el arte. El concepto, aquí relevante, del origen es interpretado, a raíz de una nota manuscrita procedente del material póstumo, como trasposición de la naturaleza a la historia del fenómeno originario goethiano. El modelo de esta penetración en el origen es la teoría benjaminiana de la tragedia. El tercer

capítulo de la segunda parte, un análisis de los trabajos sociológicos posteriores, prepara el tercer estudio, que trata de la filosofía de la historia. Mientras que la estética de Benjamin define el contenido de verdad de las obras de arte como lo opuesto a la constitución mítica de la existencia, es decir, descubre en el arte un momento de progreso efectivo frente a la base histórico-social, su filosofía de la historia cierra filas con una crítica del concepto de progreso, del mismo que acompañó a la moderna filosofía de la historia de Vico a Marx. Todos sus representantes veían el progreso teleológicamente infuso en el curso inmanente de la historia. Pero Benjamin

sostiene, como Kafka en uno de sus aforismos posteriormente publicados, que aún no ha acontecido ningún progreso. Al mismo tiempo somete la actitud básica de la escuela histórica, la de la «empatía con lo acontecido», ejemplarmente representada por Wilhelm Dilthey, a una crítica radical, evidenciando su carácter subjetivístamente limitado. Sobre el fondo de la filosofía idealista de la historia por un lado, y del historicismo por otro, adquiere contornos el concepto benjaminiano de utopía. Benjamin da por supuesto, en la tradición del mesianismo judío, que la redención debe concebirse como acontecimiento



intramundano, y que ésta ha de consistir en la liberación social; mas, por eso mismo, prohíbe a la teoría derivar la redención y la liberación de la mera subjetividad, anticiparla en el ámbito del espíritu. Con ocasión de un estudio de la obra tardía y fragmentaria de Benjamin, Tiedemann desarrolla las implicaciones de su concepto de utopía, que fija como centro de toda su teoría.

Aunque Tiedemann se limita a unos cuantos complejos centrales, guardándose del ominoso ideal de completitud, la concentración con que lo hace le permite patentizar la unidad, la rigurosa conexión interna y la fuerza constitutiva del pensamiento

benjaminiano. Después de este trabajo, nadie podrá atrincherarse en el argumento de que lo que caracteriza al tipo de pensamiento que Benjamin inaugura es la colección de ocurrencias.

Con esta intención se ha elaborado la extensa bibliografía<sup>[15]</sup>, de una minuciosidad filológica inmejorable. Quien a partir de ahora quiera estudiar científicamente la obra de Benjamin, tendrá que recurrir a esta bibliografía tanto como contar con el trabajo teórico de Tiedemann, básico para cualquier otro estudio ulterior sobre Benjamin.

*1965*

## Respuesta provisional

Después de que últimamente en Alemania hasta el silencio haya sido comprometido, respondo a la réplica de la redacción de *Alternative*, publicada en el *Frankfurter Rundschau* el 28 de febrero<sup>[16]</sup>.

Me limitaré a unos pocos asuntos. Rolf Tiedemann publica estos días en el *Argument* una pormenorizada réplica a las imputaciones de *Alternative*<sup>[17]</sup>. Sobre la controversia en torno a la verdadera interpretación de Benjamin, a la que están dedicados los dos artículos del *Merkur* citados en el *Frankfurter*

*Rundschau*<sup>[18]</sup>, me pronunciaré con detenimiento en cuanto conozca el ensayo completo de la señora Arendt<sup>[19]</sup>.

Es cierto que en su día condicioné la publicación en el «Argument» del trabajo de Benjamin «Teorías del fascismo alemán» a que se suprimiera la última frase. El señor Reiche me respondió que la redacción compartía mis reparos. Yo sugerí que las supresiones se indicasen, como es costumbre, con puntos suspensivos entre corchetes<sup>[20]</sup>.

Y eso es todo. En las «ediciones anteriores» no se encuentran supresiones de alguna importancia; sólo se omitieron

algunas notas técnicas para ahorrar espacio; además del aparato en la tesis y en el libro sobre el Barroco. La edición en dos tomos era, como decía en mi prólogo, una selección; cuyos criterios dejé allí aclarados. El artículo, que entre tanto ha aparecido, sobre Fuchs no lo incluí porque el propio Benjamin había hecho declaraciones muy negativas acerca de ese trabajo —algo que, por lo demás, confirma una carta recientemente encontrada de Brecht a Benjamin—. El primer texto sobre Baudelaire lo excluí porque, ante la considerable limitación de espacio que suponía el total de 1200 páginas, me pareció más importante incluir los

últimos, que considero incomparablemente más logrados. Como, entre tanto, se ha publicado del viejo artículo sobre Baudelaire una parte en el *Neue Rundschau*<sup>[21]</sup>, otra saldrá en el *Argument*<sup>[22]</sup>, y el resto lo hará lo antes posible, cada cual podrá juzgar si procedí de modo razonable.

Las supresiones en la teoría de la reproducción, atribuibles a Horkheimer<sup>[23]</sup>, tenían que ver con el uso por Benjamin de categorías materialistas que Horkheimer no consideraba, con razón, suficiente; estas controversias entre el director de una revista y un autor son, como el consejo

de *Alternative* seguramente sabrá, completamente normales. La discusión sobre este asunto se desarrolló en una atmósfera de solidaridad y realismo de la que quienes hoy buscan con fines publicitarios fabricar sensacionalismos con el nombre de Benjamin y el mío no parecen tener idea.

Mi prefacio a los *Schriften* menciona también lo que, según *Alternative*, yo quiero encubrir: que la teoría de la reproducción «contiene también disimuladamente un programa de la propia actividad de Benjamin como escritor» (Walter Benjamin, *Schriften* I, Frankfurt, 1955, p. XXI). Al menos habría que leer los textos que se

atacan.

De las cartas que incluye la edición en dos tomos únicamente se han omitido, como es uso general, frases irrelevantes o aquellas otras que podrían molestar a personas aún vivas; todo esto viene indicado tipográficamente.

Hablar de la «problemática unión personal con el antiguo adversario y actual editor e intérprete Theodor W. Adorno» carece de fundamento: Benjamin y yo nunca fuimos «adversarios». Como es cosa natural entre amigos que proceden de la misma esfera espiritual y se preocupan por las mismas cuestiones, hacíamos críticas a nuestros respectivos trabajos sin que



tales críticas enturbiasen lo más mínimo nuestras relaciones personales. Prueba de ello es ya mi carta del 2 de agosto de 1935, que no tuvo ninguna consecuencia negativa, sobre el memorándum «París, capital del siglo XIX» —mucho antes de que Benjamin fuese miembro del Instituto—. Poco después, el 16 de agosto de 1935, escribió Benjamin:

Lo extraordinario y, con toda la precisión y pertinencia de vuestra objeción, para mí tan especial y fecundo de vuestra carta es que ésta trata siempre el asunto en la más estrecha relación con su vida intelectual, que yo conozco; que cada una de vuestras reflexiones —o casi cada una— toca el centro productivo mismo y ninguna

yerra. Cualquiera que sea la forma en que puedan seguir influyendo en mí, y por poco que sepa de esa influencia, hay dos cosas ciertas: 1) que esta influencia siempre será provechosa, 2) que no hará más que confirmar y reforzar nuestra amistad. (Walter Benjamin, *Briefe*, Frankfurt, 1966, tomo 2, p. 686).

Que la crítica no era unilateral, es decir, que no sólo criticaba yo a Benjamin, sino también él a mí, se desprende de su carta del 7 de mayo de 1940 (véase especialmente *op. cit.*, pp. 851 ss.), en la que entraba en mi ensayo sobre George y Homannsthal, el último de los míos que leyó. Nunca hicimos otra cosa. Puedo recordar claramente

que Benjamin se mostró en París igual de crítico conmigo sobre lo que hasta mi emigración a América tenía escrito del «Ensayo sobre Wagner». Pero en lo que respecta a la cuestión de la interpretación, a la *interpretación*, quiero decir, de la filosofía benjaminiana, acaso tenga yo, que la conozco a la perfección desde nuestra juventud (1923), el mismo derecho a hacerla que cualquier otro. No hay en mí ninguna pretensión de nada «oficial»; en todo caso, conocimiento efectivo de la materia.

No se puede hablar de una monopolización del Archivo Benjamin por parte del Instituto de Investigación

Social. Yo no he hecho más que procurar que el material no se disperse y permitir trabajar en él sólo a personas que podía controlar. Con excepción de un estudiante berlinés que me recomendó Szondi, nadie más se ha ocupado de estas tareas. Ahora, la editorial Suhrkamp prepara una gran edición que tendrá en cuenta los requisitos filológicos que, como expresamente aclaré en el Prefacio a los *Schriften*, no se consideraron en aquella edición a causa de la brevedad del tiempo de preparación. En cuanto la nueva edición esté concluida, haré trasladar todo el material a un lugar que permita la realización de ulteriores trabajos

científicos.

Lo calumnioso de los reproches que se me han hecho radica en que insinúan una conexión entre las controversias teóricas y la situación económica de Benjamin. Nada de esto es cierto. Benjamin recibió, si mal no recuerdo, desde diciembre de 1935, donativos del Instituto de Investigación Social, y posteriormente un sueldo regular; a ninguna persona se le ocurrió jamás aprovechar esa situación para presionarlo en algún sentido o censurarlo. Que desde febrero de 1938 habría tenido que decidir en Nueva York apoyar económicamente a Benjamin es un puro disparate; entonces no era aún

director del Instituto, y no lo sería hasta después de mi retorno a Alemania. En cambio, es verdad que establecí la relación entre el Instituto y Benjamin.

Tengo perfectamente grabada en la memoria la manifestación de Benjamin según la cual él quería, con el trabajo sobre la reproducción, sobrepasar en radicalismo a Brecht<sup>[24]</sup>. Él me mostraba las cosas suyas que no se referían directamente a Brecht mientras escribía sobre ellas, pero no a Brecht — probablemente porque no esperaba nada bueno de ello—. Que en asuntos materiales me tuviese miedo, es pura invención<sup>[25]</sup>. El segundo tomo de las cartas es suficiente para demostrarlo.

La última tarde que pasé con Benjamin, en enero de 1938, en el muelle de San Remo, mi mujer y yo, entonces ya convencidos de la inminencia de la guerra y la inevitable catástrofe francesa, aconsejamos nuevamente a Benjamin, con insistencia, que intentase marcharse cuanto antes a América; luego se vería lo que haríamos. Benjamin se negó y me dijo textualmente: «En Europa hay posiciones que defender». No tengo más que añadir a esta acción concertada contra mí. Su única finalidad es fabricar de la nada unos asuntos que puedan dar publicidad a aquellos que, la verdad, no quisiera llamar mis adversarios.

### *A l'écart de tous les courants*

No es fácil decir algo sobre la atmósfera intelectual en que Benjamin creció. Sería imposible relacionarlo con alguna de las corrientes intelectuales dominantes en el Berlín de los años anteriores a la Primera Guerra Mundial. Naturalmente, un hombre de tan excepcionales dotes no estaba aislado. La idea del Benjamin desconocido mientras vivió, que sólo sería descubierto después de su muerte, es una leyenda sentimental. Cuando, en 1933, abandonó definitivamente Alemania,



tenía ya algo así como fama de esotérico. Sus relaciones en el Berlín literario eran muy diversas. Pero no perteneció propiamente a ningún grupo de escritores o filósofos. Parece que desde el principio se mantuvo a distancia particularmente del Expresionismo berlinés; probablemente Kurt Hiller fuese un nexo de unión, pero la relación con él se enfrió rápidamente. Aquel rasgo de Benjamin que podríamos llamar objetivista generó desde un principio cierta contradicción entre él y los expresionistas. Ello no le impidió reconocer inmediatamente la extraordinaria calidad de Klee, y un dibujo suyo llegó a ser canónico para él.

Con la auténtica vanguardia artística no entró en contacto hasta la disolución del movimiento expresionista, principalmente con Brecht, quien se oponía frontalmente al expresionismo. A finales de la década de los veinte y principios de la de los treinta tuvo mucho trato con Kurt Weill, Klemperer y Moholy-Nagy, además de Brecht. El único de sus más cercanos amigos de juventud que podría considerarse afecto al Expresionismo fue Ernst Bloch, aunque de él probablemente le interesara más el elemento místico-especulativo que el gesto expresionista. Entre los espíritus de su generación y de su ambiente, Benjamin se caracterizaba

por la total ausencia en él de ese gesto. Sus primeros trabajos ya se esforzaban, con toda su singularidad y todo su distanciamiento de la convención, por la exposición cristalina y la inclinación a lo afectivo. En esto Benjamin era — cosa nada rara en autores de gran originalidad— ligeramente anacrónico. Aparte de la influencia de Hölderlin, Benjamin acusaba más la de George, autor ya un poco *démodé*, que la de sus coetáneos. Naturalmente, nunca perteneció al círculo de George.

La relación con su propia generación cristalizó en un punto que parecería impensable, probablemente por razones biográficas: su pertenencia a la libre

comunidad escolar de Wickersdorf. Participó en el movimiento juvenil, justamente en el ala más radical del mismo; es probable que antes de 1914 Gustav Wyneken ejerciera la máxima influencia sobre él. Su papel en este movimiento fue considerable; fue durante un tiempo presidente de la Federación Libre de Estudiantes de Berlín, y participó decisivamente en las disputas sobre orientaciones, que hoy apenas cabe reconstruir, así como en la institución de las llamadas «Salas de debates».

Nadie pasará por alto, en un pensador instintivamente tan inconformista como Benjamin, la

paradoja, ya expresa en sus primeros textos, que suponía su tendencia a seguir no las corrientes individualistas de la modernidad de entonces, sino las colectivistas. Tal vez haya que imaginar que aquella ala radical del movimiento juvenil estaba integrada, en contraste con la mayoritaria, que muy pronto se adhirió al antisemitismo, principalmente por jóvenes intelectuales judíos. También pudo influir en Benjamin la soledad a la que le condenaban sus excepcionales dotes, que suscitaban rencor en otros. Grande fue su deseo de integrarse en comunidades y servir, incluso de manera práctica, a nuevos órdenes. Este impulso le marcó

formalmente en su juventud una dirección que más tarde se politizó. Obviamente, su relación con el movimiento juvenil pronto le mostró lo inútil de aquella seudomorfosis. El hecho de que Benjamin acabase enemistado con casi todos sus amigos de aquel periodo no puede interpretarse de un modo psicológico, sino como testimonio de la incompatibilidad de su naturaleza intelectual con los compromisos que él buscaba.

El joven Benjamin no se encontraba allí donde se esperaba hallarle, esto es, entre los jóvenes literatos: anticipaba su superioridad antes de que ésta se manifestase realmente. Lo que hacía era

introducirse en grupos en los que apenas encajaba, pero lo hacía sólo para comprobar lo poco que encajaba en el sentido de aquella manifestación de *Infancia en Berlín*, según la cual él no habría hecho frente común ni con su propia madre. Ello corroboraba la idiosincrasia de su carácter y lo alejaba de los cenáculos literarios. No era el talento que se desarrolla en el sosiego, sino el genio que, harto de nadar contra la corriente, tornaba a sí mismo. Benjamin asimiló reflexivamente todas las tendencias intelectuales de sus años juveniles, se formó con ellas, y a ninguna se debe lo que fue. Mientras que su genio era demasiado profundo, y su

concepto de sí mismo demasiado crítico para aislarse, al mismo tiempo era demasiado fuerte para acomodarse, aunque lo hubiese deseado.

Hacia 1928 se acercó al círculo del Instituto de Investigación Social, al cual quedó vinculado incluso después de que el exilio lo condujera a París, y el Instituto a América. Quizá no sea demasiado inmodesto para alguien que procedía de aquel círculo y ahora es uno de los directores del Instituto decir que, hasta la catástrofe de 1940, Benjamin encontró en ese círculo algo de aquel acuerdo entre autonomía intelectual y pensamiento de grupo que él siempre imaginara.





## Para Ernst Bloch

El autor de *Espíritu de la utopía* y *Thomas Münzer*, exiliado en Boston, había perdido su puesto de lavaplatos. Había llegado fuera del tiempo reglamentario; el teólogo de la revolución no pudo adaptarse, y para los que debían adjudicar los puestos de trabajo era tan imperdonable como para los intelectuales que los pedían que el mundo se reconstruyera mientras aquél escribía sobre la forma de una cuestión inconstruible. Ahora ya no escribe. Su relación con el papel ha sido, al cabo, justa con la realidad. Lo enfarda durante

ocho horas al día en una oscura sala. Escapó del campo de concentración, y ahora quieren quitarle todos los caprichos.

Si fuese un lógico que desgranara formalismo tras formalismo con maestría ornamental, como un tiempo los artistas de *variétés* se sacaban de la boca tiras infinitas de papel, o, al menos, un historiador de la filosofía con conocimientos especiales sobre el Renacimiento que demostrase que el espíritu moderno comienza con Petrus Pomponatius —¿por qué no con él?—, en seguida habría encontrado una editorial que le encargase la edición crítica, largamente demandada, de

Pomponatius y un *college* que lo nombrase profesor. Pero cometió el peor pecado que hoy en día puede cometer un pensador: pensar. Lo que sabe de lógica o de historia, de cierto no menos que los demás, no lo ha cuidado, atesorado, puesto en el mercado como propiedad, sino que lo ha mezclado cual materia prima con sus propios pensamientos y lo ha contado como un huésped anécdotas de su largo viaje. Se ha convertido, así, en un pensador irrecuperable. La filosofía que denuncia desde el principio el mundo del intercambio no puede intercambiarse. Y el mundo anda preocupado.

Y ha cometido otro pecado más:

sabe escribir. Se ha sustraído a la mediocridad, de la que en Alemania dependían la firmeza de la solidaridad y la competencia profesoras. Tan en serio se tomó la dialéctica que enseña a superar la alienación del sujeto y objeto, que desdeñó el tono circunspecto, moderado del académico que perpetúa la fría indiferencia hacia el objeto. Ha sido el filósofo del Expresionismo: conocimiento y expresión van en él a la par. Y eso no estaba bien visto al otro lado del océano. Allí era una extravagancia: ahora la hormiga cosecha allí su triunfo. Quien habla de sus temas con pasión no puede platicar con los otros. Ya nadie lo entiende.

Si se dirigiera a artistas y literatos, no le iría mejor. Éstos no están menos especializados que aquellos intransigentes a los que una vez dijo que nunca les faltará el puesto y el pan. La división del trabajo es demasiado estricta para dejar un sitio al filósofo. Tan imposible es imaginarlo como autor de un *bestseller* —*fiction* o *non-fiction*— como de una teoría general de los significados. Es cierto que una vez escribió una biografía. Pero su héroe murió torturado, lo cual hace al biógrafo sospechoso.

La culpa de todo la tiene el propio contenido de su filosofía. Para el cual vale lo que Schopenhauer decía en el

prólogo a su libro: «Lo que con él se quiere transmitir es una única idea. Que, a pesar de todos mis esfuerzos, no he encontrado otro camino más corto para transmitirla que todo este libro». La idea de Bloch es el fin mesiánico de la historia: la finalidad última de la humanidad concluirá en la eliminación literal e incondicional del sufrimiento natural-social, la salida de la cárcel del destino, del mito y de la dominación, la naturaleza desarmada por la felicidad realizada, con la que advendrá la «edad del reino», cuando finalmente la trascendencia irrumpa en lo terreno, la divinización del mundo. «Todo pasará, pero la casa de la humanidad debe

mantenerse íntegra e iluminada para que cuando, fuera, la destrucción se propague furiosa, Dios pueda habitar en ella y asistirnos». Pero la realización de la idea hace de toda forma sistemática una mentira, pues el sistema mismo se deshace frente a ella como mentira. El orden de esa idea no es, en expresión de Schopenhauer, «arquitectónico». «Una única idea debe constituir, por muy general que sea, la unidad más perfecta. Si, con todo, puede dividirse en partes a efectos de su transmisión, la reconexión de esas partes debe ser orgánica, es decir, una conexión donde cada parte conserve el todo tanto como ella es sostenida por el todo, donde ninguna sea



la primera y ninguna la última». Sin embargo, Schopenhauer admitía la contradicción entre forma y materia, y concibió su obra sistemáticamente. Y así ha entendido su pensamiento la posteridad. Bloch se rebeló contra la contradicción, y por ello destruyó la apariencia de consistencia, en la que la verdad representa a la contradicción. Al tiempo que perseguía de forma materialista el aspecto histórico-filosófico de la utopía en la deslucida lucha por la satisfacción de las necesidades más básicas de la vida, buscaba los «signos» de la utopía, el resplandor siempre impotente y fragmentario de la redención final, en

los rasgos más modestos de aquella realidad, el mayor de los cuales le prometía la realización de la utopía, el fin de la apariencia. Por eso se oponía a todos los hábitos intelectuales bien vistos. Él era locura para los positivistas y escándalo para los idealistas.

Pero quien lo tome por un soñador atolondrado no ha entendido nada de esa utopía. Ésta no en balde se sitúa al nivel de Hegel: la violencia real y sin ensoñaciones de la mera existencia y de su indigencia, y no la idea abstractamente concebida, constituye para ella el poder capaz de realizar el sueño. Bajo la mirada de halcón

filosófico de Bloch, siempre estuvieron conjuradas la extrema lejanía metafísica y la ruda cercanía política. Fue el primer escritor alemán que en los años veinte alertó, en su memorable artículo «El poder de Hitler», de la calamidad fascista cuando los *Realpolitiker* tomaban aún al monstruo, de cuya gramática se mofaban, por un demente. Desde entonces, Bloch no dejó de decir durante años a pecho descubierto, y con máximo peligro personal, la verdad sobre el Tercer Reich. Los nazis, que sabían muy bien con quién se las habían, lo pusieron en su primera lista de proscritos.

El exilio tiene que estarle

agradecido. Como si fuese un  
suple faltas, ha vertido toda su miseria  
sobre alguien que con otros pocos  
representa a aquella Alemania por la  
que Hitler siente un odio mortal. Unos  
pocos amigos y unos pocos centros  
académicos se han unido para ayudar a  
Bloch. Si lo consiguen, el amparo que  
puedan garantizarle será algo  
insignificante comparado con lo que  
deben al filósofo. Si una más amplia  
solidaridad no logra sacar a Bloch de  
una pobreza que deshonra a los que  
están saciados, quedará la duda de si el  
espíritu del exilio se opone en serio a  
Hitler; de si los exiliados abandonaron  
Alemania sólo para poder vivir fuera de

ella sin incomodidades; de si Hitler no habrá obtenido una temible victoria en la conciencia de quienes ahuyentó: los que ahora se acomodan tan perfectamente como habrían deseado hacerlo dentro de Alemania y nada necesitan hacer contra el monstruo, como si quisieran que él arrastrase sus vidas, unas vidas tan insulsas y frías como ya se habían vuelto las de los tolerados por el partido.

*1942*

# **Presentación de Ernst Bloch**

Es para mí un honor y una alegría poder presentar al profesor Ernst Bloch y hacerlo además en nombre del director del Seminario de Ciencia de la Política, profesor Fetscher, y de mis colegas de Filosofía, los señores Liebrucks, Habermas y Cramer. Cuando digo «honor y alegría», querido Ernst, pienso en los años, ahora casi arcaicos, en que tú usaste estas expresiones en una de aquellas anécdotas filosóficamente abismáticas en las que tan singularmente unes el momento épico al especulativo.

Sobran las palabras para caracterizarte; la cantidad de los que aquí han aparecido testimonia no sólo que se sabe quién eres, sino también cuántos lo saben. En alguien que tanto ha nadado contra la corriente como tú, la cantidad tiene algo que ver con la cualidad. Sólo quiero añadir que el tema que has elegido para esta tarde se encuadra muy particularmente en la tradición de Frankfurt. El centro del trabajo filosófico de esta tradición lo ocupa el concepto de la dialéctica, y esto quiere decir también, necesariamente, la discusión incesante sobre sus momentos idealistas y materialistas. Lo que nos digas

seguramente tendrá una punta crítica contra el positivismo, y esto demuestra una afinidad con los esfuerzos de Frankfurt que no nos sorprende, pero que yo no quisiera dejar a un lado; hace ya unos 30 años, Horkheimer, a quien desgraciadamente la enfermedad retiene en Zurich y por eso no puede estar con nosotros, hizo en la *Revista de Investigación Social* una crítica dialéctica al intento de sustituir lo que debe ser la filosofía, que es la penetración en la esencia oculta o la no-esencia, por un código universal de reglas de juego científicas. Recordar esto es hoy más urgente que nunca, y la expectativa de tu compromiso con



Frankfurt no sólo una bendición, sino también algo de lo más oportuno.

Te agradezco que hayas venido, y te pido que tomes la palabra.

*Escrito en 1965; inédito*

# En la muerte de Kracauer

No he conocido a nadie que se resistiera a envejecer tanto como Siegfried Kracauer. La resistencia de este hombre, que entre innumerables *handicaps*, sufrió casi sin protección los rigores de la vida, le daba una fuerza que lindaba con el heroísmo; en él, la voluntad de vivir crecía con cada amenaza. Y esta voluntad acabó adquiriendo rasgos casi míticos, que se expresaban también en su rostro. Un rostro que se volvió algo pétreo, como de otras tierras, como del lejano Oriente. Parecía no querer darse cuenta de que todos hemos de morir, y

provocaba la poderosa sugestión de que su muerte era algo inverosímil. Una vez que pronuncié una conferencia con ocasión de que cumpliera setenta y cinco años, me pidió que bajo ningún concepto mencionase el aniversario. Y aún en nuestra última conversación, en el verano de 1966, me expresó, visiblemente excitado, su plena conformidad con los pasajes de la *Jerga de la autenticidad* en los que yo había criticado el intento de destilar de la muerte, de lo cósmico por antonomasia, precisamente una metafísica absolutamente opuesta a la muerte y cuya esencia se cifra en la oposición a la muerte. Su tenacidad en la

autoconservación, su manera singular de afirmarse a sí mismo, mantuvieron realmente joven a Kracauer. Fue hasta el final capaz de los más agudos juicios críticos; también de comprender inmediatamente, hasta la última raíz, aspectos de su pensamiento que, después de su última evolución, tenían que resultarle lejanos. Recientemente dio muestras de la conservación de su energía intelectual como miembro de un equipo de trabajo dedicado a temas hermenéuticos formado por profesores universitarios alemanes más jóvenes, haciendo valer sin cobertura institucional alguna su autoridad intelectual. Fue capaz de acometer a

edad avanzada la redacción de un libro que consideraba el más personal e importante de los suyos: una historia de la filosofía elaborada con copioso material. Ahora la ha acabado no sin dificultad. Pocos días antes de la catástrofe, recibí una carta en la que criticaba su lenta convalecencia de una gripe.

La energía mental de Kracauer no era menor que la vital. Tras de que se perdiera la oportunidad de volver a traerlo a Alemania, donde aquel blindado contra las ideologías tantas cosas buenas habría podido hacer después de la guerra, no se consiguió, a pesar de las numerosas reediciones y

publicaciones, que aquella energía fuese en Alemania tan patente como habría podido serlo. Se lo menciona como sociólogo y crítico cultural de los años veinte, y también como un hombre que se contó entre los intelectuales entonces más avanzados, pero sin que desde entonces se haya absorbido plenamente el contenido de su trabajo.

Hay que señalar al menos dos logros que, sin ninguna duda, pueden atribuírsele. Uno es que llevó por vez primera en Alemania la crítica cinematográfica a un alto nivel, al leer el cine como cifra de tendencias sociales, como el control del pensamiento y la dominación ideológica;

un punto de vista, por lo demás, que en su gran obra últimamente publicada sobre la teoría del cine, de un enfoque enteramente histórico-estético, curiosamente retrocede. Su manera de ver el cine hace tiempo que se ha vuelto anónima, que es, por así decirlo, el supuesto natural de toda reflexión sobre el medio. Se combinaba con un segundo motivo, sociológicamente más amplio. En el libro sobre los empleados, por fortuna recientemente publicado en Alemania, en cierto modo trazó, como observador partícipe de la cultura sintética y manipulada del empleado de los primeros años treinta, la ontología de esa falsa conciencia. Esta ontología

se ha confirmado entretanto como fisiognómica de una industria cultural que hace tiempo que ya no se limita a los empleados, sino que abarca la totalidad de la sociedad y contribuye de un modo particular a la creencia de que la humanidad se ha convertido en un pueblo unido de clases medias. El hecho de que Kracauer percibiera espontáneamente estos momentos en los fenómenos y los analizase en estrechísimo contacto con ellos, en lugar de hacerlo desde fuera, pegando etiquetas sociales para despacharlos alegremente, confiere a sus hallazgos un valor muy específico.

Antes de la Primera Guerra Mundial



estuvo intelectualmente influido por filósofos como Simmel y Scheler, a los cuales también personalmente estaba próximo. Pertenecía a la generación que, filosóficamente inspirada y con medios filosóficos, salió de la filosofía entonces dominante, un idealismo vagamente formal, y reconoció que las denominadas cuestiones filosóficas fundamentales sólo pueden de algún modo abordarse no en la generalidad abstracta, sino de forma concreta, sumergiéndose en lo existente. Lo inferior, lo excluido por la gran filosofía, se le fue presentando cada vez más como escenario del pensamiento. Lo cual armonizaba con el natural de

Kracauer: su asombrosa capacidad de autoconservación. El espinosista *sese conservare* era en él el nervio de la reflexión. Todo lo que escribió desde que se liberó de los modelos y se atuvo enérgicamente a su propia experiencia giraba en torno a la sí-mismidad: lo indisoluble, lo particular, la mancha ciega del pensamiento; en torno, podría decirse, a aquello contra lo cual el pensamiento ya atenta con ser uno.

La novela *Ginster*, hace pocos años publicada, tiene como protagonista — autobiográfico— a un hombre que no es sino esa mancha ciega. El ser él mismo que Kracauer desesperadamente conquistó y conservó era para él lo

impenetrable mismo. Siempre que su pensamiento buscaba salvación, ésta era la de eso opaco, la de las cosas sin concepto, como el propio individuo allí donde se muestra accidental, idiosincrático o impotente. Así avanzó hasta el punto en el que la reflexión filosófica debe hoy tener su centro. Pero su posición lo hacía contrario a la teoría enfática, o, como le gustaba decir, al pensamiento cien por cien. El hecho de que en la mitad de su vida escribiera una novela es tan poco accidental como el paso a la descripción y a lo narrativo en muchos de sus trabajos científicos posteriores. Su filosofía tendía a desaparecer en la experiencia. Su

empirismo tenía otro sentido.

Siempre se podía esperar que todas las cuestiones que su peculiaridad intelectual suscitara se podrían seguir tratando con él en viva discusión, pues en la juventud había sido un filosofador dialógico. Lo único sobre lo que aquella vida pensante no reflexionaba propiamente, y que verdaderamente era su mancha ciega, era la muerte. Que ahora le haya alcanzado, hace definitivo aquello a lo que con toda intención se resistía, a todo lo concluyente. Ahora deja a los amigos con perpleja aflicción. Que tuviera que morir, esa cosa individualísima, nos subleva contra lo universal.

*1966-1967*

**Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens***

**[El hombre y la técnica.  
Contribución a una  
filosofía de la vida],  
Múnich, C. H. Beck, 1931**

El opúsculo, desarrollado con ese *pathos* ruidosamente caudaloso con el cual, desde Nietzsche, las reflexiones filosóficas en torno a la cultura cuidan

su apariencia de primigenidad, se presenta en verdad como proyecto de una *dialéctica* antropológica *de la naturaleza*, una más de las que una y otra vez se han ensayado desde la Ilustración hasta Engels. Pero las categorías de las que aquí brota la dialéctica, y que son envueltas por la dialéctica, no son sino las nietzscheanas. Los idealistas que repudian el problema de la técnica por ser espiritualmente inferior, son ajenos a la realidad, y los materialistas que se preguntan por las ventajas de la técnica bizquean. El medio legítimo de conocimiento es el «tacto fisiognómico» (p. 6): Spengler es heredero del viejo concepto de intuición

en el que los filósofos de la vida hacen que se disuelva la pregunta por lo verdadero y lo falso. A diferencia de cualquier otra cosa de la vida, el tacto no tiene nada que ver con lo pequeño, sino únicamente con lo grande: el destino, que es lo que con más tacto uno trata cuando lo acepta (cfr. p. 13). El ritmo de este destino lo establece esta frase: «Pues el hombre es un animal de rapiña» (p. 14); animal de rapiña, se sobreentiende, según el alma, pues Spengler es todo menos un materialista, pero animal de rapiña por naturaleza y de parte a parte. Su vida —desde luego no sólo la vida anímica— consiste en matar (p. 16). Porque lo que distingue al



hombre es la libertad para matar, el tacto fisiognómico encuentra que el animal de rapiña es «la forma suprema de la vida en libre movimiento» (p. 17). Una ontología de los órganos de los sentidos viene aquí en auxilio del autor: la nariz es el órgano de defensa, pero en el animal de rapiña y en el hombre, el ojo es también órgano de ataque (cfr. p. 19). El alma humana, que ocasionalmente Spengler llama sencillamente «chispa divina» (p. 20), se constituye como tal por el distanciamiento respecto a la especie, que de alguna manera es ya efectivo en la mirada vigilante, sin que quede claro por qué entonces las panteras no son

partícipes del don de la soledad nietzscheano-spengleriana. La técnica es, por tanto, la táctica vital del animal de rapiña imaginativo e independiente de lo que constituye su especie. Y antropológicamente remite a la *mano*: mano y herramienta —y, por tanto, técnica— están en el origen (p. 28). En la táctica, posibilitada por la naturaleza, de combinar mano, ojo y herramienta, el hombre se constituye en antítesis de la naturaleza: «Se le ha arrebatado a la naturaleza la prerrogativa de crear» (p. 35). Con ello comienza para Spengler, y no en balde se emplea en este punto una categoría estética en vez de histórico-filosófica, la «tragedia del hombre, pues

la naturaleza es más fuerte» (p. 35). El ser-para-sí del hombre viene representado en el segundo nivel: segundo nivel en la historia del ser humano histórico, y no de la sociedad: hablar y concebir empresas son, en cuanto antítesis de la mano y la herramienta, los signos de ese segundo nivel. El alma promueve puramente desde sí la transición de una vida orgánica a otra vida orgánica, y de ese modo al Estado (p. 53). Sigue la síntesis como catástrofe. La verdad es que un tanto vaga y general: la técnica, originalmente táctica, forma de comportamiento, según Spengler, es absolutizada sin que se plantee siquiera

la cuestión de si la independización de la técnica respecto a su uso social no podría corregirse mediante una transformación de la estructura social. Spengler neutraliza toda crítica a la falsa función de la técnica con una mitología de la técnica que sigue adorando a los fetiches después de haberse reconocido su carácter de fetiches: «Como en un tiempo el microcosmos hombre se rebeló contra la naturaleza, ahora el microcosmos máquina lo hace contra el hombre nórdico. El señor del mundo se convierte en esclavo de la máquina» (p. 75). De forma consecuentemente mítica habla Spengler de la «profanación y

perdición del hombre fáustico» (p. 75) y profetiza la inminente decadencia de la técnica occidental, que habrá de caer en el olvido porque para las almas no fáusticas que vendrán «la técnica fáustica no es una necesidad interior» (p. 87), aunque, según el mismo Spengler, «los japoneses [...] se hicieron en 30 años técnicos expertos de primer orden» (p. 86). A los occidentales no les quedará más que la actitud trágica y heroica.

Una breve reseña no es lugar para hacer una crítica. Pero se pueden entresacar algunas frases de Spengler que hablan por sí solas: «Pero ahora, y desde el siglo XVIII, innúmeras “manos”

trabajan en cosas de cuya función real en la vida, la propia incluida, nada saben ya, y en cuyas ventajas no tienen la menor participación» (p. 74). Esto es cierto, aunque en otra parte lo formula más agudamente. ¿Pero cómo interpreta Spengler la forma de la mercancía? «Una desolación anímica se propaga, una desalentadora uniformidad sin alturas ni profundidades, cunde la irritación» —¿contra quién?— «contra la vida de los *dotados*, de los creadores *natos*» (p. 74). Pero los creadores natos son actualmente para él los empresarios capitalistas, que el destino puso, benévolo, en el lugar que ocupan: «El exiguo grupo de los conductores natos,

de los empresarios e inventores, vence a la naturaleza [...]» (p. 72). Hay «quien por naturaleza tiende a mandar y quien por naturaleza tiende a obedecer» (p. 50), y en la teodicea de los nobles rige este principio: «Sólo los niños creen que el rey se va a la cama con su corona, y tipos subhumanos de las grandes urbes, marxistas y literatos creen algo parecido de los conductores de la economía» (p. 51). No se revela qué clase de hombres considera aún hoy a los empresarios capitalistas como los agraciados conductores que la naturaleza ha tenido a bien engendrar. Pero la frase al menos no deja duda respecto a las formas de relación

interhumana que aquí favorece el tacto fisiognómico y a la confirmación concreta que la tesis de que el hombre es un animal de rapiña puede encontrar en la propia filosofía de Spengler.

*1932*



**Alfred Kleinberg, *Die europäische Kultur der Neuzeit***

**[La cultura de la Edad Moderna europea],  
Leipzig, Berlín,  
B. G. Teubner, 1931**

El breve libro declara su programa: «No son los grandes acontecimientos, los acontecimientos más visibles, como las guerras y otras catástrofes nacionales, ni las personalidades sobresalientes, lo

que constituye la esencia de la historia, sino las comunidades discretas y siempre activas que sustentan la economía y el orden social junto con su superestructura, constituida también de manera colectivista». Podría pensarse que este programa defiende la concepción materialista de la historia. Pero el concepto de «continuidad» en él presupuesto no puede encontrar legitimación en la teoría de la dialéctica materialista, que pone en tela de juicio precisamente la idea de una evolución sin saltos, ni el libro aborda el verdadero problema de una historia materialista de la cultura: el de la «mediación». No se plantea la cuestión

relativa a la manera en que las relaciones de producción determinan concretamente la superestructura. En lugar de ello, el libro se queda en la mera constatación de las concordancias estructurales entre infraestructura y superestructura en general; ocasionalmente afirma la dependencia en que la superestructura se halla respecto de la infraestructura, pero lo hace de manera abstracta y sin analizar las condiciones económicas del modo de ser de un fenómeno cultural con la profundidad necesaria para que el fenómeno mismo resulte comprensible. A pesar del programa materialista, en verdad se trata de *historia* inmanente

*del espíritu* que no sólo no limita sus conceptos relativos a los estilos —no falta entre ellos el de «el» hombre medieval— a la esfera de la cultura y del espíritu objetivo, sino que tampoco los relaciona con las condiciones económicas. El modelo de estas estructuras es en todos los casos el espíritu humano concebido como algo móvil; aunque no lo es de manera explícita, puesto que siempre se presenta como fundamento la situación de las clases sociales, pero de hecho lo es, ya que se afirma la dependencia respecto de la situación de las clases sociales, pero no se la muestra en relaciones reales. El conocimiento

materialista queda, así, ayuno de toda precisión; Kleinberg está más cerca de Dilthey que de Marx, aunque sin alcanzar jamás la fuerza perceptiva de Dilthey. Con el materialismo aguado de esta concepción de la historia están en consonancia ciertas simpatías irracionalistas e intuicionistas del autor, que en un pasaje (p. 208) prudentemente modera. — Cabe pensar que quizá sea injusto exigir al autor mayor rigor metodológico, pues es consciente de sus límites y prefiere exponer de manera humana y comprensible coyunturas conocidas a construir de forma agresiva otras nuevas y extrañas. Pero si este libro se recomendase —en una decisión

que no conviene ni a la seriedad del tema ni al efecto que su tratamiento pueda producir—, por ejemplo, en universidades populares, lugares de formación pedagógica o academias obreras, sería un hecho preocupante debido a su imprecisión en los detalles, que guarda notable correspondencia con el dudoso planteamiento metodológico de fondo. Cito al azar: «El elemento nuclear de este edificio intelectual, la unidad de energía puramente espiritual, sin extensión, de la “mónada”, la cual constituye todo ser y, sin embargo, representa a un individuo perfectamente clausurado y no influenciado, era arbitraria y fantástica» (p. 35). Se

pueden hacer a Leibniz todas las objeciones que se quieran, pero la de arbitrariedad es inadmisibile, pues la idea de la mónada guardaba la más profunda relación con el estado en que se hallaba el conocimiento de la naturaleza en la época de Leibniz y con el análisis crítico del conocimiento que éste llevó a cabo, para no hablar de que precisamente el concepto de la mónada contenía las visiones más fecundas del problema de la «mediación» económica.

– O esto otro: «La teoría de la relatividad de Einstein puso fin (desde 1905) a la idea sensualista ingenua de que el tiempo, el espacio y la gravitación son algo absoluto e igual

para todos los cuerpos, al demostrar que estas magnitudes dependen del lugar y del estado de movimiento o de reposo del observador» (p. 197). Pero estos conocimientos existían mucho antes de Einstein en la forma del «principio de relatividad», que Einstein amplió decisivamente; Einstein y su teoría nada tienen que ver con un relativismo universal cual concepción del mundo. Sobre la aplicación de la geometría de Riemann al espacio empírico o sobre la teoría de la finitud del espacio, Kleinberg no dice ni una palabra, y ello indica que le resulta completamente imposible hacer una interpretación histórico-cultural de Einstein; en su



lugar no dice sobre éste más que banalidades. – En el dominio de la literatura y el arte, las exposiciones de Kleinberg resultan grotescas. Podrá pasarse por alto que el lírico Georg Heym figure como Walter Heym (p. 202), pero en un libro que pretende tener cierto nivel científico estos errores no pueden tolerarse. Y cuando dice que «el inglés Aubrey Beardsley, el francés Toulouse-Lautrec y los alemanes Kubin y Grosz» pintan «la vida como un jolgorio de máscaras, caricaturas repulsivas y muecas estúpidas» (p. 202), esta combinación deja al lector atónito: ¿qué tiene que ver la perversión ornamental de Beardsley con Grosz, que

no describe la «vida» como un jolgorio de máscaras, sino como la cosificación de los seres humanos bajo el poder de las clases sociales? — En la música, Bizet es clasificado como wagneriano (p. 180), aunque su música sea tan poco wagneriana que ya Nietzsche lo presentó como antipapa frente a Bayreuth; en cambio, Hugo Wolf, que sí era un wagneriano, figura junto al antiwagneriano Nietzsche y a Van Gogh formando la «avanzadilla artística de la época» —siendo lo que los une no las cosas que objetivamente pudieran los tres tener en común, que de hecho no las hay, sino su enfermedad mental—. A la vista de estas particularidades en cuanto

a los detalles, la cuestión de si el método es materialista o espiritualista resulta indiferente.

*1932*

**Herbert Marcuse, *Hegels  
Ontologie und die  
Grundlegung einer Theorie  
der Geschichtlichkeit***

**[La ontología de Hegel y  
la fundamentación de una  
teoría de la historicidad],  
Frankfurt A. M., Vittorio  
Klostermann, 1932**

El trabajo de Marcuse, centrado en el Borrador sobre el ser de Hegel, ha sido inspirado por la prehistoria filosófica de

Hegel. Desde los estudios de Dilthey y la edición por Nohl de los escritos teológicos de juventud no queda duda sobre la prioridad del concepto de vida en Hegel como concepto a la vez unificado y dividido, al que se junta la reinterpretación dialéctica de la problemática kantiana de la relación entre sujeto y objeto como expresión sistemática de la experiencia filosófica fundamental. Marcuse trata ahora de desligar este concepto de vida del ámbito de la facticidad, del cual ha sido obtenido, y comprenderlo como «sentido» no tanto del ente cuanto del ser mismo, sentido que es antepuesto en cuanto pura posibilidad a toda

facticidad, aunque esté necesariamente referido al ente existente. «El sentido fundamental de ser, que determina el contenido del concepto de ser, es la unidad originaria de los opuestos “subjetividad” y “objetividad” [...]. Al entender Hegel esta unidad como unidad unificadora y como el acontecer del ente mismo, la movilidad es reconocida como carácter fundamental del ser» (p. 5); por eso Hegel ya no es interpretado de la manera habitual, partiendo del «espíritu» fáctico, ya cosificado, que domina en las posteriores producciones sistemáticas materialistas, sino del «pleno concepto del ser de la vida» (p. 7). El «ser más propio» de la vida es

«el ser concipiente»: el «concepto» (p. 6); «movilidad sapiente». – El libro se articula en torno a la interpretación ontológica del ser como movilidad sapiente y al intento de fundamentación de una teoría existencial de la «historicidad». Ésta no sólo daría cuenta de la transformación de las preguntas ontológicas iniciales de Hegel en interpretaciones de la facticidad, sino que la haría inteligible desde la problemática de la Fenomenología: como «transformación del concepto de vida en el concepto del ser del espíritu» y como «transformación de la movilidad sapiente en la movilidad del saber absoluto». Marcuse parece, así,

apartarse esencialmente del dogma público de Heidegger, que fuera de esto defiende con la determinación del discípulo: aquí tiende a pasar del «sentido del ser» al descubrimiento del ente; de la ontología fundamental a la filosofía de la historia; de la historicidad a la historia. Ello es lo que hace importante a la obra, a la vez que la abre a la crítica. Si Marcuse pretende no tanto interpretar ontológicamente la posibilidad del ser fáctico cuanto más bien derivar la interpretación del ser fáctico de la estructura ontológica, sería lógico preguntarse por qué la cuestión «ontológica» de la interpretación de los hechos históricos reales es



filosóficamente anterior cuando Marcuse quisiera cerrar la ruptura entre facticidad y ontología. ¿Es la «totalidad» constitutiva misma la estructura fundamental ontológica, prefáctica, o remite a la facticidad históricamente determinada: al mismo «sujeto» en el que no en vano Marcuse ve el «ser más propio» de la movilidad hegeliana? Luego, la pregunta por el sentido hegeliano del ser como posibilidad se convierte en pregunta por el sentido de la subjetividad como realidad. ¿No tiene precisamente la «totalidad» del proyecto hegeliano, en cuanto totalidad del «sistema», como presupuesto la pretensión histórico-

fáctica de la subjetividad absoluta? ¿No remite la pretensión de fundamentación de la nueva ontología, justamente como pretensión de «totalidad», en su contenido de verdad, al idealismo y, por tanto, a un «punto de vista» filosófico intrahistórico, relacionado con una determinada pragmática?

*1932*

**Bernhard Groethuysen,**  
*Die Entstehung der  
bürgerlichen Welt- und  
Lebensanschauung in  
Frankreich*

**[El origen de la  
concepción burguesa del  
mundo y de la vida en  
Francia], 2 tomos, Halle,  
Max Niemeyer, 1927-1930**

La obra de Groethuysen es una obra

histórica concebida desde la historia del espíritu en el sentido de Dilthey, a cuya escuela el autor pertenece. Su tema es la emancipación de la conciencia burguesa de las categorías teológico-metafísicas y sociales del catolicismo en la Francia del siglo XVIII. La historia de esta emancipación no está escrita como una historia filosófica: la concepción de la vida no coincide para Groethuysen con la filosofía, y debe buscarse en la conciencia inmediata de la época —una conciencia en la que falta la reflexión crítica—, que, como en Dilthey, está hecha de ideas de la «vida» y «vivencias» (cfr. I, p. XIV). Conforme a la fórmula de Groethuysen, se trata del

«ensayar una suerte de historia “anónima” del espíritu» (I, p. XVI). Pero esta historia anónima no es analizada como historia de la sociedad real: por enérgicamente que en ella se subraye, sobre todo en el tomo II, la importancia de la dinámica social en la formación de la conciencia burguesa, el análisis «anónimo» se limita enteramente al marco de la conciencia. En este análisis no entra el ser social — y esto significa aquí, principalmente, las relaciones económicas de producción—. Es entonces inevitable preguntarse cómo puede analizarse una conciencia sin considerarla ni en sus representaciones autónomas, racionales, ni en su

dependencia concreta de las condiciones materiales. El método de Groethuysen intenta responder a esta pregunta e contrario. Faltan documentos directos, extrafilosóficos, de la burguesía que quiere emanciparse. Pero si se concibe la historia de su emancipación como historia espiritual, como historia de una conversación que la burguesía mantuvo con su Iglesia hasta que ambos poderes se volvieron de todo punto incommensurables, las colecciones de sermones del siglo constituirán algo así como un corpus de respuestas que la Iglesia dio al cúmulo de preguntas de la burguesía; y de estas respuestas es posible inferir las preguntas, y con ellas

las tendencias reales de la conciencia burguesa. Los predicadores del siglo XVIII, desde los jansenistas y los jesuitas hasta los párrocos de las pequeñas villas, como el de Gap, constituyen la fuente principal del libro de Groethuysen. El autor ha reunido con admirable tesón materiales de difícil acceso y, al menos en Alemania, completamente desconocidos; los ha interpretado con la máxima cautela y los ha incluido íntegros en un libro de una continuidad cuidadosamente mantenida con el propósito de que las transiciones apenas se noten: un libro cuyo tamaño evita, por respeto a la «vida», toda dureza en la construcción racional, pero

que ocasionalmente oculta los rudos contornos de la dialéctica social detrás del fluido, equívoco y continuo curso de la vida.

El primer tomo trata del conflicto entre la burguesía y la «visión católica del mundo» —tomada como un todo conexo de representaciones metafísicas fundamentales—. La Introducción presenta algo así como la prehistoria interior del diálogo entre la Iglesia y los burgueses: la desvinculación del burgués de la inmediatez colectiva de su conciencia teológica —que Groethuysen considera como algo positivamente dado — y la transformación de la burguesía fortalecida en clase discutidora. A un



esbozo de la transformación de la «vivencia religiosa», que o bien «pierde importancia», aunque «en la medida de lo posible se conserva la relación con la totalidad de lo creído», o bien se modifica de manera que «el mundo de la fe va progresivamente encogiéndose, aunque la vivencia misma de la fe conserva su puesto central en la vida» (I, p. 70), sigue un análisis detallado de las actitudes del burgués ante los elementos fundamentales de la doctrina católica de la existencia: la muerte, Dios y el pecado. La experiencia original católica de la muerte gira en torno al arrepentimiento: la muerte no es un simple fenómeno natural, mundano;

como muerte cristiana es la puerta al Juicio y al Infierno, a la verdadera, «segunda», muerte. Si en el siglo XVII la imagen del Infierno ocupaba un lugar central, la transformación de la conciencia de la muerte conduce a todas luces a su decadencia: al disminuir la fuerza teológicamente simbólica de todo ser intramundano, la fe se concentra en el misterio de la muerte y en el temor al Infierno, que aún domina al burgués como poder ajeno a él, pero la imagen del Infierno palidece, se convierte — podría decirse— de alegoría en metáfora, y finalmente deja a los hombres —a los moribundos, cuya conciencia moral, en palabras de

Vauvenargue, denuesta la vida (cit. en I, p. 12)— con su muerte profana. — La descripción de la modificación que sufre la «idea de Dios» (I, pp. 135 ss.) conduce a la dialéctica que se genera *dentro de la Iglesia*: el conflicto entre el jansenismo y el jesuitismo en el siglo XVIII. Aquí, los jansenistas son presentados, con su idea de la predestinación y su rigorismo, con el irracionalismo teológico y la teología existencial, bien que con ciertas limitaciones (I, pp. 177 ss.), como defensores del «Dios antiguo» (I, p. 141) contra la nueva filosofía —la Ilustración— y la «nueva religión» —la jesuítica—, mientras que «el Dios de los

jesuitas tenía que estar mucho más cerca del nuevo clima espiritual que iba formándose que del Dios de los jansenistas» (I, pp. 148 ss.). El *nervus probandi* de este conflicto es aquí la cuestión de la predestinación, en la que hay que decidirse o bien por la omnipotencia divina ilimitada y esencialmente extraña a la razón humana, o bien por el derecho justificable, racional e inmanente de los hombres, que en virtud de su casuística compromete a la omnipotencia divina y sólo de ese modo la conserva. De esta decisión dependía que el acto de la fe humana fuese entendido como una vivencia acompañada de tensiones e

incertidumbres, de temor y temblor, o como simple acto de «amor» no decidido. – Finalmente, la interpretación de las transformaciones de la conciencia del pecado parte de los contenidos de la visión católica del mundo como una totalidad a la que pertenece igualmente el pecador total en virtud del pecado original, natural e histórico a la par (cfr. I, pp. 195 ss.). Con la desaparición de la predestinación y la implantación de la casuística moral, que distingue entre todas las posibles conductas pecaminosas y no pecaminosas, el pecador total es reemplazado por el pecador parcial, cuyos pecados no afectan ya a la subjetividad pecadora

como tal; de ese modo, «el pecado va paulatinamente perdiendo su carácter terrible» (I, p. 214), se transforma de categoría teológica en categoría moral, y al final ya no se define en términos relativos a la salud del alma del sujeto, sino según los méritos del sujeto y la función social de los mismos. Queda así estatuido y aprobado el mundo de la inmanencia, un mundo que, según la fórmula de Groethuysen, «ya no conoce el pecado ni necesita de la gracia» (I, p. 238).

Describir cómo las reglas materiales de este mundo inmanente, en otras palabras: la técnica económica capitalista, se enfrentan a las

prescripciones católicas y cómo las vencen o —lo que para la conciencia propia de la época de Groethuysen es más esencial— consiguen que se olviden, es la tarea del segundo tomo, cuyo tema son «las doctrinas sociales de la Iglesia católica y la burguesía». Las distinciones teológicas recibidas retroceden; una conciencia de clase esencial e inequívoca, como la de la burguesía, contrasta con un espíritu no menos inequívoco, como lo es el de la Iglesia. La burguesía es, como clase social, incompatible desde su mismo origen con un orden eclesiástico que en verdad sólo reconoce, como voluntad de Dios, las «dimensiones» del pecado y la

caridad, y a los pobres en cuanto imitadores de Cristo. El contenido de la dialéctica ético-social lo constituyen los intentos baldíos de la burguesía de ocupar un lugar central en el orden eclesiástico, un lugar en el que, sin embargo, la dinámica burguesa no puede mantenerse; así como los igualmente baldíos intentos de la Iglesia de integrar a la burguesía como «clase media» en una estática que ya no existe, o bien de sustraerla a la expansión capitalista. La burguesía seguramente tomó aquí de los jansenistas elementos de su *ethos* ascético en relación con el trabajo, y de los jesuitas elementos de su organización social; pero el trasplante



de estos elementos al espacio vital autónomo de la burguesía altera el sentido de los mismos: el trabajo pierde su carácter expiatorio y se mide por el rendimiento, al igual que la Providencia divina es reemplazada por la previsión racional humana. El conflicto es resultado de la implantación de principios económicos específicamente capitalistas, insoslayables para la burguesía e inaceptables para una Iglesia que considera la situación anterior como el estado natural desde la Creación. Esto se muestra de manera muy concreta en el problema de los intereses de los préstamos (cfr. II, pp. 157 ss.), a los que ningún empresario

capitalista puede renunciar sin exponerse a la ruina material, y que están en contradicción con un mandamiento cristiano que ninguna sutileza interpretativa puede disimular. Con la insolubilidad de esta contradicción, la Iglesia se convierte en enemiga del gran empresario burgués, al tiempo que aún puede tolerar al pequeño comerciante y, en la disputa revolucionaria, se pone de parte de los poderes feudales. El concepto eclesiástico del pecado ya no está de acuerdo con la ética burguesa: el *honnête homme* reemplaza al cristiano, y sólo con la victoria de la clase burguesa, que ya no se siente ante todo

soporte del «desarrollo», sino garante de un «orden» que encuentra tan natural como antes el feudalismo divino el suyo, sólo en esta situación posrevolucionaria harán la burguesía y la Iglesia católica las paces para proteger el orden existente.

Éste es un esquema hecho con trazos gruesos del contenido de este complejo libro, que evita precisamente los esquemas hechos con trazos gruesos. Como crítica, sólo esto: si la fuente de derecho del conocimiento es la «vivencia», ésta sería en verdad no sólo la vivencia de los seres humanos de la época estudiada, sino también la de quien actualmente la estudia, de quien se

«compenetra» con aquéllos en el sentido de Dilthey. Esto significa que Groethuysen quiere explicar «vivencias religiosas» y conductas derivándolas unas de otras con una lógica que supone ya la nuestra o, al menos, un sujeto constante en su estructura fundamental—dicho paradójicamente: un sujeto trascendental psicológico—, cuya existencia es tan cuestionable como la posibilidad de «comprender» un periodo histórico, y que podría hacer problemática toda la exactitud y unidad de la conexión de las motivaciones. E incluso desde un punto de vista pragmático se puede objetar que, por mucho que para entender la realidad

histórica confiemos en nuestra capacidad para revivir psicológicamente el pasado, no apreciaremos el peso que en esa realidad tienen sus contenidos objetivos —por ejemplo, las representaciones del Infierno—, los cuales podrán en verdad considerarse desde un distanciamiento de la conciencia actual mayor que el de Groethuysen, pero que la empatía de Groethuysen no capta en modo alguno en su específico ser histórico. Esto se observa de modo especial a propósito del problema principal de que trata el primer tomo: el del jansenismo. Si en este primer tomo el jansenismo aparece sólo —contra el jesuitismo y la

Ilustración— como salvación de la antigua teología en la nueva época y luego —como se desprende de su tratamiento en el segundo tomo— se le hace aparecer, por una parte, con el deseo de ejercer influencia en el pensamiento de la burguesía, y, por otra, indiferenciadamente unido al jesuitismo como concepción «eclesiástica» del mundo, en esto no sólo se manifiesta una intención histórica, sino también una insuficiencia metodológica. Para que «nos» sea posible revivir los contenidos mentales de Pascal, Nicole, Arnauld y Quesnel, orígenes del movimiento en el siglo XVII —y las importantes relaciones de la filosofía cartesiana con Port-Royal

quedan significativamente soslayadas—, esos contenidos son absolutizados como «fenómenos religiosos» (cfr. I, p. 139), y las oposiciones entre jansenismo y jesuitismo como fenómenos «últimos», «fundados en las vivencias mismas» (I, p. 186), de suerte que el fenómeno histórico del jansenismo queda disuelto en la oscuridad irracional de las vivencias originarias. Un análisis de los *contenidos objetivos* del jansenismo, y no de las meras vivencias, mostraría que éste, como tácitamente se reconoce en el segundo tomo, guardaba con la conciencia burguesa unas relaciones mucho más estrechas de lo que concede el análisis del jansenismo que lleva a

cabo Groethuysen. Podrá el jansenismo haber defendido la antigua fe contra toda nueva incredulidad, pero en la uniformización de la existencia humana como existencia pecadora, esto es, en la antropología, y en la uniformización abstracta de Dios como lo trascendente en sí, el jansenismo configuró rasgos básicos que no sólo eran más «modernos» en un sentido vago que el jesuitismo, sino también más *burgueses* en el más estricto sentido. El jansenismo —como también el jesuitismo y la propia Ilustración— no era una conexión monolítica de motivaciones, sino un movimiento en sí mismo contradictorio, y su dinámica histórica se condensa



tanto en el despliegue de las contradicciones inmanentes como en el choque contra «concepciones del mundo» heterogéneas. Pero esto remueve la problemática más recóndita de la obra de Groethuysen. Su lógica de la comprensión es la misma lógica, adoptada sin el menor escepticismo, de las motivaciones del individuo burgués, una lógica libre de contradicciones y de limitada validez. Pero que no sirve para la historia. Con la constitución de la forma de la mercancía, de la que Groethuysen sólo una vez, y de manera alusiva, se acuerda (II, p. 93), la conciencia de la burguesía se vuelve en sí misma contradictoria, y la verdadera

misión de una historia de los orígenes de la clase burguesa sería justamente mostrar esas contradicciones originarias que perturban la lógica de Groethuysen. Para ello habría que abandonar el enfoque motivado por la concepción espiritualista e incluir en el análisis las relaciones de producción. El límite del importante e instructivo libro de Groethuysen es a la postre el de toda historia del espíritu, que, a pesar de todas las declaraciones sobre su condición «trágica», no permite presentar los fenómenos en sus antinomias internas. El nuevo análisis encontraría sus principales tareas en el siglo XVII, y no en el XVIII, al que

Groethuysen quizá no casualmente se limita. Respecto a los orígenes de la burguesía, que Groethuysen interpretará a su manera, las investigaciones —aún sin publicar— de Franz Borkenau van ya, a mi parecer, mucho más lejos que los resultados de Groethuysen.

*1932*

**Hans Driesch,**  
*Philosophische*  
*Gegenwartsfragen*

**[Cuestiones filosóficas del  
presente], Leipzig,  
Emmanuel  
Reinicke, 1933**

Las respuestas que Driesch da a interrogantes de la actual discusión oficial deben entenderse fundamentalmente como epilegómenos a su propio sistema filosófico. Un mismo

impulso las une: salvar aquellos resultados a los que Driesch debe la influencia, la celebridad y el nombre de un «vitalista» para una posición que en verdad nunca abandonó y contra la que, sin embargo, rápidamente se volvió el movimiento que contribuyó a inaugurar: la de una filosofía *científica*, ya sea en el sentido de la «filosofía estricta» de Husserl, ya en el del empiriocriticismo y su continuación moderna en la Escuela de Viena. Puesto en negativo: Driesch quisiera exorcizar los espíritus del intuicionismo, el organicismo y la filosofía existencial, que sin querer invoca, tratando de asegurar y restringir los resultados en los que, cual

«fundamento ontológico», las nuevas metafísicas se basan como productos de la teoría crítica del conocimiento o de la investigación positiva. A ello está dedicada la «Parte primera», que versa sobre «intuición y positivismo». El concepto de intuición queda empíricamente limitado como «captación de tipos de orden», como método para «coordinar los datos obtenidos con los esquemas, originariamente captados, de la teoría de los órdenes originarios»; la ontología queda reducida, concordando, por lo demás, con Husserl, a teoría del significado; «el *ser*, lo que está contenido en la palabra “on”, es para

nosotros *sólo* el ser-tenido en su capacidad de significar algo»; por razones empíricas obvias se niega la teoría general de la relatividad en cuanto interpretada como «teoría de la naturaleza» en vez de «teoría de una relación» (cfr. especialmente pp. 47 ss.). Con esto Driesch se aparta de los vieneses, a los que reprocha que con el mecanismo matematizante descuidan los datos reales. En el planteamiento «racionalista» que Driesch hace del problema del vitalismo es significativa la afirmación de que él introdujo «el concepto de entelequia como agente efectivo precisamente *en beneficio* del esquema causal, puesto que la

causalidad mecánica no es suficiente». Todo esto queda recogido en una declaración expresa a favor del «positivismo racional». – Los «Estudios sobre la totalidad» se inician con una valiente apología del hoy proscrito concepto de análisis que merece el reconocimiento general (pp. 82 ss.). La crítica de Driesch al paralelismo psicofísico se enriquece con nuevos argumentos; del concepto de totalidad elimina prudentemente el de «finalidad» (p. 116), introduciendo en su lugar la categoría de «meta». – La obra se cierra con unas consideraciones lógicas hechas a partir del concepto de solipsismo de los empiriocriticistas. – El libro ofrece



más excursos que nuevas teorías, pero merece un particular respeto en su aspecto moral y de política filosófica. Un pensador a quien el ambiente de la época podría serle de lo más propicio se distancia de las consecuencias que ese ambiente extrae de su trabajo en interés del objeto mismo de su pensamiento, y aun a riesgo de que lo deje de lado como pensador superado. Son muy notables las coincidencias con Cornelius; y también con Husserl, cuya última evolución corre paralela a la de Driesch. Pero la crítica que, como producto marginal de su pensamiento, Driesch ha hecho del «sociologismo» y del materialismo histórico no es, la

verdad, muy convincente.

*1933*

**Theodor Steinbüchel, *Das  
Grundproblem der  
Hegelschen Philosophie***

**[El problema  
fundamental de la  
filosofía hegeliana],  
tomo I: Die Entdeckung  
des Geistes [El  
descubrimiento del  
espíritu], Bonn, Peter  
Hanstein, 1933**

La obra de Steinbüchel, inusitadamente compendiosa y dotada de gran aparato científico, se presenta como testimonio de ese «segundo» renacimiento de Hegel que, estimulado en parte por Hartmann y en parte por la «hermenéutica» de Heidegger y su aplicación a Kant, apareció por vez primera programáticamente formulado en la conferencia de Tillich sobre Hegel, y del que el libro de Marcuse es hasta ahora la muestra más importante de trabajo independiente. Si el «primer» renacimiento de Hegel en Dilthey, los filósofos del sudoeste alemán y Croce se orientó a la idea de una crítica de la

razón histórica y de la correspondiente filosofía de la historia; en otras palabras: si lo hizo, por un lado, a la teoría del conocimiento, y, por otro, a la historia considerada de una manera pragmática, al segundo renacimiento le interesa la «ontología» de Hegel. La lógica hegeliana es para Steinbüchel eminentemente ontológica, «reveladora de las estructuras últimas de lo real, y aun del *logos* como fundamento de la realidad, de la única realidad verdadera». Frente a la interpretación radicalmente ontológica de Marcuse, que remata en la problemática de la nueva pregunta ontológica, la de Steinbüchel se mantiene bien dentro del

marco de una concepción tradicional espiritualista, que expone como problema fundamental de Hegel la relación entre lo universal y lo particular «sobre el fondo de la filosofía de la época», representada por Kant, Fichte y Schelling, para luego presentar «el despliegue del problema fundamental como pregunta por la existencia humana en sus condiciones supraindividuales»; pregunta no tanto por un concepto «existenciarario» del ser de la vida humana, cuanto por una interpretación «existencial» de la vida humana fáctica e individual desde la universalidad que a ella va «unida». De ahí posiblemente el mayor énfasis en el

motivo *sistemático* de Hegel, que adquiere tanta más relevancia cuanto más destaca la interpretación de la filosofía de Hegel el problema del existente frente al del ser. El libro ocupa, así, una posición intermedia entre el enfoque de Marcuse y el de, por ejemplo, Kroner. El que en él se dé primacía al Hegel teólogo frente al «ilustrado», y el que se acentúe de manera irracionalista la divergencia hegeliana entre el entendimiento parcial y la razón total, son consecuencias de la posición fundamental de Steinbüchel, cuya verdadera relación con Hegel sólo se apreciará con toda claridad en el segundo tomo, que promete una

exposición y una crítica del sistema hegeliano tanto en la forma que adquirió en Jena como en su forma «definitiva».

*1933*



**Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins***

**[El problema del ser ideal], Berlín, Leipzig, Walter de Gruyter, 1933**

*Die Wissenschaft am Scheidewege von Leben und Geist. Festschrift Ludwig Klages zum 60. Geburtstag [La ciencia en la encrucijada de la vida y el espíritu. Homenaje a Ludwig Klages en su 60 aniversario], de Hans Prinzhorn, Leipzig, J. A. Barth, 1932*

Hans Prinzhorn, *Charakterkunde der Gegenwart* [*La caracterología en la actualidad*], Berlín, Junker und Dünhaupt, 1931

Joseph Geyser, *Das Gesetz der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes* [*La ley de la causa. Estudios sobre la fundamentación de la ley universal de la causalidad*], München, Ernst Reinhardt, 1933

El libro de Hartmann es un ensayo, realizado con tesón, de una

«fenomenología del espíritu» no en el sentido hegeliano de una gradación dinámico-dialéctica, sino como descripción fenomenológica de las formas de aparecer el «espíritu». Su intención fundamental es salvaguardar la autonomía del espíritu sin dejar de reconocer que éste «reposa» sobre el ser extraespiritual. Y viene articulado en tres partes: «El espíritu personal», llevado hasta una «metafísica de la persona», «El espíritu objetivo» y «El espíritu objetivado», es decir, el espíritu de las «obras creadas». «Sólo el espíritu personal puede amar y odiar, sólo él tiene un *ethos* y sólo en él tienen cabida la responsabilidad, la acusación,

la culpa y el mérito; sólo él tiene conciencia, previsión, voluntad y autoconciencia» [...] «Sólo el espíritu objetivo es soporte de la historia en un sentido estricto y primario; sólo él es el que tiene propiamente “historia”» [...] «Pero sólo el espíritu objetivado se eleva a lo intemporal, y por ende a lo ideal y suprahistórico».

Las distintas colaboraciones de la edición dedicada a Klages se hallan a distancias muy dispares de la metafísica de Klages. En algunas de ellas, como la del editor o la de Werner Deubel, titulada *La modalidad alemana de la tragedia*, se reconoce inmediatamente la escuela de Klages; otras, como la

ingeniosa interpretación astral que Martin Ninck ofrece del mito de Perseo, son en buena parte deudoras de ella; y otras más, como la psicología descriptiva de Karl Groos en su *Análisis de la experiencia del tiempo*, apenas entran en la esfera de Klages. Particularmente importantes son dos ensayos estéticos: *Estético y morfológico*, un tema puesto a discusión por Herbert Cysarz, que partiendo del último Goethe defiende expresamente, y justamente desde categorías *estéticas*, la exigencia de un contenido pragmático y una sinceridad pragmática en las obras de arte; y *Sobre la fisiognómica del manierismo*, de Wilhelm Pinder, que

exhibe asombrosos conocimientos sobre la prehistoria del Barroco.

La obra de Prinzhorn es una sinopsis compilatoria de las corrientes y los métodos caracterológicos realizada por el popularizador de Klages, obra superficial y en ocasiones groseramente deformadora (véase Freud, cuya teoría caracterológica no sólo no es tomada en serio, sino además denostada). Mas tiene una útil y abundante bibliografía.

Geyser ensaya una fundamentación de la ley de causalidad —también en su forma científica moderna— en categorías católico-aristotélicas. Valor especial tiene aquí este argumento: «Es imposible que durante un solo instante

algo sea y no sea». Sagaz polémica contra el positivismo de la Escuela de Viena, en particular contra Ph. Frank. Aunque la razón de la oposición al concepto de dato, o, más precisamente, de «vivencia», es dogmática.

*1933*

**Walter Ehrenstein,**  
*Einführung in die*  
*Gestaltpsychologie*

**[Introducción a la  
psicología de la Gestalt],  
Leipzig, J. A. Barth, 1934**

No se trata de una exposición general de la teoría de la *Gestalt* propiamente dicha, de la que aún hoy carecemos, sino de un compendio sobre el empleo del concepto de totalidad en la psicología, sea cual sea el trasfondo filosófico que



lo acompañe. Comienza con el viejo descubrimiento, que Ehrenfels fue el primero en formular, de las «cualidades gestálticas»; continúa con la ampliación del mismo en el concepto de cualidad compleja y su aplicación por Cornelius y Krüger a los «sentimientos»; pasa a tratar de los fenómenos cinéticos totalistas; toca el problema figura-fondo, desembocando en consideraciones sobre la eidética de Jaensch y sobre la teoría de los tipos de Kretschmer; y termina en el esquema de una caracterología según el canon del concepto de totalidad. El trabajo prescinde en todo este panorama teórico de una definición exacta de la doctrina, y compensa esta carencia con

la abundancia de los materiales presentados y una cierta circunspección e imparcialidad que al menos tienen presente la problemática dependencia entre el todo y la parte y nada deja al albur de la opción irracionalista. Queda perfectamente claro que su punto de partida es la psicología experimental, y, por ende, el positivismo, esto es, la posición exactamente contraria a ese irracionalismo: por eso, alguno de los conceptos hoy dominantes podría hacernos penosamente recordar su procedencia. La posición científica general puede compararse ante todo con las de Driesch y Cornelius: es una «fenomenología psicológica». Por ello,

las explicaciones más fecundas son las pertenecientes al dominio de la percepción; muy convincentes y respaldadas por un material gráfico excelente y categórico en su función ilustradora, especialmente en el apartado de los fenómenos de ilusión óptica de origen psicológico. Las consideraciones sobre lo que Ehrenstein denomina «vida anímica superior» son, en cambio, tan abstractas y vagas como este método tiene en parte que serlo. La división de los seres humanos en un tipo «G» (totalista) y otro «A» (analítico) demuestra que el celebrado concepto de totalidad, aplicado a los seres humanos reales, no produce más banalidades de

las que la vieja psicología asociacionista habría sido capaz. Estas banalidades no se salvan con la arriesgada afirmación de que en la producción de tipos «la naturaleza busca la pureza de estilo». – Para los fines de la investigación social merecen señalarse aquí dos cosas. Una es el extraño cuidado con que se evita toda referencia al psicoanálisis y sus descubrimientos concretos, incluso cuando el término «complejo» los evoca directamente. Casos que de por sí reclaman la interpretación analítica (como el deseo inconsciente de la muerte de una persona, cfr. p. 112), quedan explicados y despachados tan

prolijamente como sólo la psicología asociacionista habría podido hacerlo a base de totalidades, de «actitud expectante (tensa) con sentimientos acentuados», etc. —sólo para no tener que mirarle a la cara al fenómeno del impulso, del que una fenomenología debería también tomar nota—. Y la otra cosa es que el camino del conocimiento a la utilización del conocimiento con el fin de embaucar a la sociedad se ha reducido tanto, que incluso en manos de un investigador cauteloso las tesis se independizan ideológicamente de una manera automática:

Antes era frecuente oír a los

adversarios de la ciencia de las razas la pregunta de cómo se distingue a los judíos de los arios (europeos), pues todas las características aducidas, por ejemplo la dolicocefalia, la nariz recta y el cabello y los ojos claros, se encuentran tanto en los representantes de una como en los de otra raza. Es seguramente cierto en lo que se refiere a los individuos —aunque la media racial demuestra un indudable predominio de la mayoría de las características señaladas en los arios—. Pero en lo que nunca coinciden judíos y arios (europeos) es en cualidad compleja. Para aquellos que saben ver las cualidades complejas, la cualidad compleja del rostro es un criterio casi infalible y seguramente el más sutil de distinción de las razas. Naturalmente, no todo el mundo es capaz de ver

cualidades complejas.

Huelga preguntar qué criterios de verdad y falsedad le quedan aún a las aplicaciones de Ehrenstein del concepto de totalidad. En cualquier caso, en ese sentido de las cualidades complejas es poco lo que se dice sobre las razas y la vida anímica superior, y más sobre una ciencia que se sirve cándidamente de aquél.

*1934*

*Philosophy and History.*  
*Essays presented to Ernst*  
*Cassirer*, ed. de Raymond  
Klibansky y H. J. Paton,  
Londres, Oxford University  
Press, 1936

Esta miscelánea en homenaje a Ernst Cassirer con motivo de su sexagésimo aniversario ofrece un instructivo panorama de las tendencias actuales en filosofía de la historia. Constituye una plataforma de una vastedad asombrosa; incluye a autores que representan no sólo doctrinas dispares, sino incluso



posiciones políticas francamente opuestas, como si con estas diferencias se quisiese reflejar las existentes en la discusión académica. Una contribución de Groethuysen precede a otra del filósofo italiano de la política Gentile; el neoescolástico Gilson tiene aquí un sitio con el mismo derecho que Susan Stebbing, representante del positivismo lógico; ensayos que tratan de la cosificación en los ámbitos de la naturaleza y de la historia contrastan con un denso trabajo de Ortega y Gasset en el que da a esta diferencia rango ontológico. Parecería que hubiese comenzado el milenio de la libertad de pensamiento. Las colaboraciones tienen

en común únicamente una concepción idealista en sentido amplio —que incluye la antropología y la fenomenología— y cierto rasgo fundamental apologético: contra un enemigo no nombrado. Un enemigo común: los materialistas dialécticos no tienen aquí a nadie que los represente; ni siquiera se encuentran pensadores como Croce. Es lógico que Ortega y Gasset crea poder añadir a su dedicatoria al heredero de la escuela neokantiana Hermann Cohen frases como ésta: «Hence the necessity in the present state of humanity to leave behind, as archaic fauna, the so-called “intellectuals” and to set our course anew towards the man

of reason, of revelation». La frase está citada fuera del contexto. Pero dice algo que el contexto calla.

Una particularidad: J. Huizinga se encarga de dar «a definition of the concept of history». Reza así: «History is the intellectual form in which a civilization renders account to itself of it's past». – El artículo «The Historicity of things», de S. Alexander, proviene de la tradición hegeliana del idealismo inglés. Se plantea el problema de cómo la historicidad afecta a la verdad filosófica, y, muy hegelianamente, alcanza un punto límite del idealismo con la tesis de que las categorías del conocimiento son objetivas, y no

subjetivas, por razón de su constitución histórica. La interpretación de esta tesis abunda en el idealismo: «La función constitutiva que comúnmente se atribuye a la subjetividad corresponde a la época. Luego se intenta salvar la causalidad de los ataques de la física moderna apelando a la experiencia inmediata y, en general, asegurar las categorías tradicionales mediante un enfoque “histórico”». — Brunschvicg trata de la relación entre «History and Philosophy» y condena, en bloque y sin distinciones, todos los grandes esquemas de la filosofía de la historia —de forma explícita, y por este orden, los de Comte, Hegel, Spencer, Marx,

Nietzsche y Sorel— como precursores mitologizantes del pensamiento totalitario. La concepción «mitológica» de la historia, que toma por modelo a la naturaleza, está superada por la concepción moderna de la naturaleza como algo histórico. La intención de esta contribución es antisisistémica; se propone cerrar la brecha entre historia y ciencia. – G. Calogero hace una crítica de la «so-called identity of History and Philosophy» defendida por Croce y Gentile, esto es, de la tesis fundamental del poshegelianismo italiano. – El ensayo *Religion, Philosophy, and History*, de C. C. Webb, es existencialista en el sentido que en

Alemania ha adquirido este concepto a través de Buber, pero con un tono progresista; la penetración positiva de la filosofía y la historia en la religión es imprescindible para la desmitologización de ésta. — El trabajo *Concerning Christian Philosophy. The distinctiveness of the philosophic order*, de Etienne Gilson, se cuenta, sin discusión, entre los más importantes de este volumen. Con singular intrepidez se defiende en él la tesis de que la esencia de la filosofía escolástica es perfectamente compatible con la ciencia moderna —aún más compatible que el racionalismo cartesiano—. La idea común de que el aristotelismo medieval

cosificó los conceptos —las «formas»— es puesta del revés: «It was not St. Thomas who thingified concepts, but Descartes; and he could not avoid it once he began to raise our concepts to the status of Ideas». Un penetrante análisis de Descartes muestra el origen de las antinomias idealistas en este filósofo. Citaré los pasajes más importantes:

When others after [Descartes] take up the problem of «communication of substances», they take it up on exactly those foundations laid by Descartes; consequently, they involve themselves in a series of costly hypotheses, each of which, however much it differs from the

rest, comes back at last to joining by a bridge fragments of the real between which the Cartesian method had dug a ditch which could not be crossed [...]. The occasionalism of Malebranche, the pre-established harmony of Leibniz, the parallelism of Spinoza are so many metaphysical «epicycles» to solve an ill-stated problem by rescuing, with the aid of complementary devices, the very principle which makes the problem insoluble. The great metaphysical systems of the seventeenth century are pure works of art, possibly the most adjusted systems of ideas ever produced, and precisely because, like mathematics, they deal with pure ideas, and so are entirely unhampered by the complexities of the real. What does hamper them is the difficulty of obtaining contact with reality. Having



eliminated quality from extension, they are incapable of accounting for it when it reappears in thought. They set out in triumph from the idea, and in the end it is sensation they have failed to explain—that inferior act, suspect, even contemptible if you will, which yet reveals something which is not pure thought since it does not belong to the intelligible, and still is not extension since it already belongs to thought.

Esto, de hecho, remueve la antinómica nuclear del idealismo. Como también lo siguiente:

After Hume, if Kant was to save a causality which could not be found in things, all that was left for him to do was to make thought impose causality

upon things. In this way the Cartesian cycle was completed with the purity of a perfect curve and in accordance with the demands of its original principle: starting from mind, philosophy, after several fruitless attempts to get outside it, declared its definite intention to remain inside. This resignation must not, however, be regarded as a triumph: it recalls that of Descartes when, having given up the attempt to prolong the life of man, he declared himself content to teach him not to fear death.

En el análisis crítico a que luego es sometido el ámbito de la filosofía práctica prevalece la tendencia restauradora de Gilson; éste adopta sin reflexión la separación de lo orgánico y

lo inorgánico, y contra el idealismo propone, como Scheler en su periodo católico, el *ordo* cual antídoto. — Groethuysen hace una interpretación existencial del antiguo Gnw'qi seajutovn con el motivo dialéctico de que la «pregunta por el hombre» debe emanciparse de la «pregunta por mí»; aquí, la reflexión se define —en coincidencia con los irracionalistas— como autoalienación del hombre, que el arte y la religión corrijen. La «Anthropological Philosophy» es ejemplificada, como interpretación del «diálogo del hombre consigo mismo», en la filosofía, el arte y la ciencia. — El trabajo de Gentile *The transcending of*

*time in History* expone un idealismo despótico. Este idealismo debe su rasgo totalitario a Hegel, y su rasgo subjetivo-«dinámico» a Fichte, y ambos están al servicio de una retórica fogosa y paradójica, posiblemente recibida de Pirandello. La realidad es «espíritu como libre actividad», y, por ende, historia: el carácter radicalmente histórico se atribuye no sólo a las creaciones humanas, sino también a la condición de posibilidad de la existencia del «espíritu» mismo: la historia se convierte en «absoluto» hegeliano libre de determinaciones de la reflexión. Éste sustenta, a pesar del idealismo, una curiosa metafísica

realista ingenua de las épocas históricas. La utilidad ideológica de la teoría estriba en que el saber histórico debe referirse no a «hechos», sino a actualidades absolutas; en que el orden temporal se transforma en un sistema de relaciones con la actualidad; en otras palabras: en que la finalidad política actual debe decidir objetivamente, en sofisticada exageración del motivo idealista, sobre la verdad histórica objetiva. Nada desvela más claramente la bárbara inhumanidad de esta filosofía del espíritu que su gesto contra la memoria, el motivo salvador de la historiografía: «A world remembered, like the world of dreams, is nothing; and

remembering no better than to dream». El principio histórico del conductor aparece expresado de esta manera: «The historian, in short, knows well enough that the life and meaning of past facts is not to be discovered in charters or inscriptions, or in any actual relics of the past; their source is in his own personality». Mejor no estar a su merced. – Susan Stebbing analiza en un juicioso tratado de crítica del lenguaje la tesis de McTaggart de la «irrealidad del tiempo». – Theodor Litt discute de una manera sugestiva el problema de Dilthey y de la escuela del sudoeste alemán relativo a la relación entre el concepto general y el ser individual

como problema del lenguaje del historiador, que se sirve de nombres propios y de significados generales, y subraya con acierto que lo «general» está ya contenido en lo individual de Rickert y de Dilthey (que habría que interpretar como la condición social de lo individual). Pero lo general es previamente ontologizado y, finalmente, interpretado desde la filosofía de la identidad. Hay una fecunda contribución de Litt a la teoría del juicio. En el trabajo de Litt se muestra, por lo demás, cuánto se han aproximado hoy la fenomenología y la filosofía de la vida. – El artículo de Fritz Medicus «On Objectivity of Historical Knowledge»

defiende, como Gentile, un idealismo intransigente; pero lo hace con un acento políticamente inverso y verdadera fidelidad al impulso humanista: para él, el garante de la objetividad histórica no es la «personalidad» del historiador, sino la «idea de la humanidad». Muy certera es la consideración del carácter históricamente condicionado de las ciencias supuestamente intemporales que utilizan la matemática. – E. Bréhier ve «the Formation of our History of Philosophy» articulada en tres estadios: el de la información pragmática-enciclopédica (como en Pierre Bayle), el de la construcción de una historia de las ideas (como en Comte y en Hegel) y,



finalmente, el caracterizado por un procedimiento moderno cuya descripción Bréhier basa en Renouvier y que estaría cerca de la historia diltheyana del espíritu. – Ernst Hoffmann destaca el contenido específicamente filosófico de san Agustín, especialmente su relación con Platón. Ésta no se funda en un conocimiento directo, sino en la adaptación estoica de Platón. El autor distingue entre el platonismo y el neoplatonismo de san Agustín: el Dios neoplatónico es mero «espectador»; el amor activo agustiniano. Según la teoría de Hoffmann, la fractura perenne entre platonismo y aristotelismo, entre

agustinismo y escolástica tomista, tiene el mismo sentido que la existente entre el pensamiento radicalmente antitético, «temático», y el procesualmente mediador, continuo. – Lévy-Brühl expone en un breve artículo las razones de la actitud antihistórica del cartesianismo: el bajo nivel de la ciencia histórica en tiempos de Descartes; la relación de la ciencia histórica con el principio de autoridad que Descartes combate, esto es, con la función de la historiografía como ciencia auxiliar en la producción de textos autoritarios; finalmente, el concepto cartesiano de la verdad, que sólo admite la *intuitio* y la *demonstratio*

como fuentes de derecho. — Del reducido círculo de la Biblioteca Warburg, que ha patrocinado la publicación, proceden dos estudios especializados sobre la alegoría. Fritz Saxl describe el cambio de la función política del lema de Pietro Aretino *Veritas filia temporis*. Erwin Panofsky estudia en una bella aportación el origen y el significado de la inscripción alegórica *Et in Arcadia ego*, el cambio de significado de la idea misma de lo arcádico y, finalmente, a Poussin y Watteau como pintores esencialmente arcádicos. La idea de la Arcadia como bucólica tierra del amor bello se remonta a las églogas de Virgilio, en las

que el escenario de la felicidad bucólica se traslada de la cercana Sicilia al lejano paisaje helénico, en realidad inhóspito. La ruptura alegórica de la felicidad arcádica por la imagen de la muerte, dominante en representaciones posteriores, es ya virgiliana. El verdadero descubrimiento de Panofsky es puramente filológico: *Et in Arcadia ego* no puede gramaticalmente significar, como en Schiller, «también yo nací en Arcadia», sino sólo «también (= incluso) en Arcadia estoy yo (*scil.* la muerte)»; la frase no se refiere entonces al difunto, sino que es una alegoría de la muerte. Este descubrimiento se acompaña de sutilísimas

interpretaciones iconográficas. Es relevante para la filosofía de la historia el hecho de que la falsa lectura del texto coincida con la decadencia de la alegoresis. La decadencia de la alegoresis se convierte en canon de la interpretación histórico-filosófica de los pintores arcádicos del «platonismo» poussiniano y de la engañosa *serenitas* de Watteau, cuyo concepto guarda analogías con Mozart merecedoras del más cuidadoso estudio. – El artículo de Edgar Wind se dirige en principio contra la separación, común en Alemania, de las «ciencias del espíritu» en cuanto ciencias históricas, señalando en puntos concretos, como la función de la

«perturbación», coincidencias del método de las ciencias del espíritu con el de las ciencias de la naturaleza. Se aprecia en él la tendencia a una suerte de reivindicación del positivismo en el foro de las *litterae humaniores*. — Hendrik J. Pos ensaya, probablemente estimulado por Husserl, una «semántica compartiva» («Comparative Semantics») que sin duda sólo es posible como semántica histórica. La idea «realista ingenua» del origen onomatopéyico de la referencia del lenguaje a su objeto es rechazada tanto como la concepción «idealista» según la cual los objetos son constituidos por medio del lenguaje. La lingüística

comparativa debe corregir ambas ideas. Justa crítica recibe la suposición ingenua de que, gracias a que existen referencias idénticas a objetos, a cada palabra de un idioma corresponde otra de otro idioma. Pero apenas puede sostenerse la tesis de que la dificultad de la traducción aumenta con el grado de abstracción, y virtualmente desaparece cuando se nombran objetos perceptibles. Ya «nuage» no es lo mismo que «Wolke». – Entre los textos que Gundolf dejó a su muerte, figura la introducción a un libro sobre historiografía alemana. Ésta es tanto literaria como científica. Por lo demás, trata de la supuesta hostilidad perpetua entre el

intuicionismo y el positivismo en la historiografía. — El artículo de Ortega y Gasset es bergsonismo en clave reaccionaria; el concepto bergsoniano de la vida se carga de activismo. Abundan las formulaciones ingeniosas; en última instancia todas ellas denuncian al espíritu. A este fin movilizan la distinción kantiano-hegeliana entre entendimiento y razón. Algo digno de atención es que una de las categorías principales de la crítica de Ortega al espíritu «científico» sea la de la cosificación —cuyo origen es hipostasiado como «creencia» de la humanidad racionalista desde el Renacimiento, y no analizado en sus



condiciones reales—. Ortega ve claramente la unidad de idealismo y cosificación. La tesis de Ortega es complementaria de la de Gentile. Igual que para éste, el constituyente ontológico del hombre es para Ortega la historia como «vida» humana; pero mientras que en Gentile el pasado sólo vive en la «actualidad», en Ortega la sustancia histórica del hombre —lo único que, según la moda de los metafísicos de la desilusión, tiene que quedarle al hombre— es simplemente el pasado, y no existe ningún progreso. Sería fácil mostrar que las tesis aparentemente contradictorias están relacionadas en su raíz. — Raymond

Klibansky, el editor del volumen, concibe el conocimiento histórico, partiendo de la filosofía medieval, como conocimiento del *quale* o *quiditas*. Traza, además, el esquema de su idea de una crítica de la razón histórica, cuyo órgano debe ser, coincidiendo en esto con Gundolf, la imaginación, y cuya categoría fundamental es el concepto cualitativo del tiempo, orientado a la *durée* bergsoniana. Esta posición es claramente antisociológica.

Todas las aportaciones se han publicado en inglés; algunas, como la de Gentile, en excelente traducción; otras en una versión problemática. Con todo, hay que preguntarse si no sería mejor

que, en estos casos, los trabajos se publicaran en el idioma propio, en vez de adaptarlos a otros idiomas y, por ende, a otras mentalidades; y si esta asimilación no paraliza seriamente impulsos a los que la teoría alemana en el exilio no puede renunciar. Recuérdese sólo que el lenguaje filosófico inglés tiende a reducir las distancias y hacerse accesible, mientras que el alemán tiende a marcar distancias y a debilitar, ya con su complexión, la conformidad del pensamiento. Hubiese sido deseable poder leer aportaciones como la de Panofsky en su idioma original.

**Roger Caillois, *La Mante religiosa. Recherche sur la nature et la signification du mythe*, París, La Maison des Amis des Livres, 1937**

El ensayo comparte la tendencia a poner en relación los dominios, generalmente separados por la división del trabajo científico, de la mitología y la psicología y encontrar un modelo en el que mostrar su continuidad sin divisorias. Este modelo es la mantis religiosa, un insecto de muy extraño comportamiento; las hembras devoran a

los machos durante o inmediatamente después de la cópula. Por otra parte, se reconoce en la mantis cierta semejanza humana. Caillois despliega todo un material mitográfico y psicológico que prueba el persistente interés que en los humanos desde siempre ha despertado la mantis, y documenta en mitos escogidos rasgos similares a los que definen el comportamiento de la mantis. Se trata de las representaciones de la figura femenina demoníaca que devora al varón al que ha seducido. La intención del trabajo es reducir estos mitos y sus trasuntos en la vida psíquica del individuo a experiencias primordiales de tipo biológico. Para Caillois el

hombre es un ser que sólo recientemente, y hasta cierto punto, ha escapado del ritual de la mantis, y ya el mito más antiguo aparece como equivalente gráfico de un acto realmente ejecutado en otros tiempos. Según esta visión, lo que diferencia la existencia humana de la animal es en principio el hecho de que aquellas leyes biológicas de las que el hombre ha «escapado» ya no dominan sus acciones, pero sí sus representaciones.

La relación de la teoría de Caillois con la doctrina de Freud del instinto de muerte, y desde luego también con el inconsciente colectivo jungiano y la moda de la antropología, es patente. E

innegable el deseo de evidenciar, mediante la reducción al mito y a la naturaleza, todos los intentos de sustraerse a la ciega conexión natural como aleatorios, aislados y extraños a la vida. En la misma dirección va la crítica de Caillois a Freud: éste trató de derivar a cualquier precio de la etiología individual de los casos lo que únicamente puede entenderse desde el «esquema dinámico» de los mismos, esto es, desde la prehistoria biológica de la especie. A pesar de estos rasgos conformistas, el ensayo tiene interés no sólo por la abundancia de materiales. La crítica al aislamiento de las esferas de la sociedad y la naturaleza tiene, por

más que en Caillois se oponga a la reducción social, su lado progresista, y el intento de reducir tendencias psicológicas no a la vida consciente del individuo autónomo, sino a procesos somáticos reales, muestra un aspecto auténticamente materialista. Pero que primero hay que extraer del modo de pensar mítico de Caillois.

*1938*



**Erich Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit***

**[Los estratos de la personalidad], Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1938**

La obra de Rothacker tiene el carácter de un breve compendio de toda la psicología antimecanicista actual, concebido desde la perspectiva de la «estratificación del individuo». El acento positivo recae sobre teorías

irracionalistas del tipo de las de Palágyi, Klages y Jung. Pero se intenta atenuar, con ánimo conciliador, la tesis extrema de la hostilidad a la conciencia mediante distinciones como la que se establece entre la «auténtica conciencia en el sentido de la vigilia acrecentada» y la «autoconciencia como reflexión». Se adoptan términos psicoanalíticos como «represión» y «censura»; se imponen restricciones al, hoy tan de moda, concepto de totalidad. – El libro muestra la erudición de la escuela de Dilthey, y está hábilmente organizado. Es llamativa la actitud reservada respecto a la política. A la idea de la personalidad orgánicamente

estratificada le falta aquí la habitual aplicación práctica. Por su acentuación de los momentos históricos frente a las invariantes, en el capítulo sobre psicología de los pueblos hay una polémica oculta contra la doctrina racial. Se nombra a autores como Bergson, Koffka, W. Stern, Geiger, Kurt Goldstein. Pero no a Freud, a quien tanto más se echa de menos cuanto que la única idea que trasciende el marco del compendio, la de los «estratos» de la persona y su relación, se halla plenamente desarrollada en la teoría freudiana de los «sistemas» denominados «inconsciente», «preconsciente» y «consciente» y sus

consideraciones sobre la interpretación  
topológica y dinámica de los mismos.

*1938*

**Jean Wahl, *Études  
Kierkegaardianes, París,  
Edition Montaigne, 1938***

Walter Lowrie, *Kierkegaard*, Londres,  
Nueva York, Oxford University  
Press, 1938

*The Journals of Søren Kierkegaard. A  
Selection*, ed. y trad. de Alexander Dru,  
Londres, Nueva York, Oxford University  
Press, 1938

A raíz de la recepción de Max Scheler

se ha constituido en Francia una escuela de filosofía existencial agrupada en torno a las *Recherches philosophiques*, que propaga las ideas de Heidegger y Jaspers. La compendiosa obra de Jean Wahl obedece al propósito de apoyar con documentación esas tendencias y retroceder al origen de la filosofía existencial, que sería la de Kierkegaard, un autor muy presente en la filosofía académica alemana del ser y de la existencia. Kierkegaard no es en modo alguno un desconocido en Francia desde el estudio de Bach (1903). Pero el libro de Wahl se propone por vez primera modelar con elementos biográficos y teóricos una figura monumental. Sus

estudios se caracterizan por su perfecto conocimiento del tema, su erudición y su esmero, y buscan motivos para una apreciación unánime y sin fisuras. Mas, para utilizar una de las distinciones de Wahl, ofrecen «interpretaciones», no «explicaciones». Su modo es siempre exegético, y casi siempre apologético: no dejan sitio a la crítica, ya sea al propio Kierkegaard, ya a sus epígonos de moda, y las interrogantes que figuran en el breve capítulo titulado «Conclusions, questions» son de este tranquilizador tenor: ¿se plegaba Kierkegaard a la autoridad en relación con los textos sagrados? O ¿era el concepto kierkegaardiano de paradoja

una mera racionalización de experiencias privadas? Estas interrogantes en ningún caso se prolongan en un análisis filosófico del concepto kierkegaardiano de subjetividad y de la ficción que se esconde tras la doctrina del individuo que de modo absoluto se relaciona consigo mismo. Pero sería necesario proteger a Kierkegaard de la veneración exegética. Wahl hace de él un clásico y le arranca el aguijón que no sólo sentía en su propia carne, sino que además volvía contra la sociedad: «Kierkegaard est avec Nietzsche le maître de la dialectique existentielle». La minimización del hombre que entronizó



el «instante» y declaró que en el cristianismo podría imponerse como dogma religioso oficial que la Luna está hecha de queso azul si los sermones que lo proclamaran se pagasen; la minimización del que, a pesar de todo, fue un verdadero enemigo de lo establecido, es especialmente manifiesta cuando Heidegger y Jaspers, que desde el principio forzaron a Kierkegaard a ajustarse a un molde conformista e ideológico, son tratados en largas secciones *inter pares* con aquél, discutiéndose sutilmente las relaciones entre ellos sin que suceda lo que habría que exigir a una exégesis fiel: la protesta contra la utilización del sacrificio

kierkegaardiano, que de conciencia desgraciada se transforma en culto solemne de la oscuridad. Sólo una vez se arroja aquí algo de luz: «On peut se demander si l'effort philosophique de Heidegger et de Jaspers ne consiste pas à montrer dans certains concepts de Kierkegaard les présuppositions nécessaires de toute étude phénoménologique et si leur oeuvre n'est pas une sécularisation et une généralisation de celle du penseur danois». En otras palabras: si no se lo allana ambiciosamente. En cualquier caso, el propio Kierkegaard rechaza explícitamente, como hace en la «Apostilla no científica», el concepto de

ontología. – En Wahl domina en general una solidaridad inquebrantable no sólo con Kierkegaard, que nada quería saber de ella, sino también con el empeño en «medianizarlo» —hasta rebajarlo al nivel de filósofo de la casa de Eugen Diederich<sup>[26]</sup>—. Pero, en la esfera científica, el libro de Wahl cumple lo que se proponía llevar a cabo.

El libro de Lowrie se asemeja al de Wahl en que, utilizando una amplia documentación, trata de acercar a Kierkegaard a un público lector que el autor supone ignorante de los textos. Pero la atención que pone en los posibles interesados ingleses y americanos es muy distinta de la que

pone en los franceses. Donde Wahl se interesa por la motivación espiritual, Lowrie se contenta con lo biográfico. La tesis de Kierkegaard según la cual la subjetividad es la verdad se convierte en fácil pretexto para la autolimitación: «And because his works are so largely autobiographical, or reflect his own life in its successive stages, no interpretation of them can be intelligible which is not essentially biographical» (IX). La biografía es ortodoxa en más de un sentido. Se inserta enteramente en el marco de la tradición, casi cabría decir, bayreuthiana de Kierkegaard, hoy representada por los nombres de Eduard Geismar y Emanuel Hirsch. La incesante

necesidad de justificar al héroe aleja del procedimiento casuístico toda percepción crítica de la autoestilización de la vida de Kierkegaard. La relación con Regina, la polémica provocada con el «corsario», la última enfermedad, todo esto aparece tal como las fórmulas mágicas kierkegaardianas reclaman, y todos los esfuerzos del biógrafo se reducen a eliminar posibles contradicciones. El único aspecto — pragmáticamente — provechoso del estudio es que muestra el trasfondo de conservadurismo político de Kierkegaard con más claridad que otros autores de orientación psicológica. — La concentración en lo biográfico ciega a

Lowrie para el contenido filosófico de Kierkegaard, y necesariamente se vuelve contra la «subjetividad» misma, que en él es la verdad misma. Esto puede evidenciarse al menos en el siguiente caso: Lowrie ofrece en el Anexo un glosario, todo él discutible, de la terminología kierkegaardiana, y bajo el rótulo «Dialectics» se encuentra la siguiente muestra de sabiduría:

Since S. K. criticizes sharply Hegel's «dialectical method», it must not be supposed that the dialectics he so much insisted upon is the same thing. Both deal with opposites, but the difference is that, whereas Hegel «mediates» between them and thus

reaches a point of repose, S. K.'s thought continually vibrates between the opposite poles, recognizing that contradiction and Paradox are inherent in Existence, which because it resists the effort of the reason to regiment it into a system is denounced by reason as «the absurd».

Hay que contrastar la caricatura que Lowrie hace de la mediación como punto de reposo con la célebre definición de la *Fenomenología* de Hegel, según la cual la mediación «no es otra cosa que la igualdad consigo mismo en movimiento... O, reducida a su pura abstracción, el simple devenir» (ed. Lasson, pp. 14-15), para ver el bien que

le hace a Kierkegaard limitarse a la «existencia». La idea que Kierkegaard tenía de la contradicción estaba de parte a parte determinada por Hegel, y a Hegel debía Kierkegaard hasta su importantísimo concepto contrario, el de salto cualitativo, pero esto es algo que Lowrie desconoce. De ahí que sea también totalmente incapaz de entender la propia concepción kierkegaardiana de la dialéctica. Llega a hacer la grotesca afirmación de que, en su última fase, que Lowrie considera sin vacilar positivamente cristiana, Kierkegaard, que por lo visto había alcanzado ya el punto de reposo, «dejó de ser dialéctico». Como si no existiera una



teología dialéctica. La total ausencia de erudición y de fuerza intelectual hace a las andanadas contra el «profesor» y al estudio mismo, en el que Lowrie sólo repite a Kierkegaard, doblemente penosos. La función que ambas cosas cumplen en Lowrie la revela esta frase: «Eric Przywara, one of the most talented of the younger Jesuit theologians, has written a prodigiously clever book about S. K. —so clever that I do not pretend to understand it». Kierkegaard odiaba a su Hegel, pero al menos no se vanagloriaba de no haberlo entendido. Hoy él mismo ha caído en manos de los taimados oscurantistas. — Lowrie piensa, no sin motivo, que Kierkegaard, defendido por

Barth, alienta a la oposición protestante en Alemania. No sería superfluo preguntarle si su libro, por no hablar del de Emanuel Hirsch, podría también demostrar esa virtud.

Al mismo tiempo que el libro de Lowrie, la Oxford University Press ha publicado —dicho kierkegaardianamente: como «correctivo»— una bella edición de los *Diarios* con textos cuidadosamente seleccionados y traducidos por Alexander Dru. Sigue la estela de la edición en dos tomos de Haecker, y es importante también para el lector alemán porque contiene toda una serie de pasajes que Haecker no incluye. Los

*Diarios* son de un valor inestimable para el conocimiento de Kierkegaard: se mantienen por igual lejos de la autorracionalización filosóficamente hinchada y de la predicación ficticia; reducen motivos capitales del pensamiento kierkegaardiano a un núcleo de experiencias que demuestra ser algo más que meramente psicológico.

1939

**Wilhelm Grebe, *Der tätige Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns***

**[El hombre activo. Estudios de filosofía de la acción], Berlín, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte, 1937**

El autor procede de las ciencias de la naturaleza y de la teoría empírica del conocimiento, pero procura ajustarse

todo cuanto puede al género de meditaciones dominante en el mercado. El servilismo pedante lo lleva a una verdadera autoinmolación: un anodino doctrinario afecta el lenguaje de un presocrático que acaba de sentir el estremecimiento del ser de lo existente. En vez de limitarse a manejar datos inmediatos y mediatos, se alza con preguntas, problemas y temas radicales que pretenden ser de gran calado. Éste es su tenor: «El formidable incremento, característico de nuestro tiempo, de toda actividad y de las tensiones presentes en todas las fuerzas creadoras, especialmente en los grandes aconteceres políticos, han puesto este

fenómeno ante los ojos de la filosofía en toda su autenticidad y evidente radicalidad, y la filosofía lo ha reconocido como un hecho de la máxima relevancia filosófica para dejarse guiar por su contenido y su problemática hacia una plena y exacta comprensión del hombre y del mundo». Lo que aquí se ventila es tan viejo como la humanidad, pero ahora va a mejor: «Este sentido de la educación está extraído del sentido de la vida humana en general, el que mora en esta misma, en su ser vivida, y que es lo que le confiere su seriedad. La aptitud y la eficiencia, los fines necesariamente perseguidos en toda actividad pedagógica, sólo son adecuadamente

comprendidos mediante esta determinación del fin de la educación». – El segundo capítulo es una crítica de Heidegger ante la que uno adopta, con asombro, la actitud de los apologistas de Heidegger. Los últimos residuos críticos de la ontología existencial son liquidados por la aptitud y la voluntad constructiva: «La existencia humana *no* carece de sentido: tal es la declaración categórica con la que esta existencia misma se opone a la filosofía de la vida para afirmarse frente a ella y contra ella». – La conclusión muestra un rasgo característico del pensamiento condescendiente: los comportamientos míticos que suelen alabarse se hacen

patentes cuando uno mismo se los atribuye de manera exaltada y reflexiva a la par: «Decir sí al destino y, sin embargo, negarlo, sufrirlo y, sin embargo, dominarlo, es decir, mirarlo a la cara y afrontarlo: tal es la actitud de la verdadera humanidad. Esta actitud corresponde a la imagen ideal del hombre que, válida en sí misma y escapando a toda “sujeción a una época”, no representa sino la esencia misma del hombre, y al mismo tiempo determina, en unidad con él, el auténtico y profundo sentido del destino, aquel sentido que nada tiene que ver con el fatalismo y al que justamente el hombre alemán está abierto; este sentido



adquiere para el hombre de sangre nórdica un profundo sentido religioso, y fundamenta lo que para éste es la comunidad de destino y la creencia en el destino». Esta agua fresca la bebe el beocio de la Fuente Castalia. Pero éste ha tomado la figura del pequeño detallista que, agotadas las órficas palabras primigenias, cree tener que malvender sus míseras existencias aunque eso no lo haga más competitivo.

*1939*

*Knowledge and Society. A Philosophical Approach to Modern Civilization*, de G. P. Adams, W. R. Dennes, J. Loewenberg, D. S. Mackay, P. Marhenke, S. C. Pepper y E. W. Strong, Nueva York, Londres, D. Appleton Century Co., 1938

Se trata de una obra colectiva de introducción a la filosofía que en sus dos partes principales se centra en la pregunta por la esencia del conocimiento y en la pregunta por la

«good life» y su realización. La parte dedicada a la teoría del conocimiento hace pie en el concepto de *common sense* y la crítica del mismo, expone algunas de las categorías tradicionales del método científico, perfila el concepto de metafísica, incluye un capítulo sobre corrientes de la filosofía de la religión, presenta una relación de tesis relativas al problema del libre albedrío y culmina en un capítulo sobre el escepticismo. Éste es conciliadoramente interpretado de acuerdo con la idea del progreso incesante del conocimiento como resultado de su autocorrección. En la segunda parte, titulada «Society»,

domina el concepto de individuo. No se disimulan los conflictos del individuo con la sociedad, pero el concepto mismo de individuo no queda en absoluto menguado. Todo el libro trata de disimular su propia posición: proyecta ante el estudiante, como virtual espectador, su serie de argumentaciones filosóficas como sobre una pantalla — con la tendencia a armonizar extremos mediante la presentación de argumentos y contraargumentos en apoyo de aquel sano sentido común intermedio que la reflexión filosófica se propone superar —. Pero es dudoso que aun bajo esta estricta limitación al principio de la mera reproducción no tendenciosa se

haga justicia a ese sano sentido común. El método elemental que se presenta a los estudiantes como método sin supuestos está, sin embargo, en clara contradicción con la idea expresa en el propio libro, según la cual la filosofía sólo puede enseñarse cuando se ha alcanzado un grado suficientemente avanzado de experiencia intelectual. Con todo, es incuestionable que el libro tiene frente a los libros de texto al uso la ventaja de que no transmite la filosofía en forma de «resultados» sistemática o históricamente cosificados, sino que expone, aun modestamente, el concepto de la misma en su movimiento.

*Ca. 1939*

**Maximilian Beck,**  
*Psychologie. Wesen und  
Wirklichkeit der Seele*

**[Psicología. Esencia y  
realidad del alma],  
Leiden,  
A. W. Sijthoff, 1938**

Quando la oposición entre la nueva ontología y el nuevo positivismo aparece ante la crítica menos frontal de lo que las dos escuelas estarían dispuestas a reconocer; cuando ciertas

experiencias ilustran lo fácilmente que hoy en día nominalistas y realistas pueden entenderse y se abre paso la sospecha de que coinciden en lo esencial, puede afirmarse sin mucha crítica ni experiencia una cosa: la metafísica más reciente es merecedora de un asalto que desaloje la palabrería de las buhardillas del espíritu. Como prueba de lo dicho citaré algunos pasajes de la *Psicología* de Beck, un vástago de la escuela fenomenológica. Como en otros casos parecidos, debo reconocer de antemano que las citas están arrancadas del contexto, al cual jamás debe recurrirse para justificarlas. La creencia de que el contexto todo lo



mejora hace tiempo que se viene utilizando como subterfugio para eludir la responsabilidad por lo concretamente declarado. La verdad es el todo, pero sus elementos no son los juegos de palabras.

«Para comenzar la lectura de este libro, una constatación sorprendente: la esencia de lo anímico mismo en su pureza original, en su incomparabilidad, es algo que aún no se ha considerado científicamente» (1).

«Todo el mundo tiene conocimiento de los fenómenos anímicos» (1).

«[...] lo que la conciencia verdaderamente sea. La respuesta es asombrosamente sencilla: es lo que

todas las teorías para las que la conciencia es un problema pasan por alto cuando intentan resolverlo con teorías metafísicas de abismal profundidad y alto vuelo: ¡eso mismo!» (4).

«El acto anímico de admitir algo debería interpretarse como un “aceptarlo”» (157).

Para la fundamentación de la «absoluta verdad de la frase “todo el mundo se forja su destino”»: «[...] así hay que explicar los casos más normales, por ejemplo éste: no veo, no oigo al asesino que blande el hacha detrás de mí —si soy ignorante de ello, puedo estar contento y confiado» (226).

«Hay una ceguera que sólo es efecto de las anteojeras de la conciencia cuando está muy centrada en algo limitado» (227).

«Su dialéctica podrá hacer todo el ruido que quiera, pero aquella intuición suena firme y segura, acompañando constante, cual bajo continuo, al ruido del inseguro discante» (247).

«La res devora las flores. El hombre vive su alma. Ambos no ven la realidad que ahí tienen» (253).

«El sufrimiento es, pues, irreal. Pues sufrimiento parece lo que en verdad es alegría. Y sólo los afanes de conocer, que se atascan en lo general, esquemático y abstracto y no penetran en

las vastas profundidades de lo concreto y particular de cada vida anímica; sólo la psicología de la superficie y la chata teoría no ven aquello que artistas y poetas, filósofos y religiosos, unánimes asumen: que justamente en la miseria y la estrechez, en la desdicha y la desesperación, alcanza el alma que sufre la vigorosa plenitud de la alegría dionisiaca» (260).

«A este respecto puede añadirse que todos los intentos hechos a la fuerza (también los del psicoanálisis) de curar a alguien de su enajenación pueden resultar perjudiciales. Pues la locura es la felicidad del enfermo. En su resistencia a la curación habla el sano

instinto de autoconservación» (263, nota).

«Hasta cuando más acabadamente estúpido se muestra, el hombre produce la impresión de un espíritu sólo paralizado, no arruinado o aniquilado» (262). Esperemos lo mejor.

*Ca. 1939*

**Richmond Laurin**  
**Hawkins, *Positivism in the***  
***United States 1853-1861,***  
**Cambridge, Mass.,**  
**Harvard University Press,**  
**1938**

Por historia del positivismo se entiende en el estudio de Hawkins la del sistema de Comte: en el periodo que considera, el nombre se limitaba a la escuela de Comte, cuya influencia en América en el lapso entre la aparición de la traducción del *Cours de philosophie positive* por Harriet Martineau y el estallido de la

guerra civil americana fue escasa. Hawkins investiga los motivos de que lo fuera. Entre ellos es notable el de la incompatibilidad de la doctrina de Comte con el protestantismo americano. Comte considera al protestante «with his ingrained ideas of free inquiry and freedom of conscience, as a natural foe of positivism». El culto de lo «positivo», la desconfianza hacia el pensamiento discrepante, la inclinación a las disposiciones autoritarias y la incesante formación de sectas eran factores concurrentes ya en tiempos de Comte. El libro tiene particular interés porque describe aquellas constelaciones en su agitada prehistoria. Se hace datar

la idea de la ciencia unificada de los días de los pioneros. Al principio encontramos una colección de extractos de críticos americanos de Comte y de su traductora. Se trataba generalmente de denuncias clericales, que muestran bien a las claras en qué consistía el liberalismo filosófico del Nuevo Mundo a mediados del siglo. Por eso resulta chocante que los partidarios de Comte, tachado de materialista y ateo, aparezcan como más antiliberales, si cabe, que sus detractores. De los primeros trata la segunda parte del libro. En Long Island existía una colonia anarquista-utopista llamada Modern Times en cuyos principios podemos



imaginar una mezcla de Owen, Fourier y Stirner. A esta comunidad llegó en 1851 un inglés llamado Henry Edger. Edger se convirtió del fourierismo al positivismo comtiano, cuya causa defendió con el fanatismo propio de un adepto, y quiso levantar edificios en la colonia Modern Times para transformarla en una ciudad santa del positivismo. El libro contiene casi toda la correspondencia entre maestro y discípulo. El estridente bizantinismo de Edger y el huero paternalismo de Comte nos hacen oír juntos un insufrible campanilleo. Y la fraseología se hizo carne; la subordinación cúllica al mundo de los hechos dejó fácilmente atrás a los

jesuitas, con los que Comte habría hecho buena amistad de haber sido admitidos. En las cartas del maestro hay también holgada cabida para las advertencias contra las tendencias subversivas. Pero ya en la primera carta, del «19 Aristotle 66» (16 de marzo de 1854), se muestra indulgente: «I am pleased that you, although led astray by anarchical utopias, are submissive to the regenerating positive priesthood». Los positivistas supieron muy pronto escenificar ensayos utópicos para engañar a su propio contenido utópico.

Pero a cambio se permitieron otra cosa. Edger sometió a la consideración del primer «sumo sacerdote de la

Humanidad» propuestas de usos sacros de la religión de la Humanidad. Comte le contestó el «26 Descartes 67» (2 de noviembre de 1855): «You must give up your astrolatric prayers until I promulgate more definite instructions concerning the incorporation of fetichism into positivism». Y uno se pone a pensar si, a pesar de la escasa influencia de Comte, esta síntesis no la habrán realizado entre tanto los neopositivistas.

*1939*

**Heinrich Rickert,  
*Unmittelbarkeit und  
Sinndeutung. Aufsätze zur  
Ausgestaltung des Systems  
der Philosophie***

**[Inmediatez e  
interpretación del sentido.  
Ensayos sobre la  
ampliación del sistema de  
la filosofía], Tubinga,  
J. C. B. Mohr (Paul  
Siebeck), 1939**

*(Heidelberger  
Abhandlungen zur  
Philosophie und ihrer  
Geschichte 28)*

Todos los ensayos reunidos en este volumen se publicaron, excepto uno, en Logos. Y todos guardan estrecha relación entre ellos como prolegómenos al segundo y último volumen del sistema de Rickert, que éste no llegó a escribir. Aspiran a conformar una teoría constituyente de las formas de lo «inteligible» —en el sentido de Rickert: del cosmos de objetos empíricos de las

ciencias de la cultura— y en ellos hay también consideraciones acerca de la «profísica», la prima philosophia tal como Rickert la entendía. El ensayo «Conocimiento del mundo inteligible y el problema de la metafísica» viene precedido de unas consideraciones acerca del comienzo filosófico y de lo inmediatamente dado y su relación con lo «comprensible», cuyo concepto ocupa el centro. Es notorio que, en su última época, Rickert había quedado muy impresionado por el pensamiento de Dilthey, aunque no menciona a éste, pero en contrapartida polemiza explícitamente contra la psicología comprensiva y la teoría de la conexión

estructural. Rickert intenta transformar desde el neokantismo el psicologismo diltheyano en una teoría del espíritu objetivo. La cuestión es aquí cómo es ésta posible como ciencia no especulativa.

Al comienzo, dos introducciones: una un tanto descuidada de Hermann Glockner, llena de ocultas acusaciones contra Rickert, entre las que no falta la de escasez de erudición; otra del conocido fámulo Fausto de Rickert, que se contenta con cumplir la función de dar el visto bueno nacionalsocialista y hacer que a la metodología, ya desacreditada, le quede buena conciencia como labor de «seguridad en

la marcha». La competencia se desencadenó originalmente en el angosto ámbito de las facultades de Filosofía alemanas: basta con que un león muera para que al instante los afligidos supervivientes caigan sobre el cadáver para que el olvido se anticipe a su descomposición.

Después, el volumen depara alguna sorpresa. No faltan las ingenuidades profesoras, «... o, como ya dijo Heráclito: todo fluye». La verbosidad del patriarca, que ya no se ve tan mal, sólo la puede disculpar el estado de espíritu de un estudiantado ya endurecido por la cultura física; una edición más caritativa con el lector



habría suprimido las insufribles recapitulaciones (pp. 97-110). Y no habría incluido el pesado opúsculo «Sobre el mundo de la experiencia». Pero, en general, los ensayos revelan un esfuerzo intelectual que la muy versada generación académica que desprecia a Rickert apenas logra ya hacer. La ingenuidad de Rickert significa al menos que él se toma en serio su trabajo.

El ensayo titulado «Del principio de la filosofía» en cierta manera se empareja con las *Méditations Cartésiennes* de Husserl: «A partir de un [...] comienzo psicológico, que puede revestir muy diversas formas, el pensador crítico trata primero de

avanzar hasta lo absolutamente cierto para ponerlo en el principio del sistema como lo lógicamente inmediato, y en esto tiene que dejar sin determinar lo que es principio del mundo o principio ontológico último» (14). Esto se halla muy cerca del método husserliano de las reducciones, las «fenomenológicas» — que Rickert con razón denomina todavía psicológicas— y las «eidéticas», al último principio ontológico. El resto fenomenológico de Husserl se llama en Rickert «mínimo universal»: ambos se representan lo absolutamente primero, de lo que su filosofía pende, como «lo que resta», en cierto modo como su ganancia en ser absolutamente seguro

que el filósofo puede sentar en cuenta después de abonar todos los costes del trabajo categorial<sup>[27]</sup>. En este mínimo, para Rickert indiferente entre sujeto y objeto, se encuentra ya el sistema como postulado, y con él la armonía del mundo: «[...] que hay un todo universal organizado, es algo que la filosofía admite desde el principio, y por eso debe considerársela, de todas las ciencias, la que de hecho más supuestos tiene». (16) La filosofía se define *a fortiori* como sistema. La identidad de sujeto y objeto es una estipulación. Sólo si es válida puede la totalidad de lo existente quedar absorbida sin resto en el resto arriba mencionado, de igual

modo que lo está en un «principio [...] que une todas las partes en un todo organizado» (*loc. cit.*).

La sagacidad de Rickert se muestra en la discusión del «mínimo universal». Si los filósofos idealistas tienen siempre razón en las críticas que se hacen unos a otros, Rickert es en su análisis del concepto de Yo superior a Husserl en ciertos aspectos esenciales, tanto como inferior a él en la capacidad para diferenciar conceptos y allegar lo concreto a la abstracción. Rickert tiene una idea más drástica que Husserl de la subjetividad: de que para el «acto», para lo «dado», para todo lo que Husserl registraría como algo

previamente encontrado, siempre hay una persona que «mienta», a la que eso dado «le es dado», que «encuentra». Pero, aunque parezca paradójico, es precisamente esta sabiduría lo que en verdad hace a Rickert más clarividente contra el psicologismo que el autor de las *Investigaciones lógicas*. Al asignar «heterotéticamente» lo inmediatamente dado al «yo propio», ya no puede ver el yo propio como mera forma de organización de lo dado. El yo propio debe añadirse mentalmente a todo lo objetivo como algo con cierta independencia, y así es desde el principio más sustancial que para Husserl. Pero con esto también falla la

crítica de Rickert. En Husserl, el origen del yo como «mí», como individuo, no es problemático porque para él el individuo en verdad nada significa. Pero Rickert ve el «puesto excepcional que el yo propio ocupa» (22) como algo contingente. Su análisis del solipsismo como posición de partida de la *prima philosophia* aún acusa algo de la fuerza del gran idealismo:

¿Por qué en el comienzo de la filosofía no debo pensarme a mí mismo solo con mis representaciones? [...] pero todo depende de lo que se entienda por «solo». [...] Solo significa [...] tanto como aislado, y este concepto pierde su sentido si no se piensa en una

comunidad de la que uno se ha separado. Sí, el yo que se sabe «solo», es decir, aislado, tiene que suponer una comunidad de otros individuos con él coordinados en su ser. No hay ni puede haber un yo solitario como «mundo».

(23)

La idea de Rickert va aún más lejos. Rechaza el recurso de sustituir el yo individual por la conciencia de la comunidad —en Husserl: la intersubjetividad—. En su *prima philosophia* cabe el conocimiento de la alienación: «Tenemos gran cantidad de contenidos de la conciencia inmediatamente dados que no se refieren a personas y sus relaciones entre ellas, y

con ella el contenido de la autoconciencia ampliada a conciencia de la comunidad se reduce a una figura particular en el ámbito de lo inmediatamente dado». (25) Y llega a esta enérgica formulación: «Nunca debemos esperar avanzar desde un simple fragmento de conciencia moral inmediata hasta el mínimo universal». (25) Aquí decae el movimiento del concepto: ya no es capaz de disolver la creencia en la inmediatez misma. El «abstracto momento yoico» de algo como tal no objetivable, que Rickert finalmente asume como el verdadero resto, es en realidad tan abstracto, que no sólo, como Rickert sostiene contra la



fenomenología, no puede ya apreciarse, sino ni siquiera pensarse. El yo puro del idealismo es, también en Rickert, un concepto aporético.

La transición de la *prima philosophia* de Rickert a la teoría de lo «comprensible» se encuentra en el ensayo titulado «El método de la filosofía y lo inmediato». Su contenido es una crítica del «sensualismo hylético», entendiéndose por tal toda concepción que únicamente reconoce como inmediatamente dados a los momentos sensuales. Extrañamente, reprocha tal sensualismo también a Kant y a Husserl. Aquí actúan unos cuantos malentendidos: Husserl sustenta

ciertamente la idea de un «núcleo» hylético de todo conocimiento, pero cuenta los actos como tales (noesis) entre los actos inmediatos de la conciencia, como las sensaciones. No hace lo mismo con los objetos de los actos, con lo «mentado» (noema). Y a estos objetos se refiere Rickert: la totalidad de los mismos es la de su *mundus intelligibilis*. Así como acepta el objeto del acto con todas sus características husserlianas, especialmente la de la no temporalidad del noema, ignora la teoría husserliana de la correlación y hace de lo mentado en un acto una inmediatez. La permanencia acrítica en el concepto de

lo inmediato conduce a una confusión que luego, en las partes finales del libro, es eliminada en inexpresa pero innegable contradicción como la parte intermedia (cfr. ya en la p. 89, *supra*). – Pese a todo, en esta parte hay observaciones sorprendentes; así, la de que lo histórico está en principio cerrado a la fenomenología eidética (58), o la formulación casi hegeliana contra la «corriente de las vivencias» que sostiene que «si no pensamos un contenido como el mismo contenido, o en la forma de la identidad, [...] no podemos [...] decir absolutamente nada de él. Incluso la idea de “flujo” debe presuponer una identidad, para luego

“suspenderla”» (67). Pero la descripción de la inmediatez preobjetiva como «estado» es indicativa de la insuficiencia de esta idea crítica en la forma que adopta en Rickert: en la identidad del «estado», el devenir queda detenido, y el concepto descriptivo de estado carece en Rickert de esa capacidad de superarse a sí mismo, cuyo programa anuncia.

El ensayo final se hace esta no precisamente modesta pregunta: «¿Cómo podemos tener un conocimiento del mundo inteligible en su especificidad si intentamos separarlo todo cuanto nos es posible del mundo sensible, y qué lugar ocuparía entonces el así concebido

*kósmos noetós* en el todo del mundo?» (114). Semejante pregunta lleva escrito en la frente el formalismo de toda posible respuesta. Rickert empieza con una crítica de la doctrina platónica de las ideas, que primero es reinterpretada en una metafísica del ser «comprensible» y luego rechazada en aras de la trascendencia del mismo, a la que Rickert contrapone la problemática «inmediatez» de lo inteligible. Sigue la polémica en torno a Dilthey, que urge al espíritu objetivo y utiliza la intemporalidad de los noémata contra las «figuras psíquicas»: «Por último, hemos de aprender a separar consecuentemente el ser psíquico de los

individuos que perciben o comprenden del contenido que captan, es decir, del contenido percibido y comprendido, que eventualmente excede a la vida anímica de los individuos» (132). El capítulo contiene —apenas damos crédito a nuestros ojos— una nota al pie sobre Proust, de quien Rickert tiene noticia por Curtius; al alabado autor le habría complacido la conmovedora frase con que la nota concluye: «¿No tendría aquí la poesía que ir delante de la ciencia y mostrarle los caminos?» (134). Curiosa la vislumbre del perplejo, que atribuye «lenguaje y rostro» al mudo mundo corpóreo, soporte de las significaciones inteligibles, afirma la objetividad de la

expresión allende el mundo de los signos humanos y concluye «que los elementos sensibles que necesitamos para encontrar en ellos la materia para el conocimiento del mundo inteligible serán siempre alegóricos» (147). Nadie habría esperado del neokantismo una fisiognómica del espíritu objetivo. En su esfera caben ahora genuinas experiencias filosóficas proporcionadas por el lenguaje y la música. Por ejemplo, la de que «ni el contenido poético de toda composición con palabras que denominamos poema, ni el contenido teórico de un enunciado científico se agotan en lo perceptible» (*scil.* la representación sensible de los

significados de las palabras) (149) —tal es la idea básica del importante libro, hoy completamente olvidado, de Theodor A. Mayer *Ley del estilo en la poesía* (1901)—. O esta otra: «Los significados que los distintos sonidos poseen, sobre todo en una melodía, muestran una relación con el todo de la composición musical análoga a la que los significados de las distintas palabras guardan con el sentido total de un poema» (150). Si a esto se une la definición de la música como «cuerpo compuesto de sonidos que no se presentan como palabras» (*ibid.*), tenemos ni más ni menos la concepción de la música como lenguaje sin



intenciones. En apoyo de estos descubrimientos se suele olvidar que la teoría de Rickert de los símbolos en el fondo evoca su teoría de los valores con la triste explicación de que todo es o lógico o estéticamente inteligible, valioso o sin valor.

Llama la atención en este libro la combinación de sagacidad y debilidad intelectual. Rickert tiene el mérito de que busca la solidez y la precisión del concepto en un dominio que de otra manera quedaría desamparado y a merced de la cháchara bajo el nombre de «vida». Pero las precisiones fallan una y otra vez, ya sea por su vacuidad, ya por los desaciertos ostensibles, como

en el caso de la «inmediatez» de lo inteligible. Si bien esto tiene sus causas objetivas. Como enemigo del positivismo, Rickert trata de responder a exigencias positivistas: a un ideal de «cientificidad» que encuentra su medida en fetiches como el de lo inmediato. Los argumentos son todos construcciones auxiliares adicionales para conocimientos que no se pueden «reducir» a hechos básicos, sino que sólo se pueden obtener en el orden teóricamente conformado de la experiencia social. De ahí la impotencia. O bien se hacen seudodeduciones, donde nada se puede concluir a partir de meros conceptos, o

bien se pide a la inducción científica más de lo que puede dar: «También en el ámbito de lo inteligible no tenemos más remedio que intentar ir de lo particular a lo universal, y hacerlo —cosa que no necesita ser explícitamente demostrada (!)—, de nuevo como en lo sensible, hasta un universal que sea más que relativa o condicionalmente universal» (178). Este deseo queda por detrás de Kant. La imposibilidad del sistema no proviene de la supuesta irracionalidad de una vida que muy bien puede esclarecerse racionalmente. Porque esa irracionalidad tiene motivos racionales. Las contradicciones de la «vida» se han adueñado de tal modo de los conceptos,

que éstos son ya tan poco conciliables como la vida. La creencia en su conciliabilidad sistemática se ha convertido en superstición. Pensar el mundo como unidad: este pensar demasiado significa hoy pensar demasiado poco. Sagacidad y debilidad mental son ya inseparables.

*1940*

# Respecto a Lukács

El artículo «Heidegger redivivus», que Lukács ha publicado recientemente en *Sinn und Form* (1949, n.º 3, pp. 37 ss.), es un perfecto ejemplo de la insuficiencia de la crítica trascendente. La obra de Heidegger sobre la doctrina de la verdad de Platón es confrontada con un materialismo dialéctico que Lukács define como «posición que afirma la prioridad del ser respecto a la conciencia», siendo todo aquel que piense «el ser como producto de la conciencia» un idealista (44). Dentro de esta alternativa Heidegger es rechazado,

y Lukács erige de antemano esta diferencia en criterio de juicio, en vez de emplearla en la argumentación y evidenciar por la propia fuerza de la misma que su posición es superior. Por eso, toda la controversia resulta estéril. Lukács confirma a Heidegger «que *Ser y tiempo* constituye en cierto sentido una gran controversia con el fenómeno que Marx científicamente descubrió, y cuyas leyes enunció, del fetichismo» (40). En otras palabras: el «retroceso» heideggeriano tras la relación de sujeto y objeto, que constituye el tema de la filosofía tradicional, es visto como un intento de evasión de justamente aquel pensamiento cosificado del que Lukács

hizo en su día tan penetrantes análisis en *Historia y conciencia de clase*. La tarea crítica habría tenido que consistir en mostrar que ese intento de evasión, al hipostasiar abstracciones de orden superior, como el ser y la existencia, y adoptar en cierto sentido una posición ontológica precrítica respecto a Kant, se enreda en contradicciones, se hace astutamente con la concreción que tendría que resultar del movimiento del concepto mediante turbias categorías que han de concebirse tanto ontológica como «ónticamente» y así, finalmente, él mismo vuelve a caer en la cosificación, en la mitologización presocrática del concepto. Al mismo tiempo, habría que

hacer una crítica de la «primariedad», de la superstición consistente en creer en un orden jerárquico de la verdad en cuanto orden de prioridades, como el que Heidegger tiene en común con la filosofía tradicional, sobre todo con la *prima philosophia* aristotélica. Las implicaciones político-sociales del culto fascista del Ser, como la jerarquía según «originariedades», habría que desarrollarlas partir de la determinación de su propia inconsistencia. En lugar de ello, Lukács, olvidando la problemática de la cosificación, con la que tal análisis tendría que conectar, adopta él mismo una perspectiva cosificada en la que las categorías «ser» y «conciencia»



aparecen sin mediación, previamente dadas, como si en el marxismo no se hablase en serio de la dialéctica. Y hasta todo intento de considerar dialécticamente la relación entre sujeto y objeto —el único método posible para ir teóricamente más allá de la cosificación filosófica— queda proscrito. La idea marxista de la primacía de las condiciones sociales objetivas sobre la conciencia subjetiva es pervertida en un dualismo estático que paradójicamente, por efecto del *jorismós* entre ser y conciencia, no resulta, como consecuencia, menos ontológico que la metafísica heideggeriana. El intento de mediación

entre sujeto y objeto, pieza fundamental de toda dialéctica y perfectamente conservada en la teoría marxiana, es denigrado como si se tratase de un compromiso burgués y no de una consecuencia del pensamiento, la cual es vital para el sujeto del conocimiento y, al cabo, para el de la praxis espontánea, y necesariamente degenera en acuerdo conformista con aquella tendencia objetiva a la que la praxis dominante en cada caso tan fácilmente puede apelar. Tan legítima es la repugnancia de Lukács hacia una «tercera vía» que pretenda justificarse de una manera por una parte idealista, y por otra materialista, como absurdo caricaturizar el principio

dialéctico mismo como tal solución académica, pues sin sujeto, sin el momento de reflexión y negatividad, el discurso del proceso dialéctico se enmaraña sin remedio. No es ésta una cuestión genética, sino lógica: atribuir una dialéctica al ser no reflexionado, al ser que no ha pasado por la conciencia, y por tanto fijo en su menesterosidad, sería tan dogmático como cualquiera de las tesis sobre el Ser que la filosofía de Heidegger nos ofrece. Pero la doctrina marxiana de la prioridad del ser sobre la conciencia no quiere que se la entienda ontológicamente, sino como expresión de algo negativo, a saber: del predominio de la cosificación, de las

relaciones de producción en las que los hombres «involuntariamente entran». Hacer de esta prioridad un principio filosófico supone conceder, de una manera irremisiblemente apologética, absoluta primacía a lo existente, y al cabo también respecto a la praxis que quiera seriamente acabar con una cosificación que es como la que por segunda vez establece teóricamente Lukács en su ruptura de la dialéctica. De hecho, el ensayo de Lukács muestra más que la mera posibilidad de este giro. Mientras se lleva a Heidegger a los tribunales, la por Lukács bien caracterizada «teología sin Dios» (46) se hace merecedora de un respeto que en

la disciplina del tema pronto se desvanecería. Se crea entonces la grotesca situación de que, mientras el Heidegger burgués aplica críticamente, aunque con los acentos muy cambiados, la categoría de cosificación a los llamados grandes pensadores, a la «herencia» de Platón y Aristóteles, el marxista Lukács aborrece tal crítica porque estima bien poco la historia del espíritu y, al cabo, la humanidad real. Por sospechoso que resulte el mitologizante ir «a los orígenes» de Heidegger, que por lo demás éste comparte con toda la fenomenología, es incuestionable que justamente en su crítica de la gran filosofía hay un

momento de verdad que Lukács puede que ignore: que esos pensadores, exponentes de la civilización burguesa, exhiben ya francamente momentos de aquella cosificación de la conciencia, fundada en las relaciones de producción, y del ajustamiento de la misma a los fines de dominación que sólo una visión terca y historicista data del siglo XVII. El nihilista Heidegger —el entusiasta de la historia Lukács no tiene reparo en referirse a su nihilismo empleando la palabra como un insulto— está en cierta manera más libre del pasado burgués que su adversario de clase, por más que esa libertad, que es un sobredimensionamiento de lo que al

espíritu filosófico le corresponde producir, remate en el sabotaje a la conciencia misma. – Cuando finalmente Lukács reprocha a Heidegger algo que una vez más vale contra toda fenomenología, a saber, que su punto de partida es la intención subjetiva, en este reproche lo justo se entrelaza con lo injusto. Es indiscutible que buscar la razón del infortunio en un fenómeno de la conciencia como el del «desamparo»<sup>[28]</sup>, que el propio Lukács fue el primero en introducir como categoría filosófica, es ideología, e igualmente lo es que todos los tipos de experiencia subjetiva que Heidegger presenta como maneras del

«encontrarse» el *Dasein* no explican el perenne infortunio, sino que sólo designan meras formas de reflejar la objetividad social. Lukács atribuye con razón al marxismo el conocimiento de esa objetividad sustentadora de la economía política. Pero el que se experimente la negatividad objetiva como sufrimiento subjetivo, el cual atraviesa además las fronteras de clase, es un hecho que pertenece esencialmente a la totalidad, sobre todo a la de la sociedad burguesa tardía, como también el de que un conocimiento que se conforma con la ley del valor y la sobreacumulación y prescinde de ese sufrimiento apenas se haga menos



culpable de inhumanidad de lo que lo es Heidegger, a quien Lukács reprocha con razón que exceptuara a los «jóvenes alemanes» que en la Segunda Guerra actuaban «a la vista de la muerte», esto es, en un puro «encontrarse», como agentes del horror que esparcieron por el mundo (cfr. 39). Si de nada sirve atribuir al sufrimiento la primacía genética sobre la inhumanidad del mundo, no es menos inútil un conocimiento que toma el horror del mundo haciendo abstracción de aquellas experiencias subjetivas en las que el sufrimiento se convierte en horror, y entre los intentos de defenderse de la máquina infernal del monopolismo no es

teóricamente el peor el de acordarse del precipitado que el horror deja en el sujeto, mas dominando en tal recuerdo la subjetividad para de ese modo contribuir a mantener el supuesto objetivo de la resistencia. En la sociedad cohesionada por la moderna industria, lo que Lukács aparta despectivamente como «mera intención» puede muy bien hacerse convenientemente con lo conocido por la teoría y arrebatarse mediante la dedicación y la experiencia algo de aquella autoridad que conserva como mero objeto de conocimiento. El conocimiento que se deshace de tales momentos de experiencia no accede sin

más a una objetividad superior, sino, antes bien, al reino de la especialidad y la cosificación, con su falta de interés por los hombres, cuya emancipación de la «violencia inútil del mero existir» es lo único que legitima al materialismo marxista frente al idealismo. Lukács glorifica la objetividad histórica no sólo para deshacer el hechizo de la mentira del ser en sí subjetivo de los antagonismos en verdad interiorizados bajo la presión social, sino también porque, a la vieja manera de los filósofos, la visión de la totalidad en seguida lo consuela de la visión del sufrimiento: «Todas las contradicciones del sistema capitalista son sacadas a la

luz, pero por terrible, antihumano y combatible que lo así iluminado pueda ser, estas características del capitalismo son comprendidas sólo como momentos de su existencia objetiva en la totalidad de la historia universal, y el problema que plantea su lado progresivo sólo puede clarificarse en este contexto total» (43). Pero interpretada desde la perspectiva materialista, esta frase no dice sino que el sufrimiento continúa sin atenuación bajo la nueva forma de dominio que Lukács confunde con su eliminación.

La afirmación de que Lukács recae en la conciencia cosificada por miedo a la ontología puede confirmarse en el

lenguaje. Éste se queda en la jerga académica, en el «diálogo» de la filosofía oficial contemporánea, y sobresale no por la forma más responsable de mantenerlo, resultante de la relación con el objeto, sino por un desarreglo comparable a la indisciplina en la expresión de los profesores alemanes de principios de siglo. Mientras el contenido se opone al pensamiento dominante, la forma demuestra un excesivo respeto por las maneras; mientras Lukács acusa a Sartre de «renovar todos los viejos y banales argumentos de *Privatdozent* contra el marxismo» (41), de Heidegger dice que cuando «se remite directamente a Marx»

obtiene «resultados sumamente interesantes» (40). La palabra «interesante», típica del periodismo desaliñado, es una palabra favorita de la terminología de Lukács, y aparece ya en la primera frase como designando algo positivo de la «opinión pública filosófica» (37), a la que se refiere sin la más ligera ironía. Lukács no tiene empacho en hablar de las «mejores tradiciones del humanismo» (38) y proclamar *ex cathedra* lo siguiente: «Volvamos a la cuestión de lo “primero”» (40). De Marx dice en su honor que «descubrió» la intención última de los hombres en la sociedad capitalista en su «objetividad real y

objetiva» (42) —como si existiese una objetividad irreal y no objetiva—. La palabra «mística» figura como insulto en el mismo autor que una vez definió la ironía como mística negativa. El dialéctico dice disculpándose: «Acaso resulte en un primer momento paradójico» (40). Parece ignorar completamente que la crítica del irracionalismo no equivale a la aceptación de la ciencia dominante, que se expresa con gesto de conformidad, y que la deformación de la conciencia bajo la división dominante del trabajo científico no es menos criticable que el disimulo de la conciencia por aquellos que quieren escapar del pensamiento

enmarcado en la división del trabajo sin hacer valer en ello el momento de necesidad objetiva. La autoridad inmoderada de la ciencia burguesa, cuyos agentes actúan en perfecto acuerdo, es recibida como «herencia» para que el marxismo convertido en filosofía oficial tenga la pinta de que detrás de él hay hombres y organizaciones razonables e influyentes. Pero aquí el lenguaje se comporta de una manera que poco tiene que ver con las «mejores tradiciones del humanismo» y mucho con la impasible *Nomenklatura* de funcionarios de la administración. Cuando Lukács combate más que justificadamente la hinchada



mentira de la autenticidad de la juventud que, cual aborrecible residuo del *Jugendbewegung*, todavía comulga con las solemnes exhortaciones de Heidegger, dice de los jóvenes alemanes que participaron en las campañas de Hitler que «dicho sea de paso [...] fueron en el mejor de los casos testigos, participantes pasivos, de los robos y asesinatos, de las violaciones de mujeres y de niños, etc., por parte del ejército de Hitler» (39). Este «en el mejor de los casos» es una broma sangrienta, pero el «etc.» después de «violaciones», seguido del burocrático «por parte de», vuelve con su inhumanidad a hacer conceptualmente a

las víctimas lo que las hordas de fascistas realmente practicaron. Queda por saber si las atrocidades que el ejército alemán cometió sobrepusieron lo que el militarismo en todas partes ocasiona hasta que el último mariscal es decapitado; pero es significativo que la indignación de Lukács se limita al ejército, sin referirse a las SS, que hicieron el trabajo más horrible, ni tampoco a los campos de exterminio. Contra la *Wehrmacht* sí se permite hablar porque era el enemigo del ejército rojo; pero el servicio de seguridad es tabú, no sea que se establezcan analogías subversivas.



# Revisión debida

Sobre el libro de Schweppenhäuser  
sobre Kierkegaard y Hegel<sup>[29]</sup>

Al anuncio de la obra de Hermann Schweppenhäuser quisiera adelantar que el autor fue alumno de Horkheimer y mío. Con este libro se habilitó en Frankfurt. Puede parecer insólito que el antiguo profesor reseñe un trabajo procedente de su escuela. Según la opinión más difundida, el profesor no puede ser objetivo al hablar de ella; por eso, antes he de aclarar públicamente

esta situación. Pero al mismo tiempo debo explicar los motivos que me hacen apartarme de la costumbre. Desde hace unos años vengo observando la tendencia a utilizarme contra mis alumnos de filosofía, o contra aquellos tenidos por tales, para así poner coto a un efecto manifiestamente incómodo. Lo que a mí se me tolera, se rechaza en mis discípulos; se les acusa de descarados imitadores cuando en ellos encuentran algo que quizá me deban. Se escandalizan de observar en ellos lo contrario de la adopción de fórmulas corrientes y acostumbradas: el esfuerzo de concentración del pensamiento y el uso de un lenguaje que se mezcla con el

asunto tratado, no con la comunicación, y que impone así a los lectores, incluidos los académicos, tareas a las que no están acostumbrados. Se consideran mis trabajos, como antaño la música de Schönberg, fruto de una soledad de la que no me es posible ni deseable salir. Tras la apariencia de respeto se oculta la voluntad de sugerir que lo que escribo, y la manera en que lo hago, están ligados a la persona y su contingencia. Aquellos, sobre todo, que están obsesionados por guardar la tradición, tratan de obstaculizar la tradición que en mis publicaciones amenaza con apuntar. Que, en la situación actual, lo que antes se llamaba

formación de una escuela pueda partir legítimamente de lo que no toma parte en el juego y, en vez de ello, insiste sin contemplaciones en lo específicamente experimentado como verdadero, resulta extraño a los preocupados por mi inconfundibilidad. Simplemente descargan cuanto pueden los rencores que mis publicaciones despiertan en ellos en aquellos que creen más indefensos. Sin tener la menor inclinación a sentirme perseguido, observo tantos síntomas de este comportamiento, que me resisto a que nadie me prohíba destacar la labor de una persona que desdeña la barata prudencia de negar en la forma de su

producción sus orígenes intelectuales. El trabajo de Schweppenhäuser me brinda la mejor de las ocasiones para hacerlo, pues sus conocimientos llegan más lejos de lo que en mi libro de juventud sobre Kierkegaard acerté a percibir y formular.

Es difícil exagerar la influencia que en la historia de la filosofía ha ejercido la crítica que Kierkegaard hizo a Hegel, particularmente en la «Apostilla conclusiva no científica», pero también en todos los textos no teológicos escritos desde «O lo uno o lo otro». Tras el declinar de la escuela hegeliana, y después de los ataques de Schopenhauer, las objeciones de



Kierkegaard se consideraron tan acertadas, que se creyó que ya no había necesidad de bregar con los difíciles textos capitales del idealismo objetivo. Corrientes como la teología dialéctica y la filosofía existencial serían casi impensables si no hubiesen dado tácitamente por válidas las tesis de Kierkegaard contra Hegel. Ni siquiera se preguntó nadie si Kierkegaard había entendido correctamente a Hegel; el que su polémica recogiera póstumamente conceptos centrales del aclamado adversario ha conmovido su veredicto tan poco como los capítulos sobre la esencia y la existencia del segundo tomo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, que

sin embargo testimonian que éste no quería que se entendiera la idea absoluta como un opuesto abstracto a la existencia, sino que se viera a ésta, al momento de lo no idéntico, desempeñando su papel en medio de la identidad. La revisión del proceso de Kierkegaard contra Hegel no es sólo debida desde el punto de vista de la historia del pensamiento, sino también, tras el triunfo histórico de Kierkegaard, exigible para ser filosóficamente imparcial. A esta tarea se ha puesto Schweppenhäuser con tanta energía como circunspección.

Por razones prácticas, su libro se compone de dos capas que, sin embargo,

no se diferencian de un modo mecánico. Una trata del concepto que Kierkegaard tenía de la filosofía de Hegel, y la otra de la solidez filosófica de su argumentación.

Acerca de la idea que Kierkegaard tenía de la filosofía de Hegel existía hasta el momento presente únicamente un breve artículo, no esencialmente crítico y de corte teológico, de Richard Kroner. Schweppenhäuser muestra ahora con todo lujo de detalles que Kierkegaard interpretó erróneamente la idea de la dialéctica, del concepto especulativo, de la mediación —que él llama *Mediation*— y de muchas cosas más. El núcleo de su argumentación es

que Kierkegaard critica a Hegel a su conveniencia, sin tener presente la crítica que éste hizo de la lógica tradicional, de los principios de identidad y contradicción, esto es, siempre según el método que la dialéctica justamente había superado.

Pero aquí no acaba todo. Schweppenhäuser pone de manifiesto que, por su significado mismo, las categorías decisivas de Kierkegaard no pueden tener, como Kierkegaard pretendía, carácter último. Se hace ver que la doctrina de Kierkegaard de la inasimilabilidad de la existencia a las determinaciones conceptuales de la metafísica es un momento necesario del

proceso que la lógica hegeliana expone. Aisladas de su contexto y puestas de modo absoluto, las categorías que Kierkegaard tan rudamente opone a Hegel adquieren carácter dogmático y precrítico. El concepto supremo de Hegel, el de la idea absoluta, es violentamente arrancado de la dialéctica y reinterpretado como un en-sí estático. Kierkegaard ignora que lo heterogéneo, lo insoluble en el espíritu, lo no reconciliado, no es ninguna inmediatez, sino, como explícitamente muestra Hegel, algo «mediado», un momento. Kierkegaard lo absolutiza en un sentido literal. De ese modo, en Kierkegaard, que se consideraba un dialéctico, todo

vuelve a la fijeza predialéctica, a lo que permanece inalterable más allá del movimiento del concepto. Finalmente, inmoviliza la dialéctica como tal en el concepto de lo paradójico. Este concepto se aguza contra la razón, la condición necesaria de la dialéctica, haciéndola retroceder al irracionalismo teológico. El mismo que luego se ha ganado a la teología protestante con la tesis de la diferencia absoluta de Dios.

No obstante, Schweppenhäuser no invierte las posiciones de un modo primitivo, como si Hegel tuviese razón en todo y Kierkegaard no la tuviese en nada. Maduro y reflexivo como es, el libro, además de evidenciar que el

ataque de Kierkegaard equivoca su objeto, preserva el momento de verdad de su crítica a Hegel. Kierkegaard percibió relativamente pronto la problemática inherente al planteamiento de la filosofía de la identidad, tomado éste en un sentido amplio, que llega más allá de Schelling. Kierkegaard polemiza fundadamente contra el sistema, por cuanto que, en él, lo más importante, lo decisivo, no es el momento concreto de la no identidad, por explícitamente que Hegel lo determinara como tal; pero la crítica a Hegel yerra porque Kierkegaard, al defender el momento de lo no idéntico, salta desesperado del plano de la dialéctica para caer en aquel

pensamiento que en Hegel es mera filosofía de la reflexión. A pesar de su antipatía por Hegel, Kierkegaard no acabó de percibir el problema del idealismo. El enemigo del idealismo conserva de un modo hasta cierto punto ingenuo innumerables categorías del ámbito idealista, categorías del propio Hegel y, sobre todo, de Fichte. Al tiempo que equivoca el objetivo de su ataque, Kierkegaard no es lo suficientemente fuerte para debilitar el sistema.

La obra de Schweppenhäuser es, con toda su erudición y meticulosidad, genuinamente filosófica, porque ni se agota en el desciframiento de lo pensado



por los autores tratados ni está dirigida por un *thema probandum*, sino que se atiene puramente a su objeto: las cuestiones debatidas en torno a Kierkegaard y Hegel son tratadas buscando su contenido de verdad en los propios textos. El libro no habla de autonomía intelectual; ésta se realiza en él. En él se piensa con soberana independencia de las opiniones sobre Kierkegaard dominantes en Alemania, como la de Jaspers. Libertad y autonomía demuestra también la exposición, que repudia toda concesión a las ampulosas fruslerías de lo aprobado, a cualquier reverencia a las formas de entendimiento acordadas. La

densidad y concisión del estilo son indisociables de la intensidad del pensamiento. Ésta aumenta hasta el sofoco. Y se desliga hasta lo chocante, sin jamás poetizar, de las maneras de la ciencia oficial: establece una norma sobre cómo debe escribirse para que el lado enfático de la filosofía, el kantiano «concepto mundano», no degenerare por laxitud y comodidad de la expresión en concepto escolástico. En la medida en que el libro de Schweppenhäuser es un libro contra Kierkegaard, causará, sin duda, ese mismo escándalo que el propio Kierkegaard una vez quiso causar y que hace tiempo que se ha disuelto en el conformismo de sus

sucesores. Precisamente en esto guarda lealtad a Kierkegaard. Esta obra no sólo promete una importante evolución, no constreñida por ninguna creencia en ninguna autoridad, sino que, tal como es, podría además ponerse hoy y aquí como modelo de cómo se puede concebir y escribir una filosofía que no se quede anticuada ya desde el primer día.

*1967*

# Sobre la *Antropología* *negativa* de Ulrich Sonnemann<sup>[30]</sup>

Mi relación con la *Antropología negativa* de Sonnemann es, si se me permite decirlo, del tipo más singular: la que crea una coincidencia del todo inesperada, pues el título de su libro era, sin que ambos lo supiéramos, como el del mío: *Dialéctica negativa*. Esto revela una proximidad de intenciones que me complace tanto como una confirmación.

En los años veinte, la antropología y la filosofía estaban hermanadas por obra

de Scheler y su escuela, pero también de autores como Groethuysen. En concordancia con las tendencias ontológicas y existencialistas de aquella época, se creía haber hallado algo así como un fundamento ahistóricamente sustentador, a la vez que concreto, de todas las cuestiones filosóficamente esenciales, no sólo de la muy traída y llevada del ser humano. El trabajo de Horkheimer sobre la antropología filosófica fue una de las primeras críticas a aquella arraigada creencia. A raíz de dicho trabajo, la filosofía en él considerada se alejó de las declamaciones sobre el hombre tanto como, a la inversa, la antropología se

retiró con enfática modestia a sus dominios, transformándose esencialmente en etnología positivista o en sociológica *cultural anthropology*.

El libro de Sonnemann refleja los procesos críticos que produjeron aquel efecto. En cierto modo retoma la discusión bruscamente interrumpida, rota, sobre la antropología no menos en el espíritu de la filosofía que en el de la crítica de las invariantes. La ciencia del hombre se le convierte en crítica de los productos de las relaciones humanas, en indagación de aquello en que los hombres se han convertido. Su tema es la cosificación de los seres humanos, no la norma de los mismos; la antropología

crítica pide también una crítica del positivismo.

En el espíritu de esta concepción son tratadas las dos últimas grandes teorías que tuvieron algo que ver con el concepto del hombre, la marxiana y la freudiana. Entre los más importantes hallazgos del libro de Sonnemann se cuenta el de que estas teorías no pueden concebirse como dos instrumentos complementarios que juntamente, o de modo alternativo, puedan servir para clarificar algo. El autor las considera más bien dos teorías esencialmente opuestas, tanto que —y quizá en esto sea más apodíctico de lo que yo me atrevería a ser— fracasan una en otra.

Sólo pueden corregirse recíprocamente por medio de una crítica que, como el autor dice, las «desfetichice», las saque del círculo de la construcción monista hecha conforme a un principio en el que únicamente se reproduce el círculo de lo existente. En esta concepción de la antropología, lo que el hombre es se convierte con razón en una determinación negativa; lo humano sólo puede estudiarse «desde su negación y su ausencia».

El lenguaje del nuevo libro de Sonnemann, punto culminante de una evolución muy intensa, y también marcada por la autocrítica, es de la máxima densidad, alérgico a lo banal, a



lo que nada con la corriente. En interés de su tema, en todas partes se resiste a lo que la fraseología corriente llama comunicación. La fuerza de esta resistencia no es en este lenguaje menor que en el pensamiento, ambos verdaderos mediadores uno de otro. Para los especialistas positivistas, este lenguaje sería demasiado ensayístico, y para los periodistas, demasiado difícil y exigente: confirmación de su verdad.

*1969*

# II

## **Sociedad, enseñanza, política**

# Liderazgo democrático y manipulación de masas<sup>[31]</sup>

Los conceptos de «liderazgo» y «acción democrática» están tan profundamente involucrados en la dinámica de la moderna sociedad de masas, que su significado no puede darse por sentado en la presente situación. La idea del líder, que contrasta con la del príncipe o la del señor feudal, nació con el surgimiento de la democracia moderna. Guardaba relación con el partido político que elige a aquellos a quienes confiere la autoridad de actuar y hablar en su nombre y, al mismo tiempo, supone

cualificados para guiar a sus bases mediante la argumentación racional. Desde la famosa *Sociología de los partidos* de Robert Michels, la ciencia política ha demostrado claramente que esta concepción clásica, rousseauiana, ya no corresponde a los hechos. Diversos procesos, como el enorme incremento numérico de los partidos modernos, su dependencia de grandes intereses muy concentrados y su institucionalización, han hecho que el funcionamiento verdaderamente democrático del liderazgo, si alguna vez se ha dado en la realidad, desaparezca. La interacción entre partido y liderazgo se ha limitado cada vez más a

manifestaciones abstractas de la voluntad de la mayoría a través de votaciones, cuyos mecanismos están en gran medida sometidos al control del liderazgo establecido, a pesar de que, en situaciones decisivas, la democracia al nivel de las bases, en cuanto opuesta a la opinión pública oficial, muestra una asombrosa vitalidad. El propio liderazgo, frecuentemente aislado del pueblo, se ha vuelto cada vez más rígido y autónomo. Y a consecuencia de ello, el efecto del liderazgo en las masas ha dejado de ser enteramente racional, para revelar ciertos rasgos claramente autoritarios que siempre están latentes allí donde el poder es ejercido por unos

pocos sobre muchos. Figuras huecas e hinchadas, como Hitler y Mussolini, investidas de un falso «carisma», son los últimos beneficiarios de estos cambios sociales dentro de la estructura del liderazgo. Dichos cambios afectan profundamente a las masas. Si el pueblo siente que no es capaz de decidir realmente su suerte, como sucedió en Europa; si está desilusionado sobre la autenticidad y eficacia del proceso político democrático, siente la tentación de renunciar a lo sustancial de la autodeterminación democrática y probar suerte con aquellos que considera que al menos son fuertes: sus líderes. Los mecanismos de identificación e

introyección autoritarias que Freud describió<sup>[32]</sup> a propósito de las organizaciones jerárquicas, como, por ejemplo, las iglesias y los ejércitos, pueden apoderarse de un gran número de personas, incluso dentro de grupos cuya esencia es antiautoritaria, como, sobre todo, los partidos políticos. Este peligro, aunque por ahora aparentemente remoto, es la parte negativa del afianzamiento, con voluntad de perpetuarse, del liderazgo. La observación frecuentemente hecha de que en la actualidad la democracia genera fuerzas y movimientos antidemocráticos denota la más obvia manifestación de este peligro.

Por consiguiente, hay que dar a las ideas de democracia y liderazgo un significado más concreto, así como prevenir su reducción a meras palabras, las cuales pueden acabar diciendo lo más opuesto a su significado intrínseco. A lo largo de los tiempos se ha sabido —antes de que Ibsen lo recogiera en la tesis de su *Enemigo del pueblo*, y de hecho desde que en la antigua Grecia surgiera por primera vez el problema de la olocracia— que frecuentemente la mayoría de la gente actúa ciegamente, conforme a la voluntad de poderosas instituciones o figuras demagógicas, y en oposición a los conceptos básicos del democratismo y a su propio interés



racional. Emplear la idea de democracia de un modo meramente formal, aceptar la voluntad de la mayoría *per se*, sin considerar el *contenido* de las decisiones democráticas, puede conducir a una completa perversión de la propia democracia, y finalmente a su abolición. La función del liderazgo democrático es, hoy quizá más que nunca, hacer a los sujetos de la democracia, al pueblo, *conscientes de sus deseos y necesidades contra las ideologías introducidas en sus cabezas por las innumerables comunicaciones de los grandes intereses*. Ellos deben comprender estos principios de la democracia, que cuando son violados,

lógicamente, dificultan el ejercicio de sus derechos y los reduce de sujetos autodeterminados a objetos de maniobras políticas opacas. En una época como la nuestra, en la que el hechizo de una cultura de masas controladora de las mentes se ha vuelto casi universal, este postulado, a pesar de ser de simple sentido común, parece casi utópico. Sería ingenuamente idealista suponer que esto se podría conseguir sólo con medios intelectuales. La conciencia, y también el inconsciente, de las masas ha estado hasta tal punto condicionada por los poderes reales, que no basta con «exponerle los hechos». Al mismo

tiempo, el progreso tecnológico ha hecho a las gentes tan «racionales», despiertas, escépticas y resistentes a todo tipo de adoctrinamientos — frecuentemente son indiferentes a la más activa propaganda, aunque estén en juego asuntos importantes—, que no cabe dudar de la existencia de fuertes tendencias contrarias a los modelos ideológicos, que todo lo invaden, de nuestro clima cultural. La ilustración democrática tiene que apoyarse en estas tendencias, que, a su vez, deben hacer uso de todos los recursos que el conocimiento científico pone a nuestra disposición.

Pero las tentativas de ir en esta

dirección encuentran un potente freno en la idea del liderazgo. Requieren manifestaciones que desacrediten sin temor el tipo de liderazgo universalmente promovido en la moderna sociedad de masas, que propicia una transferencia o una identificación irracionales que son incompatibles con la autonomía intelectual, verdadero núcleo del ideal democrático. Simultáneamente, la ilustración democrática impone exigencias muy claras al liderazgo democrático. Que este liderazgo haya de aceptar ciertas tendencias objetivas, progresistas, presentes en la mente de las masas, *no significa, ni remotamente,*

*que el líder democrático deba «hacer uso» de esas tendencias; que, en interés de los propios fines democráticos, deba manipular a las masas mediante la hábil explotación de su mentalidad.* El verdadero objetivo es aquí la emancipación de la conciencia, y no su esclavización bajo otra forma. Un líder auténticamente democrático, que es más que un mero defensor de intereses políticos vinculados a una ideología liberal, necesariamente ha de abstenerse de todo cálculo «psicotécnico», de todo intento de influir en masas o grupos humanos por medios irracionales. En ninguna circunstancia puede tratar a los sujetos de la acción política y social

como meros objetos con el fin de venderles una idea. Esta actitud supondría una inconsistencia entre fines y medios que empañaría la sinceridad de todas sus propuestas y destruiría la convicción que en ellas late. Incluso en un nivel puramente pragmático, esa actitud inevitablemente se aproximaría a la habilidad de quienes piensan y actúan sólo en términos de poder, que son en gran medida indiferentes a la validez objetiva de una idea y que, desembarazados de «ilusiones humanitarias», admiten la disposición enteramente cínica a considerar a los seres humanos como mera materia prima moldeable a voluntad. Durante la crisis

de la República de Weimar, por ejemplo, el Reichsbanner Schwarz-Rot-Gelb<sup>[33]</sup>, una organización liberal progresista con un considerable número de miembros, trató de contrarrestar el método nazi de emplear estímulos propagandísticos irracionales introduciendo otros símbolos, esto es, imitándolo. Contra la *esvástica*, las tres flechas, y contra el grito de guerra *Heil Hitler*, el de *Frei Heil*, luego modificado a *Freiheit*. El hecho de que estos símbolos torpemente conectados de la democracia alemana no sean conocidos en este país evidencia su completo fracaso. Fue fácil para la maquinaria de Goebbels ridiculizarlos.

Al menos inconscientemente, las masas se daban cuenta de que lo más que este tipo de contrapropaganda hacía era intentar arrancar una hoja del libro nazi; que quedaba en inferioridad en su propio campo, y que en su acto de emulación, en cierta manera, admitía la derrota.

Nunca estará de más aplicar la lección de esta experiencia a nuestra escena. En lo que concierne a la relación de las masas con su propia democracia, el liderazgo democrático no debe buscar una propaganda mejor y más completa, sino esforzarse por vencer el espíritu de la propaganda mediante una estricta adhesión al



principio de la verdad. En su lucha contra Hitler, el liderazgo de los Aliados finalmente reconoció este principio y contrarrestó la propaganda interior alemana hablando exclusivamente de hechos. Este proceder demostró no sólo que era moralmente superior, sino también su efectividad, ganándose la confianza de la población alemana.

Pero volver a este principio entraña un problema que debe tratarse con la máxima seriedad. Y es que, enunciándolo de un modo abstracto, la exigencia de sinceridad a toda costa tiene un aire poco menos que inaceptable de inocencia infantil. Su

idea la han echado por tierra los defensores de la *Realpolitik* —sobre todo el propio Hitler—, cuyos argumentos son casi aplastantes. Para tener el respaldo de las masas —tal es su principal argumento— hay que tomar a las masas tal como éstas son y no como se desea que sean; en otras palabras, hay que tener en cuenta su psicología. Es inútil difundir la verdad objetiva sin una evaluación de los sujetos a los que se dirige. Esa verdad podría no llegar nunca hasta ellos y quedar reducida a la impotencia, porque desbordaría su capacidad de comprensión. La propaganda, razonaba Hitler, tiene que ajustarse a los más

estúpidos de aquellos a los que va dirigida; no debe ser racional, sino emocional. Esta fórmula demostró tal eficacia, que su evitación parece llevar a una situación sin esperanza. La eficacia del principio de la verdad en la propaganda de guerra de los Aliados, podría argüirse, habría que atribuirla a condiciones más bien psicológicas: sólo después de que el sistema de Goebbels de la mentira general y las promesas nazis de una guerra breve y protección del país contra ataques aéreos quedasen disueltos vino la verdad a satisfacer un deseo psicológico y a resultar aceptable y apetecible. Ninguna sobria evaluación de la escena americana ignorará el

hecho de que la propaganda está sumamente libidinizada. En una cultura empresarial en la que la publicidad ha devenido en una institución pública de dimensiones colosales, el pueblo está emocionalmente conectado no sólo a los contenidos de la publicidad, sino incluso a los mecanismos propagandísticos como tales. La propaganda moderna proporciona a quienes están expuestos a ella cierta satisfacción personal, por vicaria o espuria que sea. Pero el repudio de la propaganda requeriría un repudio instintivo por parte de las masas. Y no sólo de la belleza en traje de baño asociada a «su jabón favorito», sino

también, y de una manera más sutil y resuelta, de la propaganda política. Los campeones de la propaganda fascista, en particular, desarrollaron un ritual que llegó a parecer a sus partidarios todo un programa político bien definido. Para el observador superficial, la esfera política parece predestinada a ser monopolizada por astutos propagandistas: para la mayoría de la gente, la política es un mundo de iniciados, si no de chanchulleros y jefes de máquinas. Cuanto menos cree el pueblo en la integridad política, tanto más fácilmente puede ser engañado por políticos que despotrican contra la política. Mientras que el principio de la

verdad y los procesos racionales a él inherentes exigen cierto esfuerzo intelectual, que probablemente no encuentre demasiados amigos, la propaganda en general, y la fascista en particular, está perfectamente adaptada a la línea de menor resistencia.

A menos que el principio de la verdad se formule de manera más concreta, puede reducirse a una fraseología empalagosa. La tarea se quedaría a medias. Es preciso encontrar un enfoque que no haga la más mínima concesión a aquellas aberraciones de la verdad que son casi inevitables si las comunicaciones se adaptan a sus consumidores previstos. Al mismo

tiempo, hay que derribar los muros de la inercia, la resistencia y las pautas mentales condicionadas. Esto parecerá una empresa imposible a quienes parlotean sobre la inmadurez de las masas. Sin embargo, el argumento de que hay que tomar al pueblo tal como es dice la verdad a medias; pasa por alto el potencial de autonomía y espontaneidad de las masas, que se mantiene bien vivo. Es imposible decir si un enfoque como el aquí postulado daría resultado, y la razón de que nunca se haya intentado ponerlo en práctica a gran escala hay que buscarla en el sistema imperante mismo. Sin embargo, intentarlo es esencial.

Como primer paso habría que desarrollar comunicaciones que, al tiempo que se ciñen a la verdad, intentaran reducir los factores subjetivos que impiden la aceptación de la verdad. *La fase psicológica de la comunicación debe, no menos que el contenido de la misma, respetar el principio de la verdad.* Aunque haya que contar con el elemento irracional, éste no debe quedar intacto, sino que es menester combatirlo poniéndolo en evidencia. La competencia objetiva, fáctica, debe combinarse con el esfuerzo por promover el análisis de las disposiciones irracionales que impiden que las personas juzguen de manera



racional y autónoma. La verdad que el liderazgo democrático ha de propagar se refiere a hechos enturbiados por distorsiones arbitrarias y, en muchos casos, por el espíritu mismo de nuestra cultura. Es preciso fomentar la autorreflexión en aquellos a quienes deseamos liberar de las garras del todopoderoso condicionamiento. Este doble *desideratum* parece estar aún más justificado desde que apenas cabe ya duda alguna sobre la existencia de una estrecha interacción entre dos factores, cuales son las desilusiones de la ideología antidemocrática y la ausencia de introspección (y este último hecho obedece en gran medida a mecanismos

de defensa).

Para que nuestro enfoque sea eficaz, ha de presuponer un perfecto conocimiento del contenido y la naturaleza de los estímulos antidemocráticos a que las masas modernas están expuestas. Ello requiere un conocimiento de las necesidades y los impulsos de las masas que las hacen sensibles a dichos estímulos. Obviamente, los principales esfuerzos del liderazgo democrático deben dirigirse a aquellos puntos donde los estímulos antidemocráticos y las disposiciones subjetivas coinciden. Siendo el problema tan complejo, nos conformamos aquí con una discusión

acerca de un ámbito limitado, pero particularmente crítico, en el que estímulos y efectos se concentran de modo especial, y que es el de las razas odiadas en general, y actualmente el del antisemitismo totalitario en particular. Se ha subrayado que el antisemitismo, en la medida en que forma parte de una política, es menos una manifestación espontánea, un fenómeno *per se*, que la punta de lanza del antidemocratismo. En casi ningún otro ámbito es tan patente el aspecto manipulador del antidemocratismo. Al mismo tiempo, se nutre de viejas tradiciones y fuentes marcadamente emocionales. Los demagogos fascistas regularmente logran

el máximo efecto cuando mencionan y ridiculizan a los judíos. Es un hecho indiscutible que dondequiera que brota el antisemitismo, cualquiera que sea la forma que adopte, es indicativo de deseos más o menos articulados de destrucción de la democracia misma, la cual se basa en el inalienable principio de la igualdad humana.

Numerosas investigaciones científicas han arrojado luz sobre la relación entre estímulos y propensiones que marca el punto de partida de nuestro enfoque. En cuanto a los estímulos, el Instituto de Investigación Social<sup>[34]</sup> ha estudiado las técnicas de los agitadores fascistas americanos —caracterizados

por su simpatía abiertamente declarada por Hitler y el nacionalsocialismo alemán—. Estos estudios muestran claramente que los agitadores fascistas americanos siguen unas pautas rígidas y muy estandarizadas, basadas casi por entero en su contenido *psicológico*. Los programas positivos brillan por su ausencia. Sólo recomiendan medidas negativas, principalmente contra minorías, pues sirven de válvula de escape a la agresividad y la furia contenida. Todos los discursos de los agitadores, monótonamente similares unos a otros, son primariamente una actuación hecha con el propósito inmediato de crear la atmósfera

deseada. Mientras la superficie pseudopatriótica de estas comunicaciones exhibe una mixtura de trivialidades pomposas y mentiras absurdas, su significado subyacente apela a impulsos secretos de la audiencia: llama a la destrucción. La inteligencia entre el aspirante a *Führer* y sus futuros secuaces descansa en el significado oculto introducido en las cabezas de éstos mediante la repetición incesante. Los contenidos ideacionales de los discursos y los panfletos de los agitadores pueden reducirse a un pequeño número —no de más de veinte— de recursos mecánicamente aplicados. El agitador no espera que su

audiencia se aburra con la repetición sin fin de estos recursos y consignas manidas. Cree que la pobreza intelectual de su marco de referencia le proporciona un halo de claridad que hace que quienes saben lo que pueden esperar de él sientan una peculiar atracción por su persona, igual que a los niños les gusta la incesante repetición literal del mismo cuento o canción.

El problema de la propensión subjetiva al antidemocratismo y al antisemitismo ha sido estudiado en el *Reserach Project on Social Discrimination*, un proyecto conjunto del Berkeley Public Opinion Study Group y el Institute of Social

Research<sup>[35]</sup>. El tema principal del estudio es la interconexión entre, por un lado, rasgos y motivaciones psicológicos y, por otro, actitudes sociales e ideologías políticas y económicas. Las conclusiones respaldan ampliamente la suposición de una clara separación entre las personalidades antidemocráticas, autoritarias, y aquellas otras cuyo carácter está en armonía con los principios democráticos. Se ofrecen pruebas de la existencia de un «carácter fascista». Aunque pueden encontrarse variaciones precisas de este carácter entre sus representantes en la población, no hay un núcleo concreto, tangible, un



síndrome general común a todo aquello que puede definirse como autoritarismo. Éste combina la adulación y la sumisión a la fuerza, con castigos y agresiones de naturaleza sádica contra toda debilidad. Este síndrome del carácter fascista guarda más relación con actitudes discriminatorias, contrarias a las minorías, que con ideologías políticas declaradas; en otras palabras: la sensibilidad a los estímulos fascistas, más que caracterizar a un credo extendido por la superficie de los sujetos, se da en un nivel psicológico, caracterológico.

La comparación de los resultados de los dos estudios respalda la hipótesis

teórica de que existe una clara afinidad entre el significado de los usos político-psicológicos fascistas y la estructura caracterológica e ideológica de aquellos a los que va dirigida la propaganda. Después de todo, lo más probable es que el agitador fascista sea un carácter fascista. Lo que se ha observado en Hitler —un agudo psicólogo práctico y, a pesar de su aparente locura, muy consciente de las disposiciones de sus seguidores— vale también para sus imitadores americanos, quienes, por cierto, están sin duda familiarizados con las recetas tan cínicamente ofrecidas en *Mein Kampf*. Basten aquí unos pocos ejemplos ilustrativos de la armonía

existente entre estímulos y propensiones. La técnica, generalmente empleada por los agitadores, de la repetición incesante de fórmulas rígidas está en sintonía con la tendencia compulsiva, propia del carácter fascista, al pensamiento inflexible y estereotipado. Para el carácter fascista, así como para sus posibles líderes, el individuo es un mero espécimen de su tipo. Esto explica en parte la intransigente, rígida, división entre los que están dentro y los que están fuera del grupo. De acuerdo con la famosa descripción de Hitler, el agitador distingue sin matices entre el grano y la paja, entre los que se salvarán, los elegidos, «nosotros», y los

esencialmente malos, los que están *a priori* condenados y deben perecer, «ellos», los judíos. Asimismo, el carácter fascista está convencido de que todos los que pertenecen a su clan o grupo, sus amigos y sus parientes, son la gente decente, y todo lo extraño a ellos le hace sospechar y lo rechaza moralistamente. Así, el criterio moral del agitador y sus posibles seguidores tiene doble filo. Mientras éstos exaltan valores convencionales y, sobre todo, exigen lealtad inquebrantable al grupo, no reconocen deberes morales con los demás. El agitador se indigna con el sentimentalismo de los miembros del gobierno que pretenden enviar «huevos

a Afganistán», pues su personalidad prejuiciada no se compadece de los pobres, tiende a considerar al desempleado como un holgazán por naturaleza, como una carga, y al judío como un inadaptado, un parásito que podría ser eliminado. El deseo de exterminio está conectado con ideas de suciedad e inmundicia, y va de la mano con un énfasis exagerado en los valores físicos externos, como la limpieza y la pulcritud. Por su parte, el agitador denuncia constantemente a los judíos, los extranjeros y los refugiados como sanguijuelas e indeseables. Finalmente, podemos mencionar un consenso entre los agitadores fascistas y el carácter

fascista que sólo puede explicarse adecuadamente recurriendo a la psicología profunda. El agitador se presenta como salvador de todos los valores establecidos y de su país, pero constantemente hace hincapié en oscuras, siniestras premoniciones, en la «inminente fatalidad». Estos rasgos se encuentran en el modo de ser de la personalidad prejuiciada, que siempre insiste en el orden positivo, conservador, de todas las cosas y condena las actitudes críticas por considerarlas destructivas. Sin embargo, experimentos realizados con el Murray Thematic Apperception Test han mostrado claramente que su fantasía

espontánea alberga tendencias fuertemente destructivas. Por doquier ve actuar fuerzas malignas, cae fácilmente en toda clase de supersticiones y teme catástrofes mundiales. En realidad desea unas condiciones caóticas más que el orden establecido en el que parece creer. Se considera un conservador, pero su conservadurismo es una farsa.

Esta correspondencia entre estímulos y pautas de reacción es de una importancia capital para un enfoque limitado como el nuestro. Nos permite utilizar la técnica de las mentiras del agitador como guía para trasladar de una forma realista el principio de la verdad a la práctica. Enfrentándonos

adecuadamente a los recursos del agitador no sólo reduciríamos la efectividad de su particular técnica de manipulación de masas, potencialmente muy peligrosa; podríamos, además, llegar a comprender aquellos rasgos psicológicos que impiden a gran número de personas aceptar la verdad. En un nivel racional, las afirmaciones del agitador son tan espurias, tan absurdas, que tiene que haber razones emocionales muy poderosas para que las haga. Podemos presumir que la audiencia de algún modo percibe lo absurdo de las mismas. Sin embargo, en vez de disuadirle de hacerlas, parece que le alegra escucharlas. Es como si la



energía del furor ciego se dirigiera últimamente contra la idea misma de la verdad, como si el mensaje realmente apetecido por la audiencia fuese enteramente diferente de su apariencia pseudofáctica. Y es precisamente a este punto crítico donde debemos dirigir nuestro ataque.

Las connotaciones psicoanalíticas de nuestra discusión son obvias. Llevar el principio de la verdad más allá del nivel de la exposición de los hechos y la refutación racional —que demostró ser ineficaz o, al menos, insuficiente en este dominio<sup>[36]</sup>— y traducirlo a términos de la personalidad de los sujetos equivaldría a hacer psicoanálisis a

escala de masas. Obviamente, esto no es factible. Además de consideraciones económicas, que excluyen este método y lo limitan a casos seleccionados<sup>[37]</sup>, puede aducirse una razón más intrínseca. El carácter fascista no es el de una persona enferma. No muestra ningún síntoma en el sentido clínico ordinario. De hecho, el *Research Project on Social Discrimination* parece indicar que en muchos aspectos es menos neurótica y, al menos superficialmente, está mejor adaptada que la personalidad no prejuiciada. Las deformaciones que, sin duda alguna, están en la raíz del carácter prejuiciado pertenecen a la esfera de las «neurosis del carácter», que —como los

psicoanalistas modernos han reconocido — son más difíciles de curar, y sólo con un tratamiento que requiere un largo periodo. En las condiciones imperantes, el liderazgo democrático no puede esperar cambiar fundamentalmente las personalidades de aquellos de cuyo apoyo depende la propaganda antidemocrática. Tiene que concentrarse en el esclarecimiento de actitudes, ideologías y conductas, haciendo el mejor uso posible de los resultados de la psicología profunda, pero no aventurarse en empresas pseudoterapéuticas. Este programa tiene, desde luego, algo de círculo vicioso, ya que una penetración sustancial en el

poderoso mecanismo de defensa del carácter fascista sólo se puede esperar de un análisis en toda regla, que aquí está descartado. Sin embargo, habrá que intentarlo. En la dinámica psicológica existen, para usar la expresión de Freud, «efectos de palanca». Éstos raramente se producen en la vida cotidiana del individuo, pero el liderazgo democrático, que no tiene que contentarse con la transferencia psicológica, pero puede confiar en los medios de la verdad objetiva y el interés racional, puede hallarse en una posición ventajosa para inducirlos.

En esta conexión puede sernos útil nuestro conocimiento de los recursos de

los agitadores. A partir de ellos podríamos desarrollar, por así decirlo, *vacunas* contra el adoctrinamiento antidemocrático que fueran más potentes que la mera reiteración de pruebas de la falsedad de diversas imputaciones antisemitas. En un panfleto, o manual, escrito conjuntamente por Max Horkheimer y el autor de estas líneas describimos cada uno de los recursos típicos, la diferencia entre las opiniones manifiestas y las intenciones ocultas y el mecanismo psicológico específico que desencadena las respuestas de los sujetos a los estímulos típicos. El manual se halla todavía en una fase preliminar, y aún queda por realizar la

extremadamente difícil tarea de traducir los resultados objetivos en que se basa a un lenguaje que pueda entenderse fácilmente sin diluir su sustancia. Esta tarea debe llevarse a cabo mediante el ensayo y el error, mediante la comprobación de la comprensibilidad y la eficacia en diversos grupos y la continua introducción de mejoras antes de distribuir el manual a gran escala. La distribución prematura podría hacer más mal que bien. Pero lo importante para nosotros es el enfoque como tal, no su elaboración final. Sus méritos residirían en el hecho de que combina el estricto principio de la verdad con una posibilidad real de tocar algunos puntos

neurálgicos del antidemocratismo. Esto lo hace mediante la elucidación justamente de aquellos factores subjetivos que impiden la realización de la verdad. Lo menos que puede decirse a favor de nuestro enfoque es que inducirá a la gente a reflexionar sobre sus propias actitudes y opiniones, que generalmente da por sentadas, sin caer en una actitud moralizante o sermoneante. La tarea se ve técnicamente facilitada por el número, muy limitado, de recursos de los agitadores.

Nuestro enfoque, sin duda, recibirá bastantes objeciones importantes venidas de direcciones tanto políticas

como psicológicas. Políticamente puede argüirse que los poderosos intereses que hay detrás de la reacción contemporánea son demasiado fuertes para que un «cambio de ideas» los venza. También cabría decir que los modernos movimientos políticos de masas parecen cobrar un impulso sociológico propio que es completamente impermeable a los métodos introspectivos. La primera objeción no puede refutarse del todo sobre la base de las relaciones entre los líderes y las masas, pero ha de considerarse en conexión con las constelaciones que se den en el campo de las políticas de poder propiamente dichas. La segunda objeción política no



sería válida en las circunstancias actuales, aunque sería importante en una situación prefascista *aguda*. Tiende a subestimar el elemento subjetivo en la evolución social y a hacer de la tendencia objetiva un fetiche. El impulso sociológico no puede, ciertamente, hipostasiarse. La suposición de una mentalidad grupal es en buena parte mitológica. Freud señaló de forma muy convincente que las fuerzas que funcionan en los grupos a la manera de un cemento irracional, como las que destacaron autores como Gustave Le Bon, son realmente efectivas en cada individuo que forma parte del grupo, y no pueden considerarse como entidades

independientemente de la dinámica psicológica individual.

Como nuestro enfoque hace hincapié principalmente en el nivel psicológico, su crítica psicológica merece una discusión más detallada. Destaquemos el argumento de que no podemos anticipar ningún «efecto de carga de profundidad» de nuestra vacunación. Si nuestra suposición de un potencial de carácter fascista subyacente en armonía preestablecida con los recursos de los agitadores es correcta, no podemos esperar que desacreditando esos recursos se modifiquen sustancialmente actitudes que parecen ser reproducidas, más que engendradas, por las arengas de

los agitadores. Mientras no incidamos verdaderamente en la interacción de fuerzas en el inconsciente de nuestros sujetos, nuestro enfoque no dejará de ser racionalista aunque haga de su tema las disposiciones irracionales. Una consideración abstracta de las irracionalidades de uno mismo sin llegar hasta la motivación real de las mismas no funcionaría necesariamente de una manera catártica. Mientras realizábamos nuestros estudios encontramos muchas personas que aun admitiendo que «no deben tener prejuicios» y demostrando tener algún conocimiento del origen de su prejuicio, lo mantenían tercamente. Ni el papel del prejuicio en la

constitución psicológica de la persona prejuiciada, ni la fuerza con que éste se resiste deben subestimarse. Pero, aunque estas objeciones denotan una clara limitación de nuestro enfoque, no deben desalentarnos del todo.

Para comenzar en un nivel superficial, la ingenuidad política de gran número de personas —y en modo alguno sólo las que han recibido una pobre educación— es sorprendente. Programas, plataformas y consignas son aceptados tal como se les presentan. Son juzgados según lo que les parece que es un mérito en sí mismo. Aparte de una vaga desconfianza hacia los chanchullos políticos o los burócratas —una

desconfianza que, por cierto, es más característica de la personalidad antidemocrática que de su opuesta—, la idea de que los objetivos políticos cubren en gran medida los intereses de quienes los promueven es ajena a muchas personas. Pero aún más ajena les es la idea de que las decisiones políticas de alguien dependen en gran parte de factores subjetivos de los que ese alguien no es consciente. El *shock* que produce el ser consciente de tal posibilidad puede ayudar a provocar el efecto antes mencionado. Aunque nuestro enfoque no reorganiza el inconsciente de aquellos a quienes esperamos llegar, éste puede revelarles

que ellos mismos y su ideología constituyen un *problema*. Las posibilidades de lograr esto encuentran un apoyo en hechos como el de que el antisemitismo declarado todavía se considera vergonzoso y el de que los que lo toleran lo hacen con alguna mala conciencia y, consiguientemente, se encuentran hasta cierto punto en una situación conflictiva. Pero no cabe ninguna duda de que el paso de una actitud ingenua a otra reflexiva debilita algo su violencia. El elemento de control del ego se refuerza aunque el Ello siga intacto. Una persona que se da cuenta de que el antisemitismo es un problema y de que ser antisemita es más

que un problema, será con toda probabilidad menos fanática que alguien que se trague el anzuelo del prejuicio.

La posibilidad de demostrar a los sujetos lo que es y supone su antisemitismo: un problema interno suyo, aumenta con las siguientes consideraciones psicológicas. Como ya se ha mencionado, la persona prejuiciada exterioriza todos los valores; cree tercamente en la importancia fundamental de categorías como naturaleza, salud, conformidad con los usos establecidos, etc. Se muestra totalmente renuente a la introspección y es incapaz de encontrar defecto alguno en sí misma o en aquellos con los que se

identifica. Los estudios clínicos no dudan en afirmar que esta actitud es en gran parte una forma de reacción. Aunque perfectamente adaptada al mundo exterior, en un nivel más profundo la persona prejuiciada se siente insegura<sup>[38]</sup>. El negarse a buscar en uno mismo es ante todo expresión del temor a hacer descubrimientos desagradables. En otras palabras: encubre conflictos subyacentes. Pero como estos conflictos inevitablemente producen sufrimientos, la defensa contra la autorreflexión no está limpia de ambigüedades. Aunque a la persona prejuiciada le cuesta ver su «lado sórdido», espera algún tipo de alivio de



un mejor conocimiento de sí misma. La dependencia de muchas personas prejuiciadas de algo que las guíe desde fuera, su disposición a consultar a charlatanes de toda laya, desde el astrólogo hasta el columnista que escribe sobre relaciones humanas, es al menos una parte distorsionada, una expresión exteriorizada, de su deseo de autoconocimiento. Las personas prejuiciadas que al principio se muestran hostiles a las entrevistas psicológicas, muy a menudo parecen encontrar en ellas algún tipo de satisfacción una vez establecen cierta comunicación, por superficial que sea. Este deseo subyacente, que en último

análisis es deseo de la verdad misma, podrían satisfacerlo las explicaciones del tipo de las que aquí planteamos. Estas entrevistas podrían proporcionar a las personas prejuiciadas algún alivio y provocar lo que algunos psicólogos denominan «vivencia del ¡ajá!». No debería pasarse por alto el que la base de tal efecto acaso la suministre el placer narcisista que la mayoría de las personas obtienen de situaciones en las que se sienten importantes porque el interés se centra en ellas.

El argumento contrario puede señalar el hecho indiscutible de que esas personas necesitan defender su prejuicio, pues éste cumple muchas

funciones, desde la seudointelectual de proporcionar fórmulas fáciles, amables, con las que explicar todos los males del mundo, hasta la de crear un objeto de catexis negativa, un catalizador de la agresividad. Si hay que considerar a la persona prejuiciada como síndrome de un carácter, no parece probable que de algún modo ceda la persistencia en su fijación, la cual viene determinada por su estructura interior más que por la fijación. Esta observación, empero, contiene un elemento que va más allá de toda crítica fundada a nuestro enfoque. No es tanto la fijación en sí, cuanto la persona prejuiciada, lo que en el estudio del prejuicio verdaderamente cuenta. Si,

como a veces se ha dicho, el antisemitismo tiene bien poco que ver con los judíos, el acento no debe recaer en la fijación de la persona prejuiciada en los objetos de su prejuicio. La rigidez del prejuicio, es decir, la existencia de ciertas manchas ciegas en la mente de la persona prejuiciada que son inaccesibles a la dialéctica de la experiencia vital, es indudable. Pero esta rigidez afecta a la relación entre el sujeto y el objeto de su odio, más que a la elección del objeto o a la obstinación con que ésta se mantiene. En realidad, quienes están rígidamente prejuiciados muestran cierta movilidad respecto a la elección del objeto de odio<sup>[39]</sup>. Esto se

ha visto confirmado en varios casos estudiados en el *Research Project on Social Discrimination*. Por ejemplo, personas en las que se apreciaba claramente el síndrome del carácter fascista parecían dispuestas —por algunas extrañas razones, como la de estar casado con una judía— a sustituir a los judíos como objeto de odio por otro grupo más o menos sorprendente, como los armenios o los griegos. En la persona prejuiciada, el impulso instintivo es tan fuerte, y su relación con el objeto, su capacidad para crear algún vínculo real con el mismo, independientemente de que sea amado u odiado, de tan problemática naturaleza,

que la persona ni siquiera puede ser fiel al enemigo elegido. El mecanismo proyectivo a que está sujeta puede cambiar de objeto conforme al principio de menor resistencia y según las oportunidades que a la persona ofrece la situación en que se encuentra. Cabe esperar que nuestro manual quizá cree una situación psicológica en la que la catexis negativa en relación con los judíos se disuelva. Naturalmente, esto no debe malentenderse en el sentido manipulador de que se admita la sustitución en la mente antisemita de los judíos por cualquier otro grupo como objeto de odio. Pero la vaguedad, la arbitrariedad y la accidentalidad del

objeto elegido *per se* puede mudarse en una fuerza que podría hacer dudar a los sujetos de su ideología. Si aprenden lo poco que importa a quiénes odian con tal de odiar, su ego podría dejar de fijarse en aquellos a los que odian y, consecuentemente, la intensidad de la agresividad disminuir.

Nuestra intención es usar la movilidad del prejuicio para derrotarlo. Nuestro enfoque podría cambiar la indignación de la persona prejudiciada contra un objeto realmente adecuado: los recursos del agitador y lo espurio de la manipulación fascista propiamente dicha. Sobre la base de nuestras explicaciones no sería demasiado difícil

hacer conscientes a los sujetos de las malas artes y la insinceridad de las técnicas de la propaganda antidemocrática. Lo importante en este respecto no es tanto la falsedad objetiva de las manifestaciones contra los judíos cuanto el desprecio implícito por aquellos a los que la propaganda fascista señala, cuyas debilidades son sistemáticamente explotadas. En este punto, las fuerzas psicológicas de resistencia pueden actuar contra el antidemocratismo antes que contra el esclarecimiento de la verdad. Al menos entre todos los que son caracteres potencialmente fascistas, nadie quiere ser tratado como un imbécil, y eso es



precisamente lo que el agitador hace cuando dice a su audiencia que los imbéciles son los judíos, los banqueros, los burócratas y otras «fuerzas siniestras». Nuestro enfoque puede revitalizar en este campo particular la tradición americana del *common sense* y la *sales resistance* si se tiene en cuenta que, en este país, el autoproclamado *Führer* no es en muchos aspectos sino un voceador con pretensiones.

Hay un área específica en la que la explotación psicológica, una vez puesta al descubierto, actúa como un bumerán. El agitador generalmente se presenta como un pequeño gran hombre, como una persona que, a pesar de su exaltado

idealismo y su incansable vigilancia, es uno más del pueblo, un vecino, alguien que está cerca de los corazones del pueblo llano; él lo reconforta con su simpatía condescendiente y crea un ambiente de calidez y compañerismo. Esta técnica, que, dicho sea de paso, es mucho más característica del escenario americano que de los racionalizados mítines de masas de los nazis, va dirigida a una condición específica complementaria de nuestra sociedad altamente industrializada. Es el fenómeno que, en la esfera de la cultura de masas, se conoce como «nostalgia». Cuanto más perturban la tecnificación y la especialización las relaciones

humanas directas, asociadas a la familia, el taller y el pequeño empresario, tanto más anhelan los átomos sociales que forman las nuevas colectividades un refugio, una seguridad económica y lo que el psicoanalista llamaría un regreso a la situación de la vida en el seno materno. Parece que una parte considerable de fascistas fanáticos —el llamado *lunatic fringe*— se compone de aquellos individuos en cuya psicología la nostalgia desempeña un papel particularmente importante —individuos solitarios, aislados y diversamente frustrados—. El agitador intenta astutamente ganarse su apoyo presentándose como su vecino. Un

motivo verdaderamente humano, cual es el deseo de espontaneidad, de relación auténtica, de amor, es aprovechado por los fríos promotores de lo inhumano. El propio hecho de que la gente padezca la manipulación universal es utilizado para la manipulación. Los sentimientos más sinceros de la gente son pervertidos y satisfechos por lo que es una estafa. Pero, aunque momentáneamente se sea víctima de ella, los deseos implicados son tan profundos, que ninguna farsa puede satisfacerlos. Tratados como niños, los individuos reaccionarán como niños que comprenden que el tío que les habla como a niños sólo busca congraciarse con ellos por otros

motivos. Gracias a estas experiencias, la energía inherente a sus anhelos puede finalmente volverse contra su explotación.

El manual comienza describiendo la diferencia entre el orador político y diversas clases de agitadores, y a continuación ofrece unos cuantos criterios para reconocer al agitador. Además discute los recursos a los que la técnica del agitador puede reducirse y explica cómo actúan y en qué consiste su particular atractivo para los oyentes.

*Héroe mártir.* El propósito principal del agitador es despertar nuestro interés humano por él. Nos cuenta que es un hombre solitario, independiente, que lo

sacrifica todo a su causa y vive modestamente. Repite que no está respaldado por gente adinerada ni por ninguna clase de poder. Está particularmente ansioso por hacernos creer que no es un político, sino que se mantiene a distancia de la política y que de algún modo está por encima de ella.

Aparentar soledad es una fácil manera de ganar nuestra simpatía. La vida de hoy es dura, fría y complicada, y todo el mundo está de alguna manera solo. Y esto el agitador lo explota. Insistiendo en su aislamiento aparece como uno de nosotros, que sufre a causa de las mismas cosas que nos hacen sufrir a nosotros. Pero en realidad no está solo

en absoluto. Es un hombre con sus buenas relaciones, y alardeará de ellas a la menor oportunidad. Luego nos leerá la carta de ese senador que elogia su fervor patriótico.

Constantemente habla como un vendedor, pero quiere que creamos que no pretende vendernos nada. Teme nuestra *sales resistance* y, consiguientemente, nos martillea la cabeza con la idea de que él es un alma noble, mientras que otros tratan de volvernos estúpidos. Como astuto publicitario que es, explota nuestra desconfianza respecto a la publicidad.

Sabe que hemos oído hablar del crimen organizado y de la corrupción, y

utiliza nuestra aversión a tales cosas para sus fines políticos. Él es el verdadero mafioso de la política, con sus lugartenientes, guardaespaldas, oscuros intereses financieros y demás turbiedades. Él constantemente grita «¡Detengan al ladrón!».

Hay una razón más por la que juega al lobo solitario. Se presenta como alguien necesitado para que hagamos algo por él y nos sintamos orgullosos de hacerlo. En realidad somos nosotros los pobres hombres. Mientras intenta halagar nuestra vanidad sugiriéndonos que todo depende de que acudamos en su ayuda, en realidad sólo desea que seamos sus seguidores, que digamos



amén a todo lo que afirma, que actuemos automáticamente de acuerdo con sus órdenes.

*Si ustedes supieran...* Las alocuciones del demagogo están salpicadas de insinuaciones sobre oscuros secretos, escándalos intolerables y crímenes indecibles. En vez de discutir con naturalidad una cuestión social o política, culpa a personas perversas de todos los males que sufrimos. En sus acusaciones suelen figurar la intriga, la corrupción o el sexo. Se presenta como el ciudadano indignado que quiere limpiar el país y promete revelaciones sensacionales. Esta promesa es a veces seguida de

historias fantásticas de carácter espeluznante. Pero, como frecuentemente hace, no cumple su promesa, dando a entender que sus secretos son demasiado espantosos para contarlos en público, y que sus oyentes de algún modo ya saben a qué se refiere. Ambas técnicas, la de la actuación y la de negarse a hacer revelaciones, actúan a su favor.

Cuando cuenta todo el cuento, proporciona a sus oyentes la clase de satisfacciones que ellos encuentran en columnas dedicadas a los chismes y periódicos sensacionalistas, sólo que con colores mucho más vivos. Mucha gente no se aparta cuando aquéllos despiden sus fétidas emanaciones, sino

que respira con avidez el aire pestilente, olfatea el hedor y pretende averiguar de dónde viene al tiempo que se queja de lo espantoso que es. No hay duda de que esa gente, aunque acaso no lo sepa, disfruta de esa hediondez. Y es a esta extendida disposición a la que el chismoso agitador recurre. Moraliza sobre los vicios y los crímenes de otros, y así satisface la curiosidad de sus oyentes y alivia el hastío de sus insulsas vidas. Éstos frecuentemente envidian a aquellos que supuestamente hacen cosas que ellos mismos harían en secreto. Al mismo tiempo, el demagogo les despierta un sentimiento de superioridad.

Cuando no cuenta el cuento, sino que simplemente transmite a los oyentes vagas insinuaciones, hace que en ellos despierten las fantasías más febriles. Pueden imaginar lo que quieran. Pero el agitador se presenta como alguien que sabe, que tiene toda la información y que un día la revelará en toda su demoledora evidencia. Mas también sugiere que no tiene necesidad de revelársela. De todos modos, los oyentes ya la conocen, y además sería demasiado peligroso decir ciertas cosas en público. Siempre trata a sus oyentes como si confiaran en él, como si fuesen ya miembros de su grupo, y el secreto no revelado los ata aún más fuertemente a él.

Naturalmente, sus oyentes jamás se atreverían a cometer actos como los que él imputa a sus enemigos. Cuanto menos pueden satisfacer deseos exagerados de lujo o de placer, tanto más furiosamente se vuelven contra quienes, según ellos imaginan, comen de la fruta prohibida. Quieren «castigar a los bastardos». Tales son los estados anímicos que el agitador cultiva. Mientras ofrece jugosas descripciones de las orgías con champán y bailarinas de Hollywood, celebradas por políticos de Washington y banqueros de Wall Street, promete que llegará el día del Juicio, en el que, en nombre de la decencia, él y su multitud llevarán a cabo una buena y justa purga.



# Individuo y Estado

La sociedad organizada de la que más tarde derivaría el Estado era necesaria para permitir la supervivencia de la humanidad, enfrentada a las fuerzas de la naturaleza, tanto a las exteriores como a las interiores o impulsivas. Pero desde el comienzo estuvo también mezclada con privilegios, con la consolidación de determinadas funciones de los órganos sociales, con el dominio. Para el individuo siempre fue cosa incierta si con su subordinación a la organización social salía perdiendo o ganando. Desde el punto de vista de la satisfacción

inmediata del individuo, parecía prevalecer con gran diferencia la renuncia sobre la ventaja. De ahí que los seres humanos, los interesados y los otros, desde siempre hayan estado obligados a aceptar esa renuncia, sin la cual nada marcharía. Pero al mismo tiempo nunca dejó de anunciarse la oposición del individuo a la misma. La relación entre individuo y Estado fue uno de los temas esenciales de la filosofía política desde la República platónica y la crítica que de la misma hizo Aristóteles. Y particularmente en la época moderna, en la que se implantó expresamente el concepto de individuo y los lazos teológicos se debilitaron, el



individualismo estuvo cada vez más presente en las teorías del Estado desde Hobbes, sobre todo en Locke. Luego sufrió las restricciones críticas impuestas desde las corrientes más diversas, por ejemplo en Rousseau y en Hegel. Pero el individualismo dominó toda la teoría liberal del Estado. Ésta nace de la conciencia de que es necesario que exista un equilibrio entre las fuerzas opuestas del Estado y los individuos. Dicho equilibrio supone un problema desde que existe algo así como una burguesía urbana, esto es, una forma de socialización en la que el todo sólo se mantiene en el conflicto de los intereses particulares, en la competencia

dentro del mercado. O quizá, más generalmente: el problema de la relación entre individuo y Estado existe desde que la organización humana se opuso como algo relativamente autónomo a la convivencia inmediata de los hombres.

Del aspecto hoy más destacable en la relación de los individuos con el Estado, que es su vivir ajenos al Estado, hay ya un modelo en la Antigüedad. Que yo sepa, fue Jacob Burckhardt el primero que señaló lo que desde el helenismo sucedió de un modo general entre las ciudades-Estado y sus ciudadanos. Desde el momento histórico en que la conciencia griega puso en

lugar central el concepto de individuo y la felicidad de éste como supremo bien, el individuo fue perdiendo su relación con aquellos asuntos públicos cuya finalidad esencial era procurar la felicidad individual. Pero en el curso de este proceso, los individuos de la Antigüedad se mostraron dispuestos a seguir a déspotas y dictadores con tal de que hasta cierto punto se respetase su precaria felicidad. Esta evolución no caracteriza principalmente a los tiempos de la Stoa y de Epicuro, sino que se perfila ya en Aristóteles. Con un sano sentido común que a veces hace recordar los usos intelectuales del siglo XIX, Aristóteles contrapuso a la

utopía totalitaria de su maestro Platón las necesidades reales de los individuos. Pero ya no distinguía, como a pesar de todo hacía Platón, la idea suprema en la realización de esas necesidades mediante organizaciones estatales racionales. Lo supremo era para él la retirada a la contemplación intelectual, en la que está ya presente la resignación ante lo públicamente establecido. De ese modo se produce una contradicción en la relación entre el individuo y el Estado: cuantas menos trabas encuentra el individuo en la persecución de sus propios intereses, tanto más pierde de vista una forma de organización social en la que esos

intereses están protegidos. Con su casi total liberación, el individuo en cierta manera prepara el terreno a su propia opresión. Pero esta evolución no beneficia al individuo en su constitución interior, sino que cuanto más se limita a sí mismo y a su círculo privado, olvidándose de lo general, se empobrece y atrofia cada vez más. Después de Epicuro, dice Jacob Burckhardt, el mundo griego no produjo más individuos universales. Quizá esto sea una exageración. Pero en todo caso aquí se muestra ya que el individuo y el Estado no sólo se contradicen uno a otro, sino que también se condicionan recíprocamente. El concepto griego del

individuo, que sin duda es muy distinto del concepto moderno, no se puede entender independientemente de la forma de la ciudad-Estado antigua.

El cansancio del Estado en el mundo griego no puede atribuirse sin más a un adormecimiento de las fuerzas individuales. Las pequeñas ciudades-Estado griegas en las que existía algo así como una unidad transparente entre los intereses de los individuos y los de la comunidad ya no estaban en consonancia con el momento de la evolución económica. Los intereses materiales de los individuos parecían estar más a salvo en las formas de organización estatal más extensas y

centralizadas, aunque los ciudadanos ya no pudieran controlarlas como a la Atenas del siglo V antes de Cristo. Incluso en la Antigüedad tardía, cuando los destinos de los grandes imperios trascendían las cabezas de los ciudadanos, durante largos periodos las capas superiores de la población nuclear urbana se vieron poco afectadas por acontecimientos frecuentemente provocados por facciones y juntas militares limitadas. Sólo con las invasiones bárbaras vieron los individuos cómo su distanciamiento de sus Estados les causaba desgracias personales. La relación entre individuo y Estado no alcanzó en la Antigüedad al

grado de conflictividad mortal que hoy tan bien conocemos. La sociedad antigua estaba incomparablemente menos «socializada» de lo que lo está la moderna en todos sus sistemas. Hoy, todas las funciones están interconectadas, y todas las decisiones políticas afectan directamente al destino individual. Si, en contrapartida, las legislaciones prometen al individuo más protección que en la Antigüedad, por otro lado los gobiernos totalitarios de ambas especies están tanto más prontos a anular esas legislaciones y dejar al individuo desprotegido y a merced del omnipotente aparato estatal. Esta posibilidad, con la que siempre hay que



contar aun después de la derrota de Hitler, y de la que hoy la amenaza del Este nos hace particularmente conscientes, constituye la forma específica que adquiere para nosotros el viejo problema.

Con la manera moderna de distanciarse del Estado, el problema reviste, a pesar de todas las analogías spenglerianas, un carácter completamente distinto del que revistió con la manera antigua. La manera moderna no es atribuible a una falta de coherencia social, sino, contrariamente, al exceso de la misma; una situación en la que el individuo es inducido a mantener una actitud de indiferencia

hacia el Estado porque le produce la sensación de que no puede intervenir en el curso objetivamente determinado de las cosas. La relación entre individuo y Estado adquirió tintes trágicos principalmente en Alemania. Alemania no participó en el liberalismo en la época clásica del mismo, en la que se había alcanzado cierto equilibrio entre el Estado y el tipo de individuo característico de esa época. Los alemanes vivían en un Estado autoritario que concebía a los individuos no como su soporte, sino como objetos de la administración. Pero hoy que el Estado autoritario, llevado al absurdo por los nacionalsocialistas, ha quebrado, se ha

venido abajo, la forma tradicional de la organización estatal misma, que no puede separarse del concepto de nación, parece extemporánea. De ahí que la idea de determinar el propio Estado hace tiempo que ya no ejerce aquella fuerza movilizadora de las masas que aún poseía en el siglo XIX. Los individuos presienten, consciente o sordamente, que su vida no depende realmente de la política del Estado, sino de los procesos en cierto modo elementales que se desarrollan, por debajo de la forma de organización estatal, en el núcleo mismo de la sociedad.

Nunca el pueblo alemán se ha identificado con su Estado. Siempre lo

sintió como un poder amistoso en el caso más favorable, pero generalmente amenazador, dedicado a recaudar impuestos, causante de guerras y en todo caso ajeno. Es cierto que en el periodo de auge industrial se disfrutó de toda clase de ventajas, pero lo que se esperaba del Estado era más bien negativo, incluso cuando no se pertenecía a las capas que vivían en conflicto directo con el poder estatal. Acaso nunca fue tan patente la diferencia entre el clima político de América y el de Alemania. El Estado americano lo sienten sus ciudadanos como una forma de organización de la sociedad, pero nunca como una autoridad que está por

encima de la vida de los individuos y les da órdenes, y menos aún como autoridad absoluta. La ausencia de aquella esfera de lo oficial tan característica de los Estados europeos, pero sobre todo la no existencia del funcionariado de carrera y de todas las ideas asociadas al mismo, son hechos que llaman poderosamente la atención al emigrante en América. La ausencia de cualquier forma de fetichismo del Estado en los países anglosajones, pero sobre todo en América, hace mucho más fácil la relación entre el individuo y el Estado. Podrán allí, como en todas partes, grandes sectores de la población manifestar indiferencia hacia el Estado,

pero no tienen la sensación de que el Estado sea otra cosa que lo que es, algo exterior a ellos, un ser en sí, por autoritario que sea con ellos. Este matiz implica una relación más sana entre la forma máxima de organización social y los ciudadanos.

En Alemania, las masas llegaron en ocasiones a identificarse con el Estado como con un padre enérgico y tiránico. Pero nunca fueron idénticas a él. Precisamente la conciencia nunca modificada de ser ajeno al Estado condujo a una exacerbación de la fe en el Estado bajo el régimen autoritario. Un régimen que supo sacar provecho de ese sentirse ajeno al Estado del pueblo

alemán tanto como de su disposición a deificar el Estado para no tener que odiarlo. No en vano duplicó el Tercer Reich toda la maquinaria del Estado y sus funcionarios añadiendo otra maquinaria, la del partido, con sus propios funcionarios, contrapuestos a los anteriores. Había que quitar a los individuos la sensación de ser ajenos al Estado y favorecer su subordinación a la burocracia del partido, que «daba órdenes al Estado». Lo que se hizo fue reforzar realmente la sensación de los individuos de ser ajenos al Estado y enmascararla con la ideología.

Tras el derrumbe, la relación entre el Estado y el individuo plantea

cuestiones que no pueden resolverse mediante consejos y exhortaciones bienintencionados a una mayor participación en los asuntos políticos. En la actualidad, el hastío del autoritarismo representado por la tradición del Estado autoritario alemán se muestra, paradójicamente, dentro de un Estado al que se reprocha su impotencia. Existe así el peligro de que en esta situación vuelva a aparecer la disposición de los individuos a borrarse a sí mismos y abandonarse a poderes políticos despóticos, del color que fueren, porque sólo les quepa esperar algo del poder y de la extensión de la organización. Una negación y una



opresión de los individuos que perpetuasen la vieja oposición constituiría una burla de la reconciliación entre Estado e individuo. Por eso, la invitación a participar en los asuntos políticos no es en verdad tan vacua como pudiera sonar en los oídos de la gente común. Su propio destino dependerá al cabo de su conciencia de la necesidad de que ella misma conforme su propio Estado. La letargia ante el Estado no es ninguna cualidad natural, y desaparecerá en cuanto el pueblo se dé cuenta de que se trata realmente del Estado y de que éste no es algo que no le incumba por ser un ámbito de la política cuyos contenidos

unos especialistas se encargan de administrar al resto de la humanidad. Para intensificar esta conciencia viva importa sobre todo clarificar la verdadera relación entre lo público y oficial y la suerte del individuo. La ceguera del destino individual se debe en gran medida a que los individuos creen ser meros objetos y no se sienten sujetos de la historia. Es preciso borrar esta apariencia. De las misiones de las ciencias sociales, hoy en proceso de reconstrucción en Alemania, acaso la más importante sea la de facilitar dentro de los procesos vitales de la sociedad el conocimiento del problema, irresoluble en el ámbito puramente institucional, de

la relación entre el individuo y el Estado  
en su raíz.

*1951*

# Leopold von Wiese en su 75.º aniversario

Me alegra sobremanera poder transmitirle, querido y admirado señor Von Wiese, las felicitaciones de nuestro Instituto y de Horkheimer, a quien desgraciadamente no le es posible estar hoy con nosotros, aunque Spektabilis Sauermann ya le ha felicitado como rector en su nombre.

Aunque desearía robarle el menor tiempo posible, no puedo contentarme con una referencia agradecida a las estrechas y fecundas relaciones entre el señor Von Wiese y nosotros. Al menos

quisiera señalar lo que la obra del señor Von Wiese significa para nosotros, sociólogos y filósofos sociales más jóvenes. Quisiera recordar primero que él posee una cualidad que comparte con la gran generación de sociólogos a la que pertenece: la vasta capacidad receptiva, la «receptividad productiva» que ninguno de nosotros la posee igual. Acaso esto mismo pueda fundarse sociológicamente en la diferencia de la forma de vida del profesor, que él aún encarna, y la actual, incesantemente sometida a los requerimientos de la vida activa. Pero aún más importante me parece que el señor Von Wiese haya deslindado tan claramente la sociología

como ciencia de las relaciones humanas de otras disciplinas, particularmente de la psicología. Sólo hoy podemos acabar de comprender que no se trata aquí de un interés formalista en asegurar la independencia de un nuevo sector científico, sino de un impulso que tendrá un gran alcance objetivo. En él anida el conocimiento de que los fenómenos sociales no se dejan disolver en la conciencia, en el «espíritu» de un grupo o de una sociedad. Si recordamos que en la época en que Wiese desarrolló la «ciencia de las relaciones» dominaba en la sociología alemana la tendencia a concebir esta disciplina como una de las ciencias del espíritu, comprenderemos

que dicha ciencia no sólo suponía una visión más penetrante, sino que también hubo de tener una gran capacidad de resistencia para lograr implantar aquel motivo como él lo hizo. También en esto demostró poseer una mente abierta al mundo, cualidad ésta que distingue a su actitud y ha hecho de él el único alemán que sustentó ideas tan originales como las que al otro lado del Rin hizo valer Émile Durkheim. Tal vez sea ésta la razón de la afinidad del gran teórico con la investigación social empírica. No sólo nos sentimos agradecidos por lo que él nos ha enseñado, sino también obligados a poner todo nuestro esfuerzo en seguir avanzando en el conocimiento

de aquellas leyes sociales objetivas en las que él tanto insistió. Y tenemos también el deseo egoísta de que él mismo pueda sentir aún durante largos y fructíferos años este afán.

*Escrito en 1951; inédito*



# Opinión pública y estudios de opinión

El término «opinión pública» es ambiguo, y su ambigüedad no procede de que nadie se haya tomado la molestia de buscar una definición satisfactoria del mismo, sino de lo que refiere. En primer lugar, opinión no es otra cosa que las ideas más o menos articuladas que tienen las personas. Éstas o bien se reservan su opinión sobre un asunto, o bien la manifiestan a otros; su opinión no es, por tanto, pública. Consiguientemente, por opinión pública sólo puede entenderse la opinión de

*todos*. Pero la idea de esta opinión tiene sus dificultades. Por un lado, parece imposible asegurarse de la opinión de todos, y, por otro, planea el recuerdo de los filósofos que antaño enseñaron que el espíritu de una época —y con él tiene no poco que ver el concepto de opinión pública— no se agota en la opinión de todos los individuos, sino que adquiere una suerte de independencia. La opinión pública sería entonces una síntesis del estado de conciencia que, en relación a una cuestión concreta, en un momento determinado ha cristalizado, se ha hecho predominante y caracteriza a una tendencia histórica. Dicho de manera más sencilla, es «lo que está en el

ambiente»; y todos sabemos que esto es una realidad, aunque la expresión misma nos advierta de lo difícil que es fijar eso que está en el ambiente. Se trata ante todo del hecho histórico de que, en el mundo moderno, las formas de regular la existencia, la economía, las instituciones políticas y otras, los centros de información y las formas artísticas y científicas se han independizado por efecto de la progresiva e incesante división del trabajo, y justamente desde esta independización constituyen juntas lo que la palabra «cultura» designa. Pero esto en modo alguno se corresponde con los contenidos de conciencia de todos los individuos,

muchos de los cuales están, por su destino social, en gran medida excluidos de la participación en aquel espíritu objetivo. Por eso es preciso contar con que la opinión pública en el sentido de ese estado de conciencia, que caracteriza lo que es público como algo objetivo, esto es, la sociedad que trasciende al individuo en su particularidad cerrada, no es en realidad idéntica a la suma de los contenidos subjetivos de las conciencias de los individuos.

Pueden ustedes reconocer ya que la dificultad de definir adecuadamente el término «opinión pública» está relacionada con problemas sociales bien

reales. Pues si la opinión pública tiene realmente una tendencia a diferenciarse de la opinión de todos los individuos, se plantea la cuestión de hasta qué punto tiene derecho a llamarse opinión pública. ¿Se expresa realmente en el llamado espíritu objetivo algo así como la conciencia progresiva de la totalidad, o únicamente la de grupos y capas privilegiados? ¿Concuerdan los intereses que se anuncian en la opinión pública con los de aquellos que, o bien no tienen la posibilidad de formarse una opinión independiente, o bien no estén en situación de hacer que su opinión devenga «pública»? ¿Y cómo debemos definir eso supuestamente objetivo de

forma que estemos protegidos de la pretensión injusta de ciertos intereses particulares de presentarse como intereses de todos?

La respuesta más cómoda a la última pregunta es, naturalmente, ésta: ateniéndonos a lo que en la opinión pública es visible, esto es, a las opiniones difundidas en la vida pública por medio de la prensa, la imagen y la radio. De hecho, estas opiniones tienen siempre cierta tendencia a presentarse como la opinión pública. No es raro encontrarse con que la totalidad de los comentarios de la prensa acerca de una cuestión política valga como opinión pública, como opinión dominante sobre

el asunto en cuestión. Como de los medios de comunicación pública salen realmente productos que se venden a la gente, tales medios suelen mantenerse en contacto con lo que «está en el ambiente», y como además las opiniones públicamente difundidas indudablemente determinan en gran medida la opinión de la gente, que como tal no llega a constituirse en opinión pública, la pretensión de los comentarios públicos de representar a la opinión pública puede encontrar cierto apoyo. Mas, por eso mismo, esta pretensión no deja de ser problemática. Pues dichos comentarios de la opinión pública son ellos mismos en muchos respectos los

de los interesados, y a éstos puede en todo caso objetárseles que sólo constituyen la opinión pública en la medida en que crean la opinión pública. Queda entonces por saber si en verdad consiguen crearla y hasta qué punto. Repetidamente se ha puesto de manifiesto, por ejemplo en América, que mientras la totalidad de la prensa del país se oponía a un candidato determinado y lo trataba como si estuviera ya acabado, ese candidato resultó, sin embargo, elegido. Hay que preguntarse también si esas voces de la opinión pública, esto es, las de quienes han alcanzado posiciones que les permiten hablar como si desde ellos lo



hiciera el espíritu objetivo, si esas personas son realmente competentes en los temas de que hablan. Baste recordar la posibilidad de que, por ejemplo en un sector cultural, los críticos que hablan como si fuesen los representantes del público al par que entendidos en la materia se hallen rezagados en la evolución de la esfera de la cultura sobre la que juzgan. En cuyo caso su opinión no haría justicia a la tendencia objetiva, sino que la sabotearía con sus normas superadas.

En una sociedad en la que la democracia no puede ser una palabra huera ni un principio meramente formal es cuando menos necesario revisar

continuamente, y hacerlo, por así decirlo, desde abajo, todas las pretensiones institucionales de representar a la opinión pública.

A este fin, la moderna ciencia social puede aportar algunas técnicas. Teniendo en cuenta precisamente la independización de la cultura y de las instituciones respecto de las personas, estos métodos científicos, objetivos, intentan recurrir en la medida de lo posible a lo más sencillo: la opinión de las propias personas concretas, sin dejar nunca de tener presente que esa opinión es a su vez una función del juego de fuerzas sociales y, como ya hemos dicho, está modelada por poderes

institucionales.

Es necesario, pues, partir del hecho de que la opinión pública se forma con las opiniones particulares, pero teniendo siempre presente que no puede considerarse simplemente como la suma de las mismas. Esto sólo es posible en casos especiales —por ejemplo, en unas elecciones—, y aun en estos casos sólo con limitaciones, y esto ocurre cuando las opiniones hasta tal punto se han solidificado, cuando de tal manera han cristalizado, que pueden registrarse y enumerarse en unos cuantos puntos concretos. Pero lo que entonces se registra es bastante limitado. Se sabe qué porcentaje del electorado ejerció su

derecho al voto y qué otro no lo ejerció, y se puede clasificar a los que votaron y a los que no votaron en categorías estadísticas, pero no se sabe por qué motivos los que no votaron, que a menudo representan una parte cuantitativamente considerable, no dieron su confianza a ningún partido. Se puede también determinar qué porcentajes de los votos emitidos correspondieron a los distintos partidos, pero no se está en condiciones de decir cuántos electores decidieron votar a un partido por estar plenamente de acuerdo con sus objetivos y cuántos lo hicieron sólo porque veían en el partido elegido el mal menor. Asimismo, puede

recabarse la opinión de los individuos haciendo que éstos la manifiesten en cualquier situación y sin titubeos — incluso despertándoles de un sueño profundo para preguntarles por ella—. En otros casos, la opinión se expresará también de manera consciente y sin dificultades, pero todavía no de manera tan inequívoca que no sea posible influir en ella y modificarla. Y también puede ser tan vaga e indecisa que sea susceptible de cambiar según el estado de ánimo y las influencias a las que el individuo esté sujeto. Además, hay a menudo una gran diferencia entre lo que, por sus manifestaciones, las personas se espera que hagan en una situación

determinada y lo que realmente hacen en esa situación. Finalmente, es de la máxima importancia que el individuo no viva cual mónada, que no se forme su opinión, por así decirlo, en vacío, sino en constante comunicación con otros como parte del proceso social del que él depende y por el que es influido del mismo modo que él influye en tal proceso. Todo esto lo tiene a la vista el nuevo método científico a que me he referido. A lo largo de los últimos dos decenios, este método se ha constituido en rama de la investigación social empírica, a la que se ha dado el no del todo afortunado nombre de «estudio de la opinión pública».

El proceso electoral en cierta manera ha proporcionado el modelo para estas investigaciones, que por eso reciben aún hoy en los Estados Unidos de América, país natal del estudio de la opinión pública, el nombre de *polls* (elecciones). Pero, a diferencia de lo que sucede en las elecciones, los elevados costes que acompañan a estas pesquisas hacen imposible interrogar a cada individuo sobre el problema que se trata de estudiar. Hay que limitar el sondeo a las «muestras». Después de innumerables intentos en los que los tamaños de las muestras oscilaban entre 1000 y 14 millones de encuestados se comprobó que una media de sólo

2000-5000 personas era suficiente para obtener resultados representativos de la población entera. La condición para obtenerlo es que se escoja a los encuestados de manera que constituyan una representación reducida, pero estadísticamente fiel de la estructura sociológica de la población total.

Al principio se empleaban cuestionarios que había que rellenar. Pero esto se volvió cada vez más problemático debido al incremento del número de preguntas y al afinamiento de su formulación. Se procedió entonces a formar a empleados de los institutos de opinión como entrevistadores para encargárles que hicieran oralmente las



preguntas y registrarán las respuestas en formularios derivados de los primitivos cuestionarios. Este procedimiento es aún hoy el método más utilizado en los estudios de opinión.

Si este tipo de encuesta se lleva a cabo con todas las precauciones posibles, en las que aquí no podemos entrar por limitaciones de tiempo, cabe esperar que los resultados de la encuesta, realizada sobre un porcentaje asombrosamente exiguo de la población total, sean representativos de la opinión de la misma. El margen de error con que hay que contar oscila, según la magnitud de la «media», entre el  $\pm 2\%$  y el  $5\%$ .

Que la aplicación de técnicas de

investigación de mercados a la investigación de la opinión pública tiene sus limitaciones es algo que los sociólogos reconocieron relativamente pronto. La crítica se enfocó en lo esencial en dos puntos: se objetó que la suposición de que el individuo tiene «su» opinión y ésta es clara y mensurable sin mayores dificultades es errónea, y que no se puede esperar obtener en todos los casos un reflejo fiel de la «opinión pública» simplemente sumando cuanto puede recabarse como opiniones individuales. Basta recordar, según esta crítica, que a menudo una evolución, también en la democracia política, no depende de la mayoría, sino

de los grupos más poderosos: como es sabido, Hitler obtuvo la mayoría absoluta antes de ascender al poder. Además, se insistió en que existe una diferencia esencial entre los deseos del público y su actitud frente a problemas más complejos, relacionados con motivaciones de mayor calado que no pocas veces, y justamente en la vida política, están emocionalmente condicionadas. Por lo cual, si se quiere investigar hechos tan polimorfos y complejos como éstos, el procedimiento empleado ha de adecuarse a ellos y ser más diferenciado que las técnicas de sondeo originariamente tomadas de la investigación de mercados. De ahí que

para complementar los métodos habituales de las entrevistas se recurriera a las entrevistas basadas en la psicología profunda, los tests proyectivos, los análisis particularizados y otros procedimientos con los que se conseguía interpretar también tales fenómenos de la opinión pública y que hasta entonces no estaban al alcance de la investigación.

Partiendo de experiencias adquiridas en los Estados Unidos después de que se llevaran a cabo estas investigaciones, en 1950 se antepuso y perfeccionó en el refundado Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt el método de la «discusión

en grupo». Este procedimiento evita aquella situación, en cierto modo antinatural, de la entrevista, en la que el interrogado tiene a ratos la sensación de estar sometido a un interrogatorio en el que ha de rendir cuentas al entrevistador y permite a los participantes en la discusión manifestar sus opiniones sin sentirse coartados. No se les pregunta directamente, no se ejerce ninguna presión sobre ellos para que tomen cuanto antes posición respecto a los problemas discutidos, sino que pueden pedir la palabra cuando lo deseen. El peligro de las respuestas «falsas» se reduce considerablemente, porque, en el grupo de discusión, los participantes se

hallan en una situación que en cierto modo se corresponde con las condiciones en las cuales se forman su opinión en la realidad.

Quisiera mostrarles mediante un ejemplo en qué consisten las ventajas del procedimiento de la discusión en grupo frente al método de la entrevista en el estudio de la opinión sobre cuestiones emocionalmente condicionadas. Los institutos que utilizan el método de la entrevista han realizado de manera regular encuestas sobre el problema del rearme de Alemania, el cual ha sido objeto de acaloradas discusiones desde el verano de 1949 y, desde el estallido del

conflicto de Corea, ha constituido uno de los temas más recurrentes de la opinión pública. Hasta el año 1951, dichos institutos obtuvieron el resultado de que la inmensa mayoría de los encuestados rechazaba de plano un rearme de Alemania. Las primeras opiniones expresadas durante ese tiempo en las discusiones en grupo coincidían totalmente con esos resultados. Pero conforme avanzaban las discusiones, el cuadro fue cambiando notablemente. Luego de manifestadas todas las objeciones y reservas, se pudo apreciar que el porcentaje de los objetores reales a la remilitarización era notablemente más escaso de lo que la primera

reacción hacía suponer. Ya en el verano de 1950 se podía concluir que los resultados de las encuestas corrientes no correspondían a la realidad, o al menos no del todo. La verdad de esta suposición se vio confirmada después de que aquellas tendencias evolutivas de la opinión, claramente apreciables desde hacía año y medio en las discusiones en grupo, se hubieran concretado lo suficiente para poder contrastarlas con lo obtenido por los métodos usuales basados en la entrevista.

Ciertamente, no se puede negar el peligro de que con la sola publicación de los resultados obtenidos por los



estudios de opinión, éstos puedan orientar la opinión en el sentido de las reacciones ciegas de masas; de que los individuos opinen lo que creen que otros opinan y se sumen a los batallones más fuertes. Ya se ha señalado este peligro en América. Allí se habla del llamado efecto de *bandwagon*, consistente en ir detrás de los representantes de una causa que actúan como si ya hubiesen triunfado. Ante la posibilidad de esta clase de abusos, debe exigirse no sólo el control científico más riguroso y abierto a todos los expertos, sino también una selección de quienes realizan los estudios que impida que individuos incompetentes o sospechosos de

intenciones propagandísticas ejerzan influencia alguna como directores de supuestas encuestas. Pero sobre todo hay que recordar que, en contraste con lo que sucedía, por ejemplo, en la *polis* griega, en una democracia moderna es completamente imposible dirimir todas las cuestiones políticas, para no hablar de los incontables problemas de interés público, recurriendo a la voz del pueblo. El ciudadano sólo puede manifestar su voluntad política en comicios celebrados a intervalos de varios años. Por eso, antes de que aparecieran los estudios de opinión sólo cabía afirmar algo concluyente sobre la opinión pública en materia de política

inmediatamente después de unas elecciones. Incluso el posicionamiento diario de la prensa y de la radio respecto a problemas de actualidad es fruto de las opiniones de individuos o instituciones que encuentran difusión en la vida pública con la mira puesta en ella. Por eso, quien quiera en serio llenar toda nuestra vida de espíritu democrático tendrá que aprobar, a pesar de todas sus reservas, que se averigüen cosas concretas, y sobre todo más objetivas de lo que le sería posible a la observación, a menudo caprichosa y accidental, sobre el estado de la opinión pública.

Pero habrá que guardarse de exigir a

los gobiernos que en todo tiempo y en toda solución a cualquier cuestión se conformen exclusiva y directamente al dictamen de la opinión pública representado en resultados de encuestas. Hacerlo significaría negar el principio democrático de la separación de poderes y defender un ideal de democracia popular directa en el sentido de la *volonté de tous* que no sería realizable en las condiciones que actualmente impone una sociedad con una gran división del trabajo. Sería sumamente peligroso que en los denominados temas culturales, como las programaciones radiofónicas, se dependa pasivamente de los estudios de

opinión. Hay ámbitos de la vida en los que, de hecho, el interés objetivo de la totalidad en un sentido superior, y a menudo también bien palpable, no coincide con la conciencia subjetiva de la misma, y el espíritu de la democracia exige tener esto en cuenta, pues la mayoría no puede aterrorizar a la minoría. Si de una consulta popular se desprendiese que una inmensa mayoría quiere que la música de la radio consista sólo en musicales, este resultado sería en verdad antidemocrático, pues dejaría aún más a las personas en manos de la manipulación de la industria cultural, que trata de persuadirlas incluso si ellas

mismas la desean. Sólo desde la conciencia de todas las contradicciones de nuestra situación social es posible dar al estudio de la opinión una auténtica función democrática. Éste no quiere ser más que un medio de información. Pero como tal es capaz de ofrecer información de la máxima importancia, y hasta el hipotético voto a favor de los musicales sería, de obtenerse realmente, de gran valor diagnóstico respecto a la situación de la cultura y podría indirectamente coadyuvar a un cambio positivo.

Que el estudio de la opinión encierra un gran potencial democrático es algo que también los nazis comprendieron.

Los métodos de sondeo, que les recordaban demasiado a las elecciones libres y secretas, les resultaban sospechosos. A pesar de la denominada coordinación de la prensa, el cine y la radio, de los que se sirvieron con tanto virtuosismo como cinismo para manipular la opinión pública y convertir las consignas de los gobernantes en opiniones de la comunidad del pueblo, no parecían estar tan seguros de la conformidad de la opinión pública como continuamente afirmaban. Por eso tuvo que prohibirse, por peligroso para el Estado, el empleo de un método con el que habría podido averiguarse la verdadera opinión del público.

Pero justamente lo que un régimen totalitario se esfuerza inquieto por impedir, el conocimiento y la publicación de la opinión pública, para un Estado democrático es imprescindible. La conclusión, hoy aceptada con resignación y manifestada con relativa frecuencia, de que no vale la pena preocuparse por la vida política porque todas las decisiones se toman por encima de nuestras cabezas perderá su poder de sugestión cuanto más se consiga que los individuos manifiesten su voluntad no sólo de manera abstracta, mediante el voto, sino también concreta y diferenciada. Si los estudios de opinión continúan avanzando en esta



dirección y en la más estrecha relación con el conocimiento más evolucionado de la sociedad como un todo, demostrarán que son una auténtica fuerza productiva.

*1952*

# El problema de la familia

1. La familia consiste en dos cosas: una relación natural y una relación social. Se funda en la relación social y en la descendencia biológica; aunque en muchos aspectos sin conciencia de su duración, se constituye en algo permanente, objetivo, autónomo: en institución. La moderna sociología francesa de la escuela de Durkheim, y especialmente Marcel Mauss y Claude Lévy-Strauss, no han deducido, a diferencia de otras concepciones, la prohibición del

incesto, fundamental en la familia, de factores naturales o psicológicos, sino que la han definido como «fenómeno social total» y considerado en lo esencial fruto de las necesidades de una sociedad de intercambio basada en firmes estructuras de propiedad. Pero si estas conclusiones son acertadas, también la forma de familia que nosotros conocemos es una institución socialmente mediada, y no una categoría natural. La familia está, así, sujeta a la dinámica social, y la ciencia no puede hipostasiarla. La

dinámica social de la familia tiene doble carácter. Por un lado, la socialización, «racionalización» e «integración» crecientes de todas las relaciones humanas en la posterior sociedad de intercambio plenamente desarrollada tienden a arrinconar el elemento parcial del orden familiar, que desde el punto de vista social es algo natural-irrational. Mas, por otro lado, los impulsos, cada vez más controlados, se rebelan cada vez más contra su control institucional y se abren paso en las zonas de menor resistencia. Y en esto se ha

convertido la familia bajo las condiciones de la sociedad actual. La familia es hoy atacada tanto por el progreso de la civilización como por el sexo, que la pretensión sacral del matrimonio apenas puede ya dominar.

2. La crisis de la familia no puede despacharse como mero síntoma de descomposición y decadencia. A la familia se le pide ahora que rinda cuentas no sólo por la cruda opresión que hasta el umbral de la nueva época tan diversamente sufrió la mujer, y sobre todo los hijos, por parte del cabeza de

familia, sino también por la injusticia económica, la explotación del trabajo doméstico en una sociedad por demás obediente a las leyes del mercado y por todas las renunciaciones a la vida instintiva que la disciplina de la familia imponía a sus miembros, sin que tal disciplina encontrase siempre justificación en la conciencia de los miembros de la familia y sin que éstos creyeran más en la perspectiva de ser compensados de semejantes renunciaciones por una propiedad asegurada y transmisible, como

aparentemente fue el caso en la culminación de la era liberal. La relajación de la autoridad familiar, sobre todo la del tabú sexual, se debe a que la familia ya no garantiza plenamente la subsistencia ni protege suficientemente al individuo de un mundo circundante cada vez más prepotente y espeso. La equivalencia entre lo que la familia promete y lo que da está amenazada. Toda apelación a las fuerzas positivas de la familia como tal tiene algo de ideológico debido a que la familia ya no

cumple, ni puede cumplir por motivos económicos, con cuanto de ella más se alaba.

3. Como categoría social, la familia siempre fue, particularmente desde los comienzos de la era burguesa, una delegación de la sociedad. Ella sola ha sido capaz de crear en los individuos aquel *ethos* del trabajo y aquella identificación con la autoridad de los que apenas había necesidad en la época feudal, porque entonces actuaba la dominación directa sobre los siervos. Cuando la familia trasladó las demandas de la sociedad al



interior de las personas a ella encomendadas, haciéndolas asunto suyo, dio a las personas un carácter más «íntimo». El concepto de individuo en el sentido que nos es familiar apenas puede separarse del de familia. Pero hoy la crisis del individuo, la sustitución de su autonomía por la adaptación a la colectividad, no afecta menos a la familia. Entre el tipo humano hoy generalizado y la forma de la familia existe una contradicción que se ha hecho dominante. El culto americano de la madre, que Philip Wylie llama «*momism*», significa

no tanto la irrupción de fuerzas familiares primigenias como una dudosa forma de reaccionar a la experiencia de la caducidad de unas relaciones familiares de las que aún se conserva un mezquino recuerdo en el *mother-day*. La exageración de las convenciones y la frialdad emocional van juntas. Ambas privan a la familia, igual que a todas las formas de mediación entre el individuo biológicamente considerado, el átomo individuo, y la sociedad integral, de su sustancia. Como también a la esfera económica de la

circulación o a la categoría, hondamente ligada a la familia, de la formación. Como categoría mediadora que en verdad generaba, bien que sin conciencia de ello, de múltiples maneras la actividad del gran todo, la familia tuvo siempre, junto a su función eminente, un lado aparente. Y toda la sociedad burguesa ha estado atravesada por el escepticismo hacia la familia en cuanto ideología en la medida, sobre todo, en que imponía a los individuos exigencias sociales que desde la perspectiva del individuo parecían caprichosas e

irracionales. Este escepticismo encontró por primera vez expresión social, aunque bien sorda, en el *Jugendbewegung*. Actualmente triunfa realmente la negación de la familia. No existe ya propiamente el conflicto entre la familia fuerte y el no menos fuerte yo, sino que a ambos los separa la misma debilidad. La familia ya no se siente tanto como un poder opresivo, sino como un residuo, un elemento superfluo. Se la teme tan poco como se la ama: no es combatida, sino olvidada y todavía tolerada por quienes no tienen ni

motivos ni fortaleza para resistirse a ella.

4. La familia en su concepto más propio no puede desligarse de su elemento natural, de la relación biológica entre sus miembros. Pero desde el punto de vista de la sociedad, ese elemento aparece como algo heterónimo, y hasta cierto punto incómodo, porque no encaja del todo en la relación de intercambio, aunque el sexo se asemeje a la relación de intercambio, se someta a la razón del *give and take*. Por otra parte, el elemento natural no puede

afirmarse tanto como lo hacía antes, independientemente del elemento social-institucional. Por eso, en la sociedad burguesa tardía la familia es algo no muy distinto del cadáver que, en medio de la civilización, hace recordar la ley natural, y que o se incinera por higiene, o se lo adereza cosméticamente de la manera descrita en «Loved One», de Evelyn Waugh. El culto a la familia, especialmente al «ama de casa y madre solícita», en todo momento ha concedido ya a los realmente oprimidos e

ideológicamente forzados al sacrificio el nimbo de santidad del voluntariamente dispuesto al sacrificio y ejemplo de bondad. Pero toda auténtica ideología, y con una tal nos las habemos, es más que simple mentira. No sólo honraba a los sometidos y les atribuía una dignidad que finalmente, convertida en dignidad humana, los empujaba a su emancipación, sino que además hizo que adquiriera concreción la idea de la igualdad real de los hombres, que dio un impulso al concepto del humanismo real. Por eso, la crisis de la familia

en su forma actual es a la par una crisis de la humanidad. Al tiempo que se dibuja la posibilidad de la plena realización de los derechos humanos, de la emancipación de la mujer a través de la emancipación de la sociedad, y no de la mera imitación del principio patriarcal, se dibuja también la de la recaída en la barbarie, en aquel simple estado natural en el que parece que terminará la familia, en el caos.

5. La decadencia de la familia es expresión de una gran tendencia social, no un fenómeno efímero de la vida contemporánea. El



escándalo indescriptible que hace setenta años causó Nora, el personaje de Ibsen, sólo puede explicarse por el *shock* que produjo la figura de la mujer que abandona a su marido y a sus hijos para dejar de ser mero objeto a disposición del patriarca y hacer su propia vida. Ya entonces, las fuerzas productivas desencadenadas en la economía, que constituían el trasfondo de la dramaturgia ibseniana de la emancipación, amenazaban gravemente a la familia. El que, a pesar de ellas, la familia se

mantuviera incólume, es atribuible a la irracionalidad, con tendencia a perennizarse, del principio de la sociedad racional, que necesitaba del auxilio de instituciones irracionales, como la familia, para procurarse la apariencia de una justificación natural. Pero la dinámica de la sociedad no ha permitido a la familia, a ella inmanente y de ella cohesionadora, y al mismo tiempo con ella incompatible, perdurar indemne. En Alemania, la familia entró en crisis como más tarde desde la primera inflación y la expansión acelerada

del trabajo profesional de las mujeres. Por eso es falso culpar, como se hace en un libro americano muy leído, del nacionalsocialismo a la estructura patriarcal de la familia alemana. Para no hablar ya de la radical insuficiencia de tales explicaciones psicológicas, Hitler ya no pudo conectar con ninguna tradición firmemente arraigada de autoridad familiar. Precisamente en Alemania, tabúes como los de la virginidad, la legalización de la convivencia y la monogamia probablemente hayan sido desde 1918 mucho más quebrantados que

en los países católicos latinos y en los anglosajones marcados por el puritanismo y el jansenismo irlandés, acaso porque en Alemania el recuerdo de la promiscuidad arcaica ha sobrevivido más tenazmente que en el mundo acabadamente burgués del Oeste. Considerado desde las categorías de una psicología social de la familia, el Tercer Reich constituyó un sucedáneo exagerado de una autoridad familiar que ya no existía más que todo lo que a ésta se asocia. Si la teoría que Freud expone en «Psicología de las masas

y análisis del yo», según la cual la imagen del padre puede trasladarse a los grupos secundarios y sus jefes, es acertada, el Reich hitleriano ofrece el modelo de esta extensión, y la violencia de la autoridad, así como la necesidad de la misma, se introdujeron precisamente porque estaban ausentes en la Alemania de la República de Weimar. Hitler y la dictadura moderna son en realidad, para utilizar el término del psicoanalista Paul Federn, el producto de una «sociedad sin padre». Queda por saber hasta qué

punto la extensión de la autoridad paterna a la colectividad cambia la estructura interna de la autoridad; hasta qué punto ésta representa aún al padre, y no a lo que Orwell llamó el Gran Hermano. En cualquier caso, sería absurdo responsabilizar de la crisis de la familia a la disolución de la autoridad como tal. La autoridad se vuelve cada vez más abstracta, y por ende también más inhumana e implacable. El ideal del Yo colectivizado y agigantado es la representación satánicamente contraria de un Yo liberado.

6. La familia afirma su resistencia en la medida en que aún hoy cumple funciones reales. Así, en familias numerosas en las que el padre, la madre y los hijos mayores ganan algún dinero, es más económico mantener conjuntamente la casa que si cada cual se ocupase sólo de sí mismo; por eso permanecen bajo el mismo techo y se percibe en ellas una mayor cohesión interna. Pero esta razón de la familia es limitada; en la ciudad se extiende casi solamente a la esfera del consumo. En el campo, donde las fuerzas laborales de la familia son más

baratas que el trabajo libre asalariado, los hijos empiezan a rebelarse, según se desprende de numerosas investigaciones, contra las «pagas insuficientes» por el trabajo en la propiedad familiar y a pasarse a otras profesiones. En cualquier caso, la familia, incluida la que todavía permanece en alguna medida intacta, está sufriendo profundos cambios estructurales. Un sociólogo ha observado acertadamente que su forma se ha transformado de la del nido en la de la estación de servicio. Acaso esto se muestre de manera más



rotunda en la función de la educación. Ésta ya no puede cumplirla adecuadamente la familia, porque carece de la fuerza persuasiva interior capaz de hacer que los hijos se identifiquen con las figuras de sus padres. Si hoy en día se oye continuamente decir de hijos pertenecientes a capas superiores que «no les han enseñado nada en casa», y el profesor universitario tiene que observar lo poco que se puede esperar de formación sustancial y realmente sólida, ello no se debe a la supuesta nivelación de la sociedad democrática de

masas, y menos aún a falta de información, sino a que la familia ha perdido la atmósfera envolvente, acogedora, que es lo único que puede permitir la formación reposada de un talento, al tiempo que se impone la tendencia a que el hijo huya de esa formación por considerarla una introversión insana y prefiera someterse a los requerimientos de la llamada vida real antes de que éstos se le impongan por sí solos. El momento específico de renuncia que hoy mutila a los individuos y restringe su individuación ya no es la

prohibición familiar, sino la frialdad, que crece con el ahuecamiento de la familia.

7. Sometida a condiciones extremas y a las consecuencias de las mismas, por ejemplo las sufridas por los refugiados, la familia no ha dejado de demostrar su fortaleza y su capacidad de funcionar como centro de fuerzas favorecedor de la supervivencia. Devuelta a las condiciones naturales más primitivas de supervivencia, la familia ha demostrado ser la forma adecuada de su realización. Pero como esta vuelta al pasado

contradice abiertamente la productividad social, o, más bien, es una de las representaciones más crueles del precio que la humanidad ha pagado por su progreso, probablemente se esté preparando un renacimiento de la familia que haya que agradecer a ese regreso. Ella misma es un fenómeno de regresión, comparable a los conmovedores gestos de impotencia con que el moribundo busca a la madre. Confiar en esta regresión viéndola como una fuerza regeneradora sería como esperar del encomendarse a Dios de los

soldados en los momentos de máximo peligro para sus vidas una renovación religiosa. Al contrario: la justificación de la dimensión natural, abiertamente irracional, de la familia por una razón que demuestra que sobrevivir es fácil, en verdad ataca, considerándola racional, la propia sustancia irracional que glorifica. Esta forma de argumentar tendría que aceptar que si hay otras formas sociales distintas de la familia más favorables a la supervivencia habría que renunciar a la perpetuidad de la forma familiar.

Dudar del carácter sagrado de la familia, pero abogar por ella porque ese carácter es bueno para los seres humanos, es poco convincente. Por lo demás, de investigaciones como las de los Estudios Municipales de Darmstadt<sup>[40]</sup> se desprende que la solidaridad generada por el estado de necesidad sólo a corto plazo ha conseguido estabilizar la completamente alterada institución de la familia. El número de divorcios, así como el de familias «incompletas», está muy por encima de lo que lo estaba en la

anteguerra. La tendencia a la «pequeña familia» —antesala del matrimonio sin hijos, que comúnmente se considera síntoma de decadencia de la familia— ya no se da sólo en las capas superiores, sino que puede observarse en la población entera. En el campo parece retroceder la arcaica familia de varias generaciones frente a la de una sola. Los elementos tradicionales de la relación familiar son en todas partes empujados por otros «racionales». Conforme la familia se transforma en una mera

mancomunidad, va perdiendo aquellos rasgos propios de los grupos «primarios» que hasta su reciente mutación se le atribuían como rasgos invariantes. Algunos fenómenos de los años de la guerra y la posguerra indudablemente han retardado todo esto, pero en general también es aplicable a la familia el principio de que las situaciones extremas más bien refuerzan las tendencias sociales generales, de que en éstas se impone desde fuera y de una sola vez lo que venía gestándose por dentro.



8. Las especulaciones sobre el futuro de la familia se topan con dificultades casi insalvables. Como, de hecho, la familia se halla tan entrelazada con el proceso social total, su destino dependerá de ese proceso, y no de su ser propio entendido como forma social que se basta a sí misma. Además, ni siquiera puede hipostasiarse el concepto, que ha sido aplicado a la familia, de la tendencia evolutiva inmanente. Si la evolución económica puede tomar otro rumbo que el que le marcan sus propias leyes cuando el

juego inconsciente de fuerzas de la economía es dirigido, para bien o para mal, conforme a un plan, cabe pensar que las dictaduras totalitarias que puedan nuevamente surgir modifiquen la «tendencia» de la familia, ya sea restaurándola, ya disolviéndola de forma acelerada por la aplicación de controles estadísticos radicales que no toleren ninuna instancia intermedia entre ellos y los átomos sociales. Un Estado total no se pararía ni ante una combinación de ambas posibilidades incompatibles. Lo que parece

seguro es que la conservación de todo lo que de la familia se ha acreditado como humano, como condición de la autonomía, la libertad y la experiencia, sencillamente no puede conservarse si atrás quedan los rasgos superados. Probablemente sea ilusorio pensar que una familia de «categoría» se realice dentro de una sociedad en la que la humanidad no sea madura y los derechos humanos no estén establecidos en un sentido más fundamental y universal. No es posible conservar la función

protectora de la familia y eliminar sus rasgos disciplinarios mientras ésta tenga que proteger a sus miembros de un mundo al que es inherente la presión social directa o indirecta y que pone a ésta en comunicación con todas sus instituciones. La familia sufre esta presión como todo lo particular que anda en busca su liberación: no hay emancipación de la familia sin emancipación del todo. Pero cabe imaginar una familia libre en un mundo libre, una sublimación social de la relación natural en lo que en el *Wilhelm Meister* se llama

«idea confirmada de la perpetuidad»; una forma de convivencia cercana y feliz entre individuos protegidos de la barbarie sin hacer violencia a la naturaleza por estar la violencia en ella superada. Pero tal familia es tan poco descriptible como cualquier otra utopía social.

*1955*

# Sobre técnica y humanismo<sup>[41]</sup>

Antes de intentar abordar brevemente las cuestiones que les ocupan en su *Dies academicus* quisiera decir unas palabras para facilitar el entendimiento entre nosotros. Ustedes son en su mayoría personas prácticas. Aunque ustedes experimentan una insuficiencia en la esfera heterónoma de la existencia práctica tanto como nosotros, los teóricos, en la impotencia de nuestro pensamiento, apenas pueden evitar que la relación con la vida práctica afecte a la modalidad y la estructura de su

pensamiento. Están acostumbrados a que les planteen problemas para los que se espera hallen soluciones definitivas. Estos problemas no figuran entre los temas de discusión actuales, pues no proceden de un ámbito objetivo en sí cerrado y bien definido, en el que para todo lo que surja están previstas al menos unas cuantas posibilidades típicas de solución. Nuestra capacidad para determinar lo que sea o deba ser el humanismo es incomparablemente menor que la de un ingeniero, un arquitecto o un químico para diseñar cosas que pueden construirse. El que a menudo sintamos la tentación de ignorar esta diferencia y considerar todos los

problemas que se nos plantean como problemas técnicos, es ya un síntoma de crisis de la cultura. Guárdense ustedes sobre todo de la opinión de que el tema de que aquí hablamos no es de su incumbencia, sino cosa de filósofos y cultivadores de las ciencias humanas, y que ellos pueden darles aquellas últimas respuestas que ustedes en vano buscarán en sus propias disciplinas. ¿Pues quién tiene derecho a llamarse en serio filósofo? Frente al complejo tema del humanismo nos sentimos al pronto tan desamparados como ustedes mismos, y tengo por un deber de honradez hablar de él con modestia no disimulada. El que las cuestiones más profundas, de las



que pende la totalidad de la vida, se consideren de la incumbencia de distintos sectores es ya un síntoma de la grave situación de distanciamiento entre los seres humanos y de distanciamiento también de cada ser humano respecto de sí mismo. Por eso les prevengo de entrada contra toda confianza ingenua en la división del trabajo y todo lo que sea esperar aclaraciones sobre temas como la cultura y el humanismo de aquellos que se consideran profesionales de los mismos. Ya asociar automáticamente cultura y humanismo con determinadas profesiones y con conocimientos especializados indica que las cosas no andan nada claras. Sobre cuestiones que

ustedes formulen de manera precisa no esperen tesis igualmente precisas e inequívocas. Si en la mayoría de los casos no contesto con un claro sí o no, ello no es expresión de indolencia o pusilanimidad. Lo que ocurre es que las cuestiones se refieren a una realidad tan embrollada, que de ninguna manera se pueden resolver con un sí o un no. El concepto mismo de «resolver» es en su caso inadecuado.

Esto vale ya para la cuestión de si la técnica actual puede entenderse como un proceso autónomo, de si dicha técnica posee leyes propias. Sí y no. Por un lado, los problemas técnicos entrañan procesos mentales, y luego también

reales, rigurosamente delimitados y organizados conforme a las leyes de la matemática y las ciencias de la naturaleza. Cómo construir una casa de manera que luego no se derrumbe es cosa de la estática. Ésta supone un orden tecnológico cerrado al que no se le puede negar la autonomía. Si en este orden de soluciones específicas se entromete un sociólogo con la intención de alterar sus fórmulas, ustedes inmediatamente lo echarían, con toda la razón, de sus lugares de trabajo.

Quizá pueda ejemplificar, lego que soy en la técnica, mi respuesta a la pregunta por la autonomía de la técnica en el dominio de la música, que me es

más cercano. Si observamos las obras de compositores importantes puestos en orden temporal, frecuentemente veremos que problemas que en uno de ellos quedaron sin resolver o fueron ignorados, otro posterior los abordó y resolvió. La historia de la música es, como ha puesto de manifiesto principalmente Max Weber, la historia de una progresiva racionalización, esto es, de un progresivo dominio del material, de la naturaleza, si ustedes quieren. La música constituye, en el sentido de esta tendencia, un dominio autónomo y cerrado. Quien compone, sabe del poco poder que él mismo, o instancias exteriores, tiene sobre lo que

está componiendo, y hasta qué punto ha de conformarse con vencer las dificultades que su material le plantea. Pero si se contempla la historia de la música, o el trabajo de un compositor concreto, digamos que desde fuera, se descubre, a pesar de aquella autonomía, su aspecto social. La racionalización progresiva aparece como manifestación sublimada de la de los procesos laborales que desde el periodo manufacturero fue implantándose sin cesar. Las obras de los compositores, por grandes que sean los esfuerzos en ellas manifiestos por encontrar soluciones técnicas, respiran el espíritu de la sociedad de su época —¿quién

podría evitar pensar ante Beethoven en la burguesía revolucionaria, ante Wagner en el imperialismo expansivo, y ante Strauss en el liberalismo tardío, con su relación museística con los llamados bienes culturales?—. Las transiciones de un estilo a otro son al mismo tiempo transiciones de la estructura social. Naturalmente, en el caso de la técnica, sus leyes inmanentes son más inequívocas y vinculantes que en el de la música o en el de cualquier otro arte, y la analogía tiene ahí sus límites. Sin embargo, creo que también las necesidades tecnológicas, por rigurosas que sean, son al mismo tiempo maneras de manifestarse necesidades sociales, a

las cuales representan del mismo modo que la mónada leibniziana «representa» el Todo.

El que la técnica y la sociedad se identifiquen y a la vez aparezcan como separadas por un abismo es testimonio de una situación social en última instancia irracional, sin plan alguno, anárquica. En una sociedad dueña de sí misma y verdaderamente racional, la técnica podría descubrir su esencia social y la sociedad la trabazón de la llamada cultura con los avances técnicos. La concepción de una cultura del espíritu alejada de la técnica sólo puede nacer de la ignorancia de la sociedad respecto a su propia esencia.

Todo lo espiritual tiene elementos técnicos; sólo quien conoce el espíritu únicamente como espectador, como consumidor, puede padecer la ilusión de que los productos del espíritu vienen del cielo. Por eso hay que evitar permanecer en la rígida antítesis entre humanismo y técnica. Ésta es producto de la falsa conciencia. En la sociedad dividida, sus distintos sectores no saben lo que ellos mismos son ni lo que son los demás sectores. La fractura que separa técnica y humanismo, por irreparable que parezca, es un ejemplo de apariencia socialmente generada.

Tampoco sabría decir nada concluyente sobre si la esencia de la



máquina o de la fábrica sólo puede determinarse desde una posición alejada de los tableros de dibujo de los ingenieros y de las naves fabriles. Habría que estar al mismo tiempo sobre el terreno y a distancia de él, lo cual es pedir demasiado a la fantasía. Lo que los que filosofamos podemos decir sobre estas cuestiones, y esto vale también para mis propias palabras, seguramente quedará demasiado lejos de las mismas, y tendrá un momento puramente conjetural. Pero también a la inversa: lo que ustedes puedan pensar sobre sus trabajos a menudo estará, como lo están las opiniones de los artistas sobre sus obras, demasiado

pegado a lo próximo y ayuno de reflexión. No hay ninguna receta, y hasta las propuestas hechas con la mejor intención encuentran limitaciones como la de la falta de conocimiento especializado en los que se consideran humanistas y la falta de tiempo, y a menudo también la de cierto enojo y cierta desconfianza, por parte de los técnicos. Éstos tienden a considerar al pensamiento que no se rige por normas cosificadas, sino que somete a crítica la conciencia cosificada, como cosa vaga y mera fraseología. Tengo la impresión de que la reflexión de los técnicos sobre su propio trabajo contribuye aún más a ello, y de que la aportación que nosotros

hemos de hacer a otros no ha de consistir en asistirles con filosofías de la técnica creadas desde fuera y desde arriba, ante las que ustedes muchas veces sonrían con razón, sino en intentar con nuestros medios conceptuales moverlos a esa reflexión. Ustedes seguramente encontrarán ciertas dificultades en el ejercicio de la misma. Nombraré sólo una que no está tan en cabeza como algunas otras. Por un lado, su trabajo es de un carácter sumamente riguroso y racional. Por otro lado, en ustedes está muy especialmente presente el momento de unilateralidad, de frialdad y de inhumanidad de esa racionalidad. De ahí que en ustedes sea

particularmente fuerte la tentación de soltar el lastre de la razón y la crítica en todos los dominios que no son propiamente los del trabajo técnico. Pero no deberíamos contentarnos con dividir nuestra existencia en una mitad racional, la de la profesión, y otra exenta de responsabilidad, la del tiempo libre. Parte del problema de la relación entre técnica y cultura es seguramente el hecho de que los técnicos confieren a la cultura cierta excesiva gravedad, no la consideran algo con que aliviarse, y sobre todo no se contentan con los artículos que la industria cultural nos proporciona y de los que el cine será sólo un modesto ejemplo mientras

esperamos la atrocidad de la televisión. He conocido científicos, ingenieros y organizadores industriales de la mayor capacidad que en su tiempo libre apagan su sed de cultura en libros de Löns o Ganghofer<sup>[42]</sup>. Creo que habrían estado más cerca de la cultura si en vez de mostrar preferencia por sucedáneos de un romanticismo venido a menos se hubiesen preocupado de determinar el lugar, el sentido y la finalidad de lo que hacen y lo que no hacen. En la cultura de consumo hoy dominante hay muchas cosas que merecen ser liquidadas y que la técnica tendría todo el derecho a liquidar. La exigencia de humanismo no debe servir de excusa al moho y a lo

culturalmente atrasado. Precisamente los pensadores y artistas progresistas se han desprendido del modo más enérgico de esa espuma cultural autocomplaciente del pasado y del presente con que se nos alimenta, y bastantes veces —me basta recordar la Bauhaus— en nombre de la técnica. Los propios técnicos no deberían quedarse detrás de la vanguardia, a la que desde hace tiempo envidian, sino colaborar con ella.

Sólo unas palabras sobre el tema de la responsabilidad de los técnicos. Si se quiere decir al respecto algo más que frases huecas, hay que partir de la situación real. En nuestro trabajo no somos nosotros mismos, sino que cada

uno de nosotros cumple la función que le ha sido asignada. Sólo en las novelas por entregas se hacen grandes descubrimientos médicos por amor a la humanidad, o grandes inventos técnicos de aplicación militar por patriotismo. Nuestros motivos personales, y con ellos el ámbito de lo que suele llamarse ética, intervienen muy poco, y sobre todo de forma sólo mediata, en lo que producimos como profesionales. Supondría un retroceso querer avanzar a toda máquina hacia un nivel más alto y al mismo tiempo comportarse como si el científico nuclear no fuese más que el individuo Dr. X, que se dedica a la investigación, y como si sus

convicciones privadas debiesen ejercer una suerte de control sobre su trabajo científico. Un *ethos* que frenase el conocimiento sería muy cuestionable. La separación entre razón social y razón técnica no puede superarse negándola. En cambio, no está fuera de lugar que el técnico nos prevenga contra la enormidad de que sus inventos puedan amenazar a la humanidad. Su autoridad, esto es, el hecho de que sepa estimar esas potencialidades mucho mejor que el lego, darán a su prevención un peso mayor que a las que vengan de fuera. Pero no creo que estas advertencias decidan nada. Que la técnica moderna acabe beneficiando o perjudicando a la



humanidad no depende de los técnicos, ni siquiera de la técnica misma, sino del uso que la sociedad haga de ella. Este uso no es cosa de la buena o la mala voluntad, sino que depende de la estructura objetiva de la sociedad entera. La técnica no sólo quedaría liberada, sino que también se mantendría en su ámbito en una sociedad organizada de manera humanamente digna. Cuando los técnicos se horrorizan a veces de pensar en lo que se pueda hacer con sus inventos, acaso la mejor reacción a su horror sea intentar contribuir en algo a una sociedad humanamente digna.

Preguntan también ustedes por el ascenso de un nuevo ideal de cultura. La

mayoría de ustedes tiene pocas dudas sobre el fracaso del ideal de la cultura humanista, y en esto coincido con ustedes. Que ese ideal haya fracasado, que la cultura no haya conseguido cultivar su propia humanidad, no es sólo culpa de los humanos, sino también de la cultura, que desvinculada de la idea de la humanidad realizada, exhibe un momento de falsedad y apariencia que ahora se paga con el desafecto de los hombres por ella. Por eso no cabe postular alegremente un nuevo ideal de cultura. La sola adaptación a la técnica no podría fundarlo. La cultura no es adaptación, aunque sin un momento de adaptación sea tan impensable como sin

algo sustancial que permanezca bajo todos los cambios. No es que por eso la cultura sea algo más alto y distinguido que la técnica. Esto se piensa cuando ya se ha perdido. Pero la técnica no es la esencia primera de la sociedad, no es la cosa misma, no es la humanidad, sino sólo algo derivado, la forma de organización del trabajo humano. Pintar un nuevo ideal de cultura como síntesis de humanistas y técnicos es, a mi juicio, tan estéril como todas las síntesis culturales. Es un lugar común, a cuya repetición sólo la superstición de la omnipotencia de las medidas fuerza, que la cultura no puede decretarse. La cultura tiene que ser producto de las

condiciones históricas objetivas. Las cuestiones que aquí nos ocupan se extienden hasta los pilares mismos de la sociedad, y sería ilusorio pretender resolverlas pedagógicamente o mediante formas de dirigir a los hombres más propias del dominio ciego de la técnica. Mentiría si les dijera que en lo ahora existente observo que está cristalizando, o al menos tiende a hacerlo, una cultura sustancial. Creo más bien que no nos queda otro recurso que poner en juego la mayor lucidez crítica y una conciencia plena para ayudar a invernar a la cultura, esto es, para retener de ella tanto como esté a nuestro alcance sin imaginarnos que por ello acontezca nada

decisivo para la organización del mundo. Hoy sólo en la crítica de la cultura y, por otra parte, en la conciencia crítica de sí misma de la técnica y la penetración en las estructuras sociales en que nos hallamos insertos se insinúa la esperanza de una nueva forma de cultura que ya no vea su misión en el nebuloso cultivo humboldtiano de la personalidad. En cualquier caso, la forma en que aquí y ahora podemos experimentar realmente el humanismo es la que le confieren la insobornabilidad del pensamiento y la valentía ante la inhumanidad, que no proviene de la técnica ni de personas concretas, sino de la fatalidad, del yugo a que todos y cada

uno de los humanos estamos unidos en  
el mundo entero.

*1953*

# Sobre el estudio de la filosofía

1. Que quien va a estudiar filosofía no sepa cómo empezar; que no encuentre ningún plan de estudios ordenado; que categorías pedagógicas como las de principiante y avanzado tan poco le ayuden a orientarse es no tanto señal de una organización y una disciplina defectuosas en la materia, cuanto expresión de que la filosofía no constituye propiamente ninguna especialización que pueda prepararse y transmitirse de manera

progresiva. No es sólo que las filosofías históricamente separadas, y aun las simultáneas, tanto difieran entre sí, que su presentación en un sistema enseñable resulte imposible o aboque a la más flaca abstracción. Es que, además, los propios conceptos, tácitamente aceptados por efecto de la exigencia de un progresar de lo fácil a lo difícil, son, sin excepción, problemáticos: están sujetos a la crítica filosófica. No hay en absoluto filosofías fáciles y difíciles; textos de factura sencilla, que exponen contenidos en



un lenguaje semejante al corriente, ocultan en ocasiones el más intenso esfuerzo del pensamiento, mientras que, inversamente, otros revestidos de particular terminología exponen el pensamiento más fácil que principio alguno ha generado. Por otra parte, la idea de que es necesario partir de un principio sencillo y cierto, sobre el cual se erija con total transparencia todo lo demás, prejuzga ya la decisión sobre cuestiones que sólo pueden dirimirse en la filosofía misma. La idea de la ausencia de supuestos es, decididamente, un fantasma, y

ninguna filosofía la ha hecho jamás efectiva. Quien quiera introducirse en la filosofía, debe dejar fuera la ausencia de supuestos. No azarosamente normas aparentemente convincentes, como la claridad, la precisión, la demostración completa, la reducción de lo complejo a lo elemental, la integridad y la unidad deductiva son sedimentos de una filosofía histórica, del método cartesiano. Quien confíe ciegamente en él, está cerrando el camino a la reflexión sobre el objeto de su interés. Pero renunciar

a esas normas e ir a la caza del origen significa extraviarse aún más en una situación dogmática. Todos los muy comprensibles *desiderata* con que la conciencia ingenua entra en la filosofía suponen que el objeto de la misma se agota en el orden conceptual de esa conciencia y que, por tanto, la representación del objeto de la filosofía se corresponde con una jerarquía conceptual: la filosofía consiste precisamente en reflexionar sobre ella. Ante la filosofía no cabe, en suma, sino darse a ella sin creer en ninguna

autoridad, mas también sin anteponerle pretensiones fijas, y ser, con todo, dueño del propio pensamiento. Por algo no hay instrucciones al respecto, sino sólo modestas indicaciones.

2. Quien quiera entender una filosofía, debe primero concederle algo. En las ciencias esto se sobreentiende, pero entre los que estudian filosofía, justamente los más honrados tienden a rehusar esta exigencia. Pero no existe ningún pensamiento que no contenga elementos que a éste le es imposible fundamentar o resolver,

o, al menos: cuya legitimación no se opere en el todo antes que en el comienzo; y es dudoso que las filosofías más verdaderas sean aquellas en las que las cuentas mejor salen, las más libres de contradicciones. Si no se concede de entrada a Kant que el conocimiento no consiste propiamente sino en estas relaciones sujetas a leyes y tiene por criterio la universalidad y la necesidad, y que, por otra parte, las ciencias de la naturaleza que emplean la matemática de hecho contienen ese conocimiento, no se

entenderá el sistema kantiano; pero quien ya lo ha entendido sabrá por qué la universalidad de las leyes ocupa en él ese puesto central. El estudio de la filosofía requiere, pues, una particular paciencia: la filosofía sólo se abre a un entendimiento que no pretende entenderlo todo a cada momento.

3. Prácticamente, esto no significa sino que lo mejor que puede hacerse es escoger un texto filosófico por el que se sienta atracción y leerlo aunque al principio no se entienda todo lo que dice. Muchas cosas acaban

entendiéndose a base de insistencia. Cuando se ama, se comprende. La inteligencia no es una facultad aparte del alma, sino que está trabada con lo que a uno lo mueve, lo que uno quiere. La perseverancia del pensamiento va más allá de todo lo que la llamada formación proporciona. Al sociólogo americano Veblen se le preguntó una vez cómo había aprendido tantos idiomas, y respondió que se quedaba mirando cada palabra hasta que su significado súbitamente se encendía; éste es todo un modelo

de la actitud filosófica: entender la idea entera abismándose en sus aspectos particulares, y no sólo en el concepto establecido. Es frecuente que el principiante que se resiste a ello se escude en el reproche de lenguaje oscuro. Pero la cantidad de términos que en filosofía hay que conocer es modesta, la mayoría de ellos los explica cualquier diccionario, y su diferencia específica se deduce únicamente del texto que se lee. Pero cuando la insistencia no basta, es preferible seguir leyendo: la mayoría de las veces lo oscuro se



aclara echando la vista atrás. Es necesario preservarse de las representaciones estáticas del entendimiento. En los textos filosóficos no hay significados fijos y cosificados, sino significados que, semejantes en esto a las obras de arte, actúan como campos de fuerzas y son en principio inagotables; cuanto mejor se los conoce, más dan de sí, y la lectura repetida es indispensable. Nietzsche, que deseaba para él los lectores más perspicaces, al mismo tiempo valoraba a los capaces de rumiar, y ello no es una de esas

contradicciones que la pedantería suele colgarle, sino que refleja exactamente la tensión en que se halla quien sabe hacerse dueño de la filosofía: la tensión entre la más lúcida concentración en el instante y la práctica lenta y a menudo no tan consciente.

4. No es nada malo no entender una cosa, y nadie tiene que avergonzarse de ello en un mundo que escatima y socava, por dentro y por fuera, las energías que la concentración reclama y de las que la filosofía, oficio arcaico en él, enteramente depende. Sí es malo no

advertir que algo no se entiende. La filosofía misma induce a sustituir la comprensión por el efecto mágico de las palabras. En ella es imperativo poner máxima atención: hay que tomar nota de lo que no se entiende, reflexionar sobre ello y preguntar en vez de tomar los pasajes nebulosos por revelaciones del cielo mismo de las ideas. Es bueno dejar reposar esos pasajes durante unos días, olvidarlos y luego volver sobre ellos. A menudo se los introduce a la fuerza en el propio campo asociativo y, de ese modo, se les impide decir lo que

ellos mismos quieren decir, mientras que, cuando se los visita de nuevo, se muestran diferentes y ya transparentes. En Kant, por ejemplo, las dificultades a veces provienen de la arquitectónica, y no del tema; no hay que dejarse amilanar por ello, sino orientarse en el orden mayor de las ideas. En filosofía no existe sólo el peligro de lo vago, lo indefinido y lo demasiado distanciado de lo específico, sino también el de lo demasiado claro. Quien quiera aprender volviendo a producir lo que quiere aprender debe siempre

añadir al rigor un momento de liberalidad. En la filosofía todo es literal, mas no del todo literal.

5. No es ninguna vergüenza no entender algo, pero no hay que enorgullecerse de ello. La frase de Lichtenberg que dice que cuando una cabeza choca con un libro y suena a hueco la culpa no es siempre del libro será siempre válida, aunque últimamente se haya extendido la tendencia a considerar inútil lo que no se entiende. La comunicación no es un criterio de la filosofía, sino un tema suyo. Conceptos como los de lo místico,

la intuición, la irracionalidad, cuando no se dirigen contra lo falso, sino sólo contra lo no corriente y lo que resulta fatigoso, no favorecen a la razón, sino al oscurantismo, aunque alardeen de un carácter perfectamente científico. Las declaraciones del viejo Kant contra la filosofía popular de su época, cuyos herederos hoy se presentan farisaicamente como guardianes de la honradez y la sensatez, no han perdido actualidad: «La impresión y encuadernación de libros no constituye un oficio secundario en

una comunidad ya muy adelantada en lo que a la cultura se refiere: donde la lectura se ha convertido poco menos que en una necesidad universal e irrenunciable. – Pero esta parte de la industria se torna en un país excesiva cuando toma carácter fabril; lo cual sólo puede suceder cuando hay editores en condiciones de juzgar el gusto del público y pagar la experiencia de cada fabricante que se les ofrezca. – Pero el editor no necesita tener en cuenta el contenido y el valor de la mercancía que produce para mantener su editorial en plena

actividad, aunque sí el mercado en que se ponen en activa circulación, y el capricho del día que satisfacen, los efímeros productos salidos de las prensas, los cuales pueden encontrar rápida, aunque no duradera, salida».

6. Hace casi 200 años que la gran filosofía terminó con la dictadura de las definiciones verbales, las cuales, herencia secularizada de la escolástica, dominaban todavía en la metafísica racionalista. Filosofar críticamente consiste esencialmente en no sacar conclusiones a partir de meros conceptos, sino en examinar



las relaciones básicas entre los conceptos y aquello a que éstos se refieren. La crítica kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios marca la quiebra de aquella intención en la filosofía alemana, y Hegel, en quien tantos motivos kantianos reviven, puso de relieve en la parte tercera de su *Lógica* la exterioridad del proceder definitorio (WW ed. de Glockner, vol. 5, pp. 289 ss., esp. p. 293). La lógica corriente de la ciencia lo ha olvidado: desde que las ciencias fatalmente se separaron de la filosofía ha

renacido en ellas la creencia en las definiciones, la cual se confunde con la exigencia de rigor y claridad. De ahí que quien ha recibido una formación científica tan frecuentemente traslade a la filosofía una necesidad de definiciones como las que hace unos 300 años figuraban al comienzo de la *Ética* de Spinoza, y se sienta decepcionado cuando se le niegan. En esto lo apoyan tendencias del positivismo contemporáneo que trasladan directamente el proceder científico a la filosofía, cuando lo que la

relación entre ciencia y filosofía precisa es la autorreflexión. No por casualidad donde mejor se acomodan las definiciones es dentro de «materias». Éstas se refieren en todos los casos a objetos ya constituidos, al vaciado cosificado del molde de la intelección viva ya realizada, mientras que lo propio de la filosofía es no obedecer las reglas de juego de la conciencia cosificada, sino volver a fundir las formas conceptuales solidificadas. Esto no consagra ninguna arbitrariedad improvisadora, sino

más bien una libertad intelectual que retiene los conceptos sin comprometerse con ellos, y esto es lo más difícil de entender, pues supone la unidad de rigor y fantasía. La virtud suprema de la filosofía es el coraje cívico intelectual. Nunca debe buscar el abrigo de lo ya establecido, como lo es lo sedimentado en las definiciones. La renuncia a hacerlo puede verse finalmente recompensada incluso con definiciones. Pero sólo la filosofía desarrollada puede enderezarse a la doctrina.

7. Los requisitos de conceder algo y tener paciencia son exigibles a quien aún no conoce la filosofía, pero también tienen su lado cuestionable. Pueden inducir a tomar la filosofía como ciencia especializada, como rama del conocimiento, y, a través del reconocimiento de su particularidad, a abandonar toda firmeza y autonomía. Si, atraídos por una idea de una fuerza casi irresistible, tal la hegeliana de que el Todo es lo verdadero, queremos estar seguros de ella, seguros de ese Todo, y para ello arrinconamos

las innumerables objeciones a que da lugar cuanto esa idea envuelve, nada nos costará identificar, una vez nos es mentalmente presente ese Todo, la satisfacción de concebirlo con la verdad. Hegel nos pone aquí en situación de tener que elegir entre la renuncia a nosotros mismos y la renuncia a comprender. Enfrentarse a estas aporías requiere presencia de ánimo: es necesario pensar al mismo tiempo en el Todo y en el instante, en la precisión de la tesis y su relevancia en la construcción; hemos de saber estar al mismo

tiempo dentro de la cosa, a ella entregados, y fuera de la cosa, de ella críticamente distanciados. A esta máxima pueda quizá traducirse la chocante tesis de la *Fenomenología* de Hegel, según la cual el movimiento dialéctico tiene lugar tanto en el interior del objeto como en la conciencia que lo considera. La emoción filosófica supone movilidad: no dejarse atontar, no atontarse uno mismo. Actualmente, el control del pensamiento consigue que uno se prohíba, con gesto de responsabilidad por cada frase,

toda especulación y, justamente donde ésta no sería inoportuna, aparecer más encogido y limitado de lo que ya se está en cualquier otro orden de la existencia empírica. Pero el espíritu filosófico desearía que, aun en la reflexión sobre los temas aparentemente más especiales de la lógica y la teoría del conocimiento, se dejase actuar a todas las fuerzas de la experiencia vital adquiridas fuera de la división del trabajo: en esa capacidad para hacerlo radical la categoría de Hegel y de Nietzsche, y quien la tiene



atrofiada, habrá de resignarse a ser un mero experto. Hasta la fidelidad filológica es mero sucedáneo de esa cualidad. Los preparativos hermenéuticos no pueden aplazar la pregunta por la verdad si no se quiere que ésta acabe olvidada. Quien filosofa no debe, pues, darle todo a la filosofía, y hasta puede, si quiere, no darle nada. La absoluta franqueza del pensamiento emparejada con la fuerza irreprimible del juicio resonaba potente cuando los filósofos atribuían al espíritu la paradójica capacidad de la receptividad

espontánea.

8. Parece difícil de desarraigar la idea de que, como en el pensamiento filosófico no se aprecia un progreso claro y convincente como el que se da en las ciencias, la filosofía simplemente presenta un muestrario de sistemas, cada uno de los cuales ofrecería una explicación del mundo más o menos plausible y satisfactoria, y del que uno puede escoger el más consonante con su carácter intelectual. Esta idea es en gran medida responsable de que la filosofía se haya degradado a

*Weltanschauung* neutralizada y carente de todo compromiso. La tensión entre filosofía y ciencia degenera en exención de la obligación que el conocimiento tiene con la verdad; la filosofía debe adaptarse al particular conocimiento de cada particular, que confunde la libertad del pensamiento con la esfera reservada de las ocurrencias y del pensar lo que a uno le viene en gana. Esta actitud ante la filosofía, que es la que hizo posible que los contenidos de las proclamas nacionalsocialistas hallaran

adeptos, es relativista aunque el contenido de la filosofía escogida en función del punto de vista sea absolutista. Optar por una filosofía con determinadas vinculaciones por consideraciones político-culturales, porque esas vinculaciones son provechosas, refuerza el subjetivismo que quien la escoge precisamente se imagina superar. Que a partir de Kant, y sobre todo de Hegel, hubiera filósofos que no sólo ridiculizaron el pensamiento reducido al punto de vista, sino que además estuvieron convencidos de su

limitación y unilateralidad; que expusieron en la historia de la filosofía los problemas de la misma que excedían la unidad de sus sistemas, es algo que rebota impotente en aquellos que quieren algo firme y no se sienten felices si no pueden enrolarse en una escuela aprobada. Esto viene propiciado por la inclinación, últimamente acentuada, a subsumir todo fenómeno bajo un concepto genérico; quienes tienen tal inclinación, con gusto se presentan a sí mismos como exponentes de un lema perfecto y acabado y hablan

la jerga estremecida del encuentro con la Nada o con el Ser. Ello suscita la cuestión, en este último año repetida *ad nauseam*, de si Kant aún es actual, de si aún tiene algo que decirnos, o más bien decirles a ellos, como si Kant tuviese que adaptarse a las necesidades intelectuales de una humanidad preparada por el cine y las revistas ilustradas y como si esta humanidad no tuviera primero que renunciar a las queridas costumbres que le vienen impuestas antes de atreverse a dictaminar sobre la vitalidad del que

escribiera el tratado sobre la paz perpetua. Todos están siempre preparados para soltar la frase «desde mi punto de vista». Al conceder, conciliadores, la posibilidad de otro punto de vista, al mismo tiempo se arrojan desvergonzadamente el derecho a defender cualquier absurdo simplemente porque tienen ese punto de vista y cada cual puede tener el suyo: parodia del momento liberal del pensamiento. El concepto de estilo intelectual, importado de la historia del arte por atareados sociólogos, no sirve

para nada. Reduce la sustancia histórica de Leibniz a la supuesta semejanza de su doctrina con las largas pelucas y se desentiende de la relación del pensamiento con la objetividad. Ya en el arte, el concepto de estilo casi siempre engaña sobre el impulso inmanente a la cosa; en la filosofía, el estilo literario de un escritor puede ciertamente revelar la verdad de su doctrina, pero no así su estilo de pensamiento, que reduce de antemano la verdad al momento subjetivo del pensamiento. La tarea de la filosofía no es adoptar un



punto de vista, sino liquidar los puntos de vista.

9. Es propio de la filosofía reducida a punto de vista el momento de exclusión. Éste se intensifica con la conciencia de la contingencia del propio punto de vista. Éste es mi punto de vista quiere siempre decir: no puedo tolerar otros. El espíritu que teme perderse en su propia arbitrariedad y contingencia se expande hasta abarcar la totalidad. Ello afecta a la relación con la filosofía: la idea que es rica y fértil en la medida en que encierra en sí las energías de lo

contradictorio se rebaja a la mezquina alternativa del pro y el contra. Inquietos esperan algunos estudiantes enterarse de cuál es el partido que tomará el docente, se agitan cuando oyen una palabra afirmativa o polémica, y prefieren la posición a la reflexión. Es recomendable el máximo cuidado frente a toda falsificación del matiz filosófico, en el que casi siempre se esconde lo más importante, la diferencia específica. La necesidad sobrevalorada de tomar apuntes reduce lo expuesto a tesis y omite como cosa accesorio, ornamental,

aquello en lo que la idea propiamente vive, y ello cuando no se siente rencor contra reflexiones que niegan o superan la tesis. La dialéctica como escuela de filósofos debe estar todavía permitida, pero el pensamiento que de hecho procede libremente de manera dialéctica causa irritación, y a veces sencillamente dificulta la preparación del examen. Pero precisamente el juramento de defender la tesis, la esperanza de que se le diga a uno claramente lo que debe pensar, y a ser posible hacer, es algo en sí antifilosófico,

esencialmente enemigo del espíritu. Pues la filosofía no se aquieta en nada heterónimo. Ella permanece en la mediación por el espíritu pensante y no acepta nada como resultado definitivo. Quede así circunscrita la más fatal de las dificultades a que hoy se enfrenta quien filosofa. Las transformaciones que socialmente se perfilan, y que penetran hasta en la antropología, trastornan en los individuos mismos la idea de su autonomía; demasiado débiles para ser aún cada uno de ellos un yo, demasiado precavidos ante las

desventajas de aquellos a quienes ven obstaculizados por una intensa conciencia de su yo, hambrientos de los premios que un yo débil puede esperar, son incontables los dispuestos a olvidar lo mejor, lo que los hace verdaderos sujetos, y ponerse en manos de lo que ellos mismos declaran orgullosos que es su ideología. La filosofía no se halla segura frente a esta disposición, por muy en contra de la cual vayan sus programas. Muchos ingenuos la ven todavía como aquello a que ha sido degradada en la época de su mayor

envilecimiento: como  
adiestramiento. A los que buscan en  
ella más que método y lógica de la  
ciencia se les ofrece como  
sucedáneo de la religión. A ninguno  
de los indecisos a los que la época  
ya no proporciona un guía que les  
muestre lo que sucede con los guías  
se les puede reprochar falta o  
debilidad de espíritu. Pero quien  
quiera acercarse a la filosofía debe  
deshacerse de la ilusión autoritaria  
que hoy oscurece las ideas no  
menos que el mundo.

# **Actualidad de la educación de adultos**

Leído en el Congreso sobre la  
Universidad Popular Alemana Frankfurt  
am Main, 1956

Lo que hoy se denomina educación de adultos recibía antaño el nombre de educación popular, y la expresión tenía cierta connotación despectiva, como la de los conciertos populares de las grandes orquestas sinfónicas. Se pensaba en algo así como una formación de gente inculta. Esta apreciación se

sustentaba en la idea, probablemente ya entonces cuestionada, de un sistema educativo fijo, cuyo monopolio custodiaban las escuelas superiores y las universidades. Tal sistema estaba, desde luego, cerrado a quien no venía de estas instituciones. Lo que quedaba para la educación popular era la indiferencia y un puesto periférico, donde apenas recibía una gota de atención. El carácter de institución destinada a tapar agujeros que, a pesar de toda la buena voluntad con que se creó, tenía la educación popular, lo que era su condición más propia, se correspondía bastante bien con la función que los poderes oficiales le reconocían.



Ya no hay motivo para la arrogancia, que aún sobrevive, de aquella época frente a la educación popular. El profesor universitario que tenga ocasión de enseñar en universidades populares y, sin hacer concesiones, encuentre en ellas la más activa participación, será el primero en reconocer lo rancio y pequeñoburgués que es todo envanecido sentimiento de superioridad. Pues hoy nadie niega que el concepto tradicional de formación, como Nietzsche ya advirtió, es más que cuestionable. Hace tiempo que ya no existe una formación «sustancial», una cultura del pueblo. Pero los bienes culturales, de los que sus afortunados poseedores disfrutaban

como consumidores, se han degradado a tal punto en el mundo de la cultura, que a nadie convencería decirle que se le haría un bien procurándole las llamadas condiciones intelectuales para participar en él.

La vieja idea de la formación no ha podido salvarse porque se centraba, como quería la doctrina de Guillermo de Humboldt, en la personalidad. En el actual mundo administrado, en el que ya no se honran las virtudes de la personalidad —el juicio independiente, el desarrollo de todas y cada una de las capacidades, la resistencia a todo lo impuesto desde fuera y la reflexión paciente—, tales virtudes son arena en

la maquinaria. El sistema de funciones de la sociedad ha adquirido frente al individuo un poder tan avasallante, que sería pueril e ideológico pretender educar a nadie en su personalidad; por algo parece tan artificial y evanescente el concepto de moda del hombre integral. La formación de la personalidad ha devenido en un mal cultivo estético de ciertas cualidades históricamente consagradas. En el mismo momento en que aún son cultivadas sólo por lo que ellas significan, sin poder dejar alguna profunda huella en la realidad, se atrofian como tales. La personalidad ya no es, tendencialmente, nada mejor que

la fuerza de sugestión de los «conductores de hombres», cuando no se reduce a poder hablar de Rilke o de Sartre en los actos sociales.

Las instituciones educativas que son las universidades están en aprietos. Pero lo que se llama crisis de la universidad —¿y qué ámbito de la vida no tendrá hoy su crisis?— no es más que expresión de la crisis de la formación en la sociedad entera. La pretensión de combinar una formación especializada, profesional, con una formación tradicional, humanística, ve cómo ambas se separan bajo la presión social y se tornan cada vez más inconciliables. En esta división, la idea de la formación

amenaza, incluso allí donde aún se mantiene, con degenerar en especialidad de anticuario o «*Weltanschauung*» espontánea y, por ende, de todo punto irracional, que puede elegirse a conveniencia y, en virtud de esa misma espontaneidad, mudarse demasiado fácilmente en una serie de consignas totalitarias rígidas, pero de quita y pon. Es ilusorio esperar que, aplicando una reforma, las universidades puedan cambiar en algo esta situación mientras la tendencia social no se proponga sino desintegrar la formación. Del fracaso del *Studium Generale* no es responsable solamente la resistencia de los especialistas a lo que con razón

sospechan que no es más que una frase, sino también la imposibilidad objetiva de sustituir la formación, que no consiste sino en la unidad de la cosa y su experiencia intelectual, por una organización central que intelectualmente concilie, por así decirlo, de forma suplementaria los hechos desencantados.

Pero esto ha transformado profundamente la situación de la educación de adultos. No es sólo que ésta ya no necesite avergonzarse de nada desde que se están borrando las diferencias jerárquicas en los grados de formación. También ocurre que, al tener en todos los aspectos menos taras que

las universidades, puede llevar las consecuencias de la nueva situación con más desenvoltura que aquéllas. El elemento vitalizador de la universidad es la capacidad de conducir al extremo la tensión entre sustancia intelectual, tradición y requerimiento social. La educación de adultos tiene que renunciar a esto. No puede ni exhibir una tradición propia, ni intentar proporcionar una formación alternativa, ni, menos aún, dar salida a unos bienes culturales cuyo lugar no está en ella y en la que quedarían muy diluidos. No puede ni debe llenar ninguna clase de lagunas, sino ser consciente de la situación sin restricciones históricas e institucionales.

Su función es, en otras palabras, la de una *Aufklärung*. La nueva superstición a la que tiene que enfrentarse es la de la necesidad e inmodificabilidad de lo existente, a lo cual los hombres se pliegan como si las condiciones sociales más poderosas no fuesen ellas mismas obra humana. Pero la opacidad de esas condiciones, que más que una opacidad esencial es resultado de la complejidad de los aparatos, puede volverse transparente. Es posible esclarecer las transformaciones que sufren los individuos, y que los convierten en meros agentes de esas condiciones, y despertar en ellos la sospecha que secretamente ya abrigan: que son



engañados y encima se engañan a sí mismos.

Nadie esperará que la educación de adultos, un sector estrecho y restringido, sea capaz por sí sola de cambiar nada importante. Pero puede ilustrar al tipo humano a ella destinado, y al que ella está destinada, de tal manera que el grupo por ella atraído se muestre, cual grupo social de vanguardia, capaz de hacer frente a las condiciones actuales. Por supuesto, no tendrá que presentar desde arriba paradigmas, «ideales» de formación, sino partir de la conciencia de los que se confían a ella. Que no son ya personas sin formación hambrientas de cultura, sino que constituyen lo que la

sociología empírica llama una «sección representativa», y están dotadas de cualidades especiales, como el escepticismo y la prudencia, acordes con la Ilustración.

En ella cuentan también, en gran medida, las cualidades personales de los educadores. Entre éstos es grande el número de los que sentían la más profunda aversión al nacionalsocialismo, que quieren hacer todo cuanto esté a su alcance por que nunca más vuelva a ocurrir nada semejante, que son gente de buena voluntad y están capacitados para mediar entre las formas de la democracia política y el estado real de

la conciencia de la población. Quien no esté ciego sabe hasta qué punto es necesaria esta mediación. La educación de adultos ha de reconocer que con la crisis de la formación tradicional ha llegado su momento, y tratar de la forma más natural, sin apocarse lo más mínimo, de los temas candentes, de los más controvertidos. Previamente tendrá que intentar que las personas lleguen a comprender lo esencial de la sociedad actual, mostrarles las estructuras fácticas del poder y las dependencias y los procesos sociales reales a los que están sujetas. De forma prioritaria tendría que impartir cursos sobre la íntima relación actualmente existente

entre la macroeconomía y la sociedad y las consecuencias de la misma.

También sería importante que reaccionase contra las universales tendencias idiotizadoras a las que está expuesta la población en Alemania, como en el resto del mundo, por obra de instancias que se distinguen con expresiones como «medios de masas» o «comunicación». Las malas críticas de canciones y películas resultan hoy inútiles; pero si se ayuda a su público potencial a que descubra que lo están utilizando con los más vulgares fines materiales, el fantasma de Lieschen Müller se desvanecería.

La educación de adultos cumple hoy

con bastante éxito la tarea de eliminar los restos de la ideología nacionalsocialista que, sin culpa suya, aún perviven en la conciencia y en el inconsciente de innumerables individuos, así como los clichés y los prejuicios. Y no hace falta predicar otra concepción del mundo, otro sistema. Lo difícil de erradicar, sólo con el trabajo intelectual hecho en común, y no con gestos de «reeducación», puede disolverse.

Otros temas podrían tratarse aquí, como el de los modelos aplicables al trabajo actual en la educación de adultos. Éstos pueden complementarse con muchos otros. La planificación de

todos ellos tendría que reflejar a su manera, y a través de la conciencia crítica, la totalidad de la sociedad actual. Con la condición de que la educación de adultos no se convierta — tentaciones no faltan— en *Weltanschauung* de sí misma; de que se despoje sobre todo de la fraseología de que sólo las personas y las cosas concretas importan, que siempre se pone en relación con la verdadera comunicación, el encuentro personal, el favor y otras manidas minucias por el estilo. La educación que quiera ilustrar a los adultos tampoco debe reverenciar el concepto de cultura, del que necesariamente participa, y que se

garde de correr detrás de las cosas supuestamente importantes que acontecen en el mundo superior del espíritu, que casi nunca son más que cosas rancias. Para no perder actualidad, para aprovechar las oportunidades verdaderamente inesperadas que se le ofrezcan, la educación de adultos entendida como educación para la crítica necesita también de la autocrítica sin contemplaciones. Hay que saludar este Congreso sobre la Universidad Popular Alemana que se celebra Frankfurt sobre todo por la posibilidad que ofrece a esa autocrítica.

# **La democratización de las universidades alemanas**

La expresión «democratización de las universidades alemanas» tiene varios significados. Todos ellos están relacionados entre sí, pero es preciso distinguirlos bien si su entrelazamiento no debe inducirnos a confusión. Preguntarse por la democratización significa preguntarse, en primer lugar, si se ha democratizado la posibilidad de estudiar, si el acceso universal a las facultades está garantizado; en segundo lugar, si las universidades son democráticas en su espíritu y en su



estructura interna, y, en tercer lugar, si quienes salen de la universidad con un título académico lo hacen también con una mentalidad demócrata, si constituyen un potencial democrático para la futura evolución de Alemania. En los pocos minutos de que dispongo sólo me es posible enunciar algunas ideas y experiencias acerca de estas cuestiones. Debo renunciar a la documentación científica, y no sólo porque actualmente la sociología empírica de la educación sólo puede enfocar de modo fragmentario las cuestiones que el título «democratización de las universidades alemanas» suscita, pues incluso allí donde existen investigaciones, se trata

más bien de estudios piloto que no pueden ofrecer respuestas concluyentes.

Respecto al problema del acceso, lo que tradicionalmente se denomina monopolio de instrucción, hay que decir que se ha producido un cambio decisivo en las condiciones institucionales, un cambio en un sentido inequívocamente democrático. La merma económica de aquella clase media alta independiente que hasta la Primera Guerra Mundial financiaba los estudios de sus hijos, así como la necesidad creciente de fuerzas científicas especializadas, habrían forzado esta democratización aun cuando no tuviese un paralelo en la evolución política. Algunos *Länder*,

como el de Hesse, permiten ya desde hace años la plena libertad académica, al menos para los ciudadanos de los mismos; las ayudas y becas son más abundantes que las que solían concederse en el imperio y en la República de Weimar, tanto, que la cantidad se ha convertido en cualidad, y la ayuda, antaño excepción, en regla; finalmente, la introducción del modelo de Honnefer ratificó esta evolución sin que, por lo demás, todos los problemas que conlleva, sobre todo el de la selección, estén totalmente resueltos. Pero, a pesar de todo, la democratización del acceso a los estudios tiene sus límites objetivos. La

participación de hijos de trabajadores es hoy, como siempre, sumamente escasa (5 por 100), sin proporción con el porcentaje de los trabajadores en la población total (alrededor del 50 por 100). Entre las razones de este desequilibrio cabe presumir la de que entre los trabajadores no sólo cuenta el pago de los estudios, sino mucho más la necesidad de ganar dinero pronto, que también se da cuando no es preciso pagar los estudios. Al menos ciertas ideas grabadas en las mentes de los trabajadores irían en esta dirección; también podría tener aquí un papel la desconfianza hacia el estudio como institución burguesa. De la ausencia en

la universidad de los hijos de los trabajadores serían igualmente causa ciertos momentos psicológicos, aunque, por supuesto, habría que buscar primero motivos económicos. A todo esto quizá haya que añadir las experiencias en las que se obtiene una verdadera formación, como el contacto con obras de la cultura tradicional que se produce ya en la infancia. Además, el que alguien sea una persona culta es algo que frecuentemente se decide antes de que ese alguien entre en contacto con la formación organizada de las universidades y escuelas superiores. Considerando este aspecto, los trabajadores siguen estando hoy, a pesar de la llamada nivelación, en gran

medida excluidos de la cultura, o al menos sienten que lo están, mientras que los miembros de la pequeña burguesía, en los que las condiciones no son tan diferentes, se identifican con la cultura y van a las universidades con menos reservas. Todo esto son, por lo pronto, suposiciones. En el Instituto de Investigación Social de Frankfurt está en curso un estudio que promete arrojar alguna luz sobre este importante y difícil complejo; trata de la selección de los más dotados durante la transición de la escuela elemental a las instituciones docentes superiores.

Sea cual sea el sentido que se quiera dar a la democratización de las

facultades y escuelas universitarias, ésta plantea problemas teóricos considerables. Puede decirse con total certeza que el viejo discurso de la universidad como baluarte de la reacción está ya fuera de lugar. La universidad tampoco es un refugio del nacionalsocialismo. Si, después de la Segunda Guerra, la democracia parece arraigar en el conjunto de la población alemana más profundamente que después de la Primera Guerra; si hace ya tiempo que la población no la experimenta como algo impuesto, sino como algo positivo en una época de crecimiento económico después de los horrores del gobierno totalitario y de la guerra

hitleriana, esto se refleja también en las universidades. No se aprecian corrientes antidemocráticas; si falta una apasionada identificación con la democracia, con toda seguridad falta también toda apasionada oposición a la misma. Incluso las asociaciones y federaciones tradicionalistas, que fueron todas ellas hostiles a la República de Weimar, no muestran ya ninguna agresividad, y aceptan plenamente la Constitución. Podrán algunas organizaciones radicales de derecha dar aquí y allá señales de vida, pero, con toda seguridad, no caracterizan al espíritu de la universidad, ni al de los profesores, ni al de los estudiantes.



Aunque en no pocos sobrevive, según demuestran los resultados de un estudio realizado en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, la conciencia de la pertenencia a una capa media en decadencia, con la que siguen identificándose; y también muchas ideas elitistas con las que los universitarios se sienten parte de una elite a la vieja usanza. Pero estas tendencias no son en modo alguno inequívocas y uniformes. Y quedan compensadas por un rechazo, muy extendido incluso entre los universitarios, del llamado orgullo de casta universitario. Tal rechazo puede tener algo que ver con el origen de muchos de los universitarios actuales,

que proceden de capas sociales sin estudios universitarios. Ideas como las de algunos intelectuales que, arrollados por la sociedad de masas, se hallan, por así decirlo, a la defensiva, o la del universitario como tipo superior llamado a ejercer algún mando, son todas pálidos reflejos de esquemas antes dominantes, y no tienen mucho poder en el presente; aunque, desde luego, no hay que descartar que en determinadas coyunturas políticas puedan revivir con energía.

En el interior de las universidades alemanas, la cuestión de la democratización se plantea esencialmente como cuestión relativa a

la autoridad. Es indudable que el viejo sometimiento de los estudiantes a la autoridad se está disolviendo en paralelo con una asimilación del mundo universitario a las formas americanas — que probablemente obedezca a una ley social inmanente, y que no se puede despachar como americanización superficial—. Cuando, hace diez años, regresé de América a la Universidad de Frankfurt, aún había bastantes estudiantes que, cuando hablaban con su profesor, chocaban los talones; esto es hoy impensable. Sin duda, es difícil concebir la relación del docente con el discente sin un momento de autoridad, pero puede decirse que en la actualidad

la autoridad docente prima sobre la personal. En esto se refleja la tan observada aproximación de la facultad universitaria a la escuela superior. El profesor universitario se transforma del dignatario cuya influencia irracional a menudo ejercía con agrado en alguien que transmite conocimientos que necesitan quienes aún no los tienen y al que se le paga por hacerlo. La relación de intercambio, que penetra en todos los dominios de la vida, no tiene por qué detenerse ante la universidad. Si se da crédito a algunas encuestas, el nimbo del profesor universitario se muestra en Alemania más persistente de lo que el cambio de su función permitiría esperar.

Además, ocurre que a los profesores de universidad que ponen la reflexión intelectual por encima de la información fáctica siempre encuentran resonancia.

Pero no hay que suponer que la progresiva racionalidad de las universidades y la democratización, a ella ligada, de las formas de enseñanza y de vida universitarias equivalgan sin más a un verdadero proceso de democratización de la conciencia. El espíritu de las facultades universitarias, el espíritu de aquellos que van a la universidad únicamente para adquirir conocimientos positivos que les permitan ejercer una profesión, para quienes el viejo concepto de formación

ya no puede ser algo sustancial, ni pueden hacerlo revivir a voluntad, es el de la adaptación a lo existente. La oposición del espíritu a lo que existe tal como existe, a las condiciones en que uno debe buscar su puesto, se debilita en proporción al poder creciente de esas condiciones, y junto con ella disminuye la autonomía del espíritu mismo. Pero la idea de un Estado democrático supone implícitamente la existencia de individuos autónomos en cuyas reflexiones están mutuamente referidos de una manera diáfana el interés propio y el de la colectividad. Justamente este tipo de hombre libre, que es capaz de determinarse a sí mismo porque sabe

que de su autodeterminación depende la del todo, se halla en declive en las universidades simplemente porque la sociedad hace tiempo que no lo honra como acaso lo hacía en los comienzos de la era del liberalismo. Pero esto hace que los sujetos para los que, con todo, está pensada una democracia en su verdadero sentido respondan cada vez menos a lo que la idea de democracia exige. Existe entonces la posibilidad de que el proceso de democratización dentro de la universidad entre en conflicto con el espíritu de la democracia porque el espíritu que este proceso produce, o al menos reproduce, no es verdaderamente democrático. Esta

posibilidad debe tenerla en cuenta, sin ilusión, quien no se contente con progresos de fachada. Desde luego, esta contradicción, sobre la que llamo aquí la atención, es difícil de resolver desde las universidades, por ejemplo mediante una reforma de sus métodos de enseñanza y de planificación de exámenes, puesto que proviene de la sociedad entera. Pero la universidad representa a ésta como un microcosmos. En ella pueden reconocerse, como en un modelo, muchas cosas que pasan fácilmente inadvertidas en la totalidad social.

Suele replicarse a la observación que acabo de hacer, y a la que, a mi



parecer, no hay que dar ninguna prioridad, puesto que presenta los más diversos aspectos en los más diversos lugares, que los estudiantes de hoy son apolíticos. Pero con ello se está tocando un asunto político. El alejamiento de la política y la limitación al propio interés, sea éste material, o sea incluso intelectual, implica una retirada de los asuntos públicos que deja a éstos a su suerte o a un grupo de personas que se ocupan profesionalmente de los mismos, que es el de aquellos políticos de los que el universitario apolítico dice cosas generalmente poco halagüeñas. Pero la democracia significa la participación activa de la población en los asuntos

públicos. Sólo mediante esta participación, y no como espectador escéptico, en lo que se desarrolla en la supuesta esfera particular de la política, podría el pueblo autodeterminarse verdaderamente. Podrá la actitud apolítica desentenderse de cuanto afecte a la democracia; podrá incluso ser producto de una candidez y un carácter pacífico que contrastan felizmente con lo que había en el periodo prefascista, pero el alejamiento de la política niega el principio democrático hasta cuando se lo hace valer de forma contemplativa. Éste es el talón de Aquiles de la democratización de las universidades alemanas.

Lo que estoy señalando es un asunto serio, porque parece sumamente difícil decir ahora concretamente a los estudiantes que se apartan de la política con qué deben comprometerse. No pueden entusiasmarse con un orden que sin duda les brinda todas las oportunidades posibles y les promete una vida agradable, pero en el que, por otro lado, constantemente se sienten como funciones, como objetos, o, para usar una palabra de moda en la sociología, como cumplidores de un rol, y no como individuos de los que depende su propia vida y hasta la de la nación. Por otra parte, la esperanza puesta en la democracia como

emancipación plena de la sociedad se ve seriamente comprometida por la tiranía de los países del Este, que tienen siempre en la boca la madurez del pueblo, al tiempo que tapan a éste la boca. Sería una reacción sentimental lamentarse de la falta de espíritu democrático activo; esto indica que, en el momento actual, lo mejor que pueden hacer los intelectuales es reconocer las condiciones que producen esa carencia y reflexionar sobre lo que podría cambiarse de ellas.

Por eso es tan precaria la respuesta a la pregunta verdaderamente esencial, la que interroga por el potencial democrático de las universidades, la

pregunta de si sus titulados tienen en serio una mentalidad democrática y están dispuestos a defender la democracia. No carecería de justificación decir que, por el lado subjetivo, las expectativas de democracia en la universidad no sólo están más fundadas que en otras épocas de la historia de Alemania, sino que, por ahora, no dejan de aumentar. Pero el destino de las formas políticas no se fragua en la conciencia de aquellos de quienes una sociedad se compone, sino que está mayormente determinado por tendencias y fuerzas objetivas que sobre todo hoy, en nuestro mundo administrado, amenazan con imponerse

por encima de las cabezas de los individuos. No cabe profetizar cómo, bajo coyunturas económicas y políticas que habrán cambiado, se comportarán quienes hoy estudian. Lo cierto es que han tomado gusto a la libertad y a la vida no reglamentada; pero no es menos cierto que la tendencia a la adaptación no se detendrá allí donde sistemas autoritarios de la especie que fuere exijan directamente la adaptación. El que los futuros profesionales con formación universitaria sean capaces de defenderse contra la propaganda y la coacción no dependerá últimamente de que nosotros, los universitarios, logremos inculcarles algo de aquel

espíritu que no se contenta con la adaptación. La educación en la democracia dentro de las facultades no consistiría entonces sino en un reforzamiento de la autoconciencia crítica.

*1959*

# El pesimista responde

Séame permitido hacer algunos comentarios sobre el artículo «El caleidoscopio televisivo», de Erich Beurmann<sup>[43]</sup>.

Para empezar, y dicho sea *pro domo*: considero irrelevantes para Alemania los estudios americanos sobre la televisión. La diferencia de «mentalidad» en que Beurmann se basa oculta, si no ando confundido, el verdadero problema, que es el de si la evolución americana de la industria cultural no desecha el modelo de la europea, y si aquí la tendencia evolutiva



no va en la dirección que en América ya ha quedado establecida. Quien observe cómo los consumidores europeos de los productos de la industria cultural generalmente reaccionan, por ejemplo en el ámbito cinematográfico, a los técnicamente muy perfeccionados productos americanos, o compare revistas de tema cinematográfico de ambos continentes, apenas podrá creerse que, frente a los procesos económicos y psicológico-sociales, la denominada mentalidad decida en algo lo que hoy le acontece a la humanidad en todo el globo. Sería fatal confiar en una herencia cultural de cuya incómoda obligación incontables individuos no

tardaban en desprenderse cuando la poseían. Por eso no me parece superfluo remitirse en «Radio y televisión»<sup>[44]</sup> a estudios americanos antes de que el sistema acabe de implantarse en Alemania.

Por otra parte, sería una ilusión suponer que en la retransmisión de acontecimientos de actualidad no sean posibles el falseamiento y la supresión. Dejando a un lado el tema de los cortes, existe la posibilidad de manejar de una determinada manera, sólo con la forma de tomar las imágenes, análoga a los encuadres de la cámara en el cine, eventos de la actualidad; de retransmitir, por ejemplo, declaraciones judiciales de

forma que los acusados aparezcan de antemano como culpables sin cambiar una palabra de lo que digan ni ningún otro dato relevante. Uno de los aspectos más alarmantes de la industria cultural es que en todas partes produce la impresión de realidad inmediata, protocolar, a costa del momento estético, cuando la verdad es que, incluso en el ejemplo anterior, considerando el efecto que pueda causar en el espectador, la realidad está previamente modelada. La resistencia a lo que la industria cultural hace a las poblaciones de todos los países no en último lugar exige que se esclarezca esta situación y se dé a conocer a todo el

mundo.

Por último, quisiera advertir de que las predicciones sobre el futuro de la televisión no son una prerrogativa académica. No puedo estar de acuerdo con el Dr. Beurmann cuando dice que una «íntima relación» con un sector de la cultura sólo puede establecerse a través de «un aprendizaje académico que dura años». Aunque comparto la opinión de que los responsables de los medios de masas deberían saber algo de sociología seria, no debemos confiar en que el privilegio del estudio cualifique a alguien suficientemente para trabajar en un dominio en el que lo más importante es la espontaneidad, la fantasía y la

capacidad de resistencia. El peligro reside precisamente en la primacía de la administración. Tipos que tiren hacia el aparato se encontrarían presumiblemente entre especialistas preparados en seminarios sobre la televisión. Sólo hay que imaginar lo que sucedería si se quisiera sujetar la composición y el cultivo de la música al estudio de la musicología. Los sociólogos deberían guardarse ante todo de derivar apresuradamente de las condiciones fácticas del consumo de masas, que desde luego hay que conocer, reglas para la producción. El consumo no es un dato último al que haya que atenerse, sino en gran medida una función de la

situación general. Probablemente haya que modificarlo sustancialmente por el lado de la producción, suponiendo que realmente pueda comprobarse que la modificación es acertada.

La advertencia de Beurmann del «peligro de embotamiento, idiotización y estandarización de la fantasía» debe tomarse muy en serio. No debe quedarse en una concesión que se dirija contra «abusos», sino que debe apuntar a la norma y estar presente en todo momento del proceso de producción. La reflexión sociológica sobre la televisión debe orientarse, en el espíritu de esta advertencia, de modo crítico a lo fundamental y no conformarse con

registrar opiniones.

*1954*

**Gleason L. Archer, *History of Radio to 1926*, Nueva York, The American Historical Society, 1938**

La obra cuenta con invariable entusiasmo la historia de la radio hasta el «fin del periodo de los pioneros de la radio». El tono es patriótico y heroico. Apenas se mencionan las aportaciones europeas al desarrollo técnico de la radio; sólo Marconi se resiste a ello; pero toda la luz cae sobre los americanos: no sólo sobre técnicos como Lee de Forest y Fessenden, sino también sobre representantes de la



economía como Owen Young y David Sarnoff. Cuando la radio aparece como «el mayor milagro de todos los tiempos», todas las luchas económicas de las personas y compañías en competencia lo hacen como acciones sublimes comparables a las de las fuerzas de la naturaleza y del destino, las que constituyen la gloria de la humanidad, y por boca de todo aquel que logra imponerse habla el espíritu del mundo. Esta visión edificante no es favorable a un enfoque pragmático de aquellas luchas económicas entre grupos que llenan la historia de la radio y hacen que ésta no sea tanto de pioneros y conquistadores. Pero se nota que Archer

las conoce bien. Bajo la fina envoltura del panegírico se marcan los terribles contornos de monstruos que se peleaban y, si podían, se devoraban. En el periodo más antiguo de la radio, las luchas en el seno de la competencia tenían esencialmente el carácter de disputas por las patentes, que a menudo tenían la peor fama, y a las que no eran nada ajenos los nombres de los héroes. Posteriormente todo giraría simple y llanamente en torno al monopolio. Particularmente ilustrativa es aquí la historia de la RCA. Durante la guerra, todas las radios americanas se hallaban bajo el control del Estado, y cuando, sometidas a la presión de los que tenían

intereses en ellas, fueron privatizadas, se utilizaron la influencia del Estado y los sentimientos patrióticos para vender todas las participaciones de la americana Sociedad Marconi, más o menos dependiente de Inglaterra. Las consideraciones de carácter militar tuvieron aquí un papel esencial. Así nació la RCA, y cabe interpretar lo que de ella dice Archer como que su posición monopolística, incesantemente discutida hasta hoy, se debió sencillamente al control estatal que previamente existía. — Este libro, informado en grado extraordinario y abundantemente documentado, es, a pesar de su aspecto ingenuo, interesante

también en otro sentido. Y es que da pie a reflexiones que tocan la relación entre inventos de la técnica y tendencias sociales. Esto puede formularse así: la estructura monopolista de la radio como un medio que suministra a la fuerza el mismo material a innumerables parroquianos casi impotentes ante él, sólo pudo implantarse en la fase monopolística. No es meramente que las mejoras decisivas de la originaria telegrafía sin hilos, limitada a los signos de Morse, que hacían posible la transmisión de fenómenos acústicos, se remontan al año 1906, mientras que la historia de la verdadera radiodifusión no empieza hasta 1922. Es que ya en

1885 estuvo Edison muy cerca de la telegrafía sin hilos, y el que no la inventara no se debió, según Archer, sino a que en aquel periodo esa técnica se consideraba «indiscreta». Esta clase de consideraciones propias del liberalismo han quedado fuera de lugar en una época en la que cada vez más Estados propenden a la eliminación del secreto postal. Pero si Archer cree que en la época de Edison se consideraba «demasiado democrática» la captación de mensajes telegráficos en trenes en marcha, acaso no comprenda en qué sentido se está liquidando hoy la esfera privada.



*Broadcasting and the Public. A case study in social ethics. By the Department of Research and Education of the Federal Council of the Churches of Christ in America, Nueva York, The Abingdon Press, 1938*

Ya no es sencillo manejar los términos «progresista» y «reaccionario». La concentración y la monopolización han avanzado en la dirección de la tendencia evolutiva del capitalismo; pero, como

fieles servidoras del capitalismo, su acción es regresiva, y grupos rezagados respecto a la tendencia del capitalismo pueden muy bien operar como momentos regresivos dentro del propio progreso capitalista. Así hay que entender esta obra. El subtítulo puede despistar: no contiene ninguna cháchara sobre ética social, sino muy sobrias consideraciones críticas acerca de la radio actual. Dice claramente que en el reparto, aparentemente neutral, de licencias a las emisoras decide el capital disponible, puesto que para recibir una de esas licencias se pone como condición que se demuestre capacidad económica para mantener una



emisora que cumpla los estándares actuales. El tema de los monopolios, especialmente el de la RCA y la mayor sociedad de radiodifusión de ella dependiente, la NBC, lo trata de manera franca, bien que dejando en suspenso toda toma de posición. Además de la bien conocida hegemonía de los tres grandes «*networks*», pone de manifiesto la influencia, mucho menos discutida, de la prensa —sobre todo del consorcio Hearst, que él solo posee o controla diez emisoras—. Más flojo es, como en la mayoría de las publicaciones americanas, el tratamiento de la política de los programas. Para la música, por ejemplo, se mantiene la muy superficial

y confusa clasificación de «serious / light / popular / other», corriente desde el «Measurement in Radio» de Lumley. Incluso el sospechoso término *semiclassical*, utilizado por la industria, se emplea aquí como si tal cosa. La educación radiofónica y la radio religiosa son tratadas a la manera típica del país. — Este informe hace últimamente responsable de las deficiencias de la radio al «vacío» existente entre el desarrollo técnico y el cultural, sin indagar seriamente en sus causas sociales ni analizar al menos el concepto mismo de desarrollo cultural. Parece como si se tratase de un mal de la «civilización» que por un lado fuera

naturalmente necesario, y por otro corregible en el marco existente sólo con la buena voluntad. Una cuestión tan decisiva para la radio como la de por qué las recientes innovaciones técnicas figuraban antes como el «contenido» específico de la civilización, y por qué tal contenido en ningún caso ha podido ser producido mediante la simple adaptación a los particulares requisitos de cada instrumento, no se plantea en ninguna parte de la obra.

*1939*

# Cuestiones de la emigración intelectual<sup>[45]</sup>

Permítanme empezar refiriéndome a la distinción entre inmigración y emigración. A muchos de ustedes podrá parecerles pedante, pero yo la encuentro importante como expresión de determinadas actitudes. El inmigrante es el que llega, más o menos voluntariamente, a un país atraído por las posibilidades ilimitadas que éste le ofrece. El emigrante es el expulsado, el refugiado, que busca protección y, como nosotros en América, la encuentra. Si quisiéramos llamarnos inmigrantes,

tendríamos razón en el sentido que la palabra tiene en los papeles de inmigración, pero negaríamos nuestra verdadera situación. Mostramos un celo que nuestros amigos americanos seguramente notan, aunque son demasiado corteses para decirlo.

Si en verdad fuésemos inmigrantes, podríamos presentarnos como grupo mentalmente homogéneo, por ejemplo como las sectas religiosas en los primeros tiempos de la colonización de América. Pero lo que nos une no son unas opiniones comunes desde el principio. Nos une el haber sido expulsados de Alemania, algo negativo que todos los emigrantes no

políticamente conscientes vieron como una incomodidad accidental, exterior, que se les hizo padecer. Llamar a nuestra suerte «comunidad de destino» recuerda al funesto «todos vamos en la misma barca» alemán. Tal consuelo degrada al individuo a mero miembro del grupo en el que casualmente cayó, y engaña sobre el horror del mundo, al hacer pasar fraudulentamente por algo con sentido lo carente de él.

Pero de estas consideraciones dependen las preguntas que hacen referencia a la llamada aportación, sobre la que quisiera llamar su atención. Pues en la idea de aportación se esconde la pretensión de libre voluntad: que uno

se ha sentido siempre atraído por un ámbito determinado y quiere con su labor demostrarse a sí mismo y a los demás su derecho a ser admitido en el nuevo círculo. ¿Pero quién entre nosotros podría afirmar esto de sí mismo? Sin el momento de libertad, el discurso de la aportación se convierte en glorificación de la adaptación, del ser útil, y finalmente de la renuncia a sí mismo. Es como si, por haber escapado a las cámaras de gas de los alemanes, quisiéramos recomendarnos con estas palabras: «Perdonen que hayamos nacido», y, por así decirlo, pagásemos una prima por que nos dejen vivir. Con estas actitudes ofendemos a quienes nos

acogen, cuando creemos ser amables con ellos, e insultamos a los ideales democráticos. Los derechos humanos no han sido concebidos como recompensas por un comportamiento dócil.

Si nuestra experiencia a algo nos obliga, es a oponernos a la opresión y a la injusticia que hoy tendría que reconocer hasta el que tiene su autoconservación completamente asegurada. Pero no debemos formar nuestra moral en la idea, propia del mundo comercial, de que hay que recompensar a la gente. Nuestra gratitud es más seria: no debe utilizarse para hacer altisonantes declaraciones de laboriosidad, participación y



servicialidad. La expropiación material de que fuimos objeto por parte de los alemanes nos obliga a muchos de nosotros a adaptarnos. Pero los intelectuales deben oponerse a esta coerción con la reflexión. De otro modo traicionan el espíritu con el que están comprometidos. Pueden mostrar su agradecimiento a los americanos conservando los conocimientos y las experiencias que una vez adquirieron y comparándolos y enlazándolos con las nuevas experiencias, mas también con lo sucedido en Europa; expresando, sin mirar de reojo el éxito, todo lo que les fue dado comprender. Pero el intelectual que se queda en la fórmula «así se hace

aquí» se comporta como aquellos judíos alemanes del chiste, que participaron en el congreso del partido en Núremberg portando carteles en los que se leía «Echadnos». «Recibidnos» es lo mismo visto por el otro lado. Si la exigencia de independencia intelectual no se lleva bien con las costumbres dominantes en la vida intelectual americana, es más decoroso para América oponerse a esas costumbres que suscribirlas y, más aún, sobrepujarlas. Esas malas costumbres están en la superficie y son bien fáciles de detectar. Lo que nos interesa es estar en contacto con los representantes del espíritu americano que podemos considerar distintos: que no se

conforman.

Hay ámbitos intelectuales en los que el concepto de aportación no está fuera de lugar. Son los de las ciencias, especialmente los de las disciplinas científico-técnicas y los teoremas lógico-formales y metodológicos adjuntos a las ciencias. En otras palabras, los de las denominadas ciencias positivas, en los que un nuevo descubrimiento o un nuevo invento siempre y en todas partes se valoran como una aportación. Nadie negará que los emigrantes han hecho abundantes aportaciones. Pero cuanto más nos aproximamos a los ámbitos de las ciencias humanas, tanto más difícil nos

es dar cabida a la idea de aportación. Es cierto que el descubrimiento de nuevos contextos filológicos, el desciframiento de un difícil texto manuscrito medieval, y hasta la datación de un cuadro pueden constituir aportaciones. Pero ni el más desinformado puede dudar de que esto no es lo esencial de las ciencias humanas. Y de que es inseparable de la comprensión de los contextos, en la que caben el acuerdo y la contradicción, esto es, de un momento *crítico*. Hasta las más grandes obras de arte, y éstas sobre todo, contienen este momento crítico, y con él la exigencia requerida al espectador de reproducirlo. Pero esta exigencia vale para todo conocimiento

de lo que acontece en la historia y en la sociedad. Incluso el hecho histórico en apariencia más simple sólo es comprensible si se lo pone en relación con la sociedad como un todo y con los momentos tanto positivos como negativos de la misma; en definitiva, con la verdad misma. En otras palabras, todos los planteamientos hechos desde las ciencias humanas, incluidos los basados en los resultados estadísticos de la sociología moderna, requieren, para constituir conocimientos, de la teoría filosófica. La cual no es nunca una aportación en el sentido del resultado positivo, sino pensamiento sobre los resultados, y finalmente sobre la esencia

de la aportación misma. Porque ésta presupone ingenuamente el valor del orden al que ha de aportarse algo, cuando es necesario preguntarse por el valor de tal orden. Cuando la gran filosofía llegada a su cumbre en Hegel hacía equivaler el trabajo del espíritu al principio de la negación, estaba reconociendo la obligación de ir más allá de lo dado y del mero ser-así de las cosas, no sólo en interés de la posibilidad de algo mejor, sino simplemente para poder comprender lo dado mismo. No hay más que poner frente a esta idea del trabajo del concepto el discurso de la necesidad de producir algo positivo para darse cuenta

de la superficialidad, autosatisfacción y mendacidad de la opinión convencional.

Tengo la impresión de que es aquí donde radica la culpabilidad de los intelectuales emigrados. Éstos están generalmente satisfechos de hacer aportaciones, sean éstas reales o de índole cultural, y rehúyen las reflexiones incómodas y se prohíben toda producción que se salga de lo establecido. Algunos se encastillan en escuelas filosóficas sectarias y limitadas por el especialismo, a la manera alemana. Pero en la mayoría de los casos el pensamiento filosófico se queda en una literatura ramplona y sin exigencias, en una *Weltanschauung*

cuyos ideales están ya cortados al patrón bruto de Hollywood antes de refinarse en el producto cinematográfico.

Pero no se trata aquí de culpa individual. La organización de la vida intelectual americana, que refleja en gran parte la industrial, obliga a cada intelectual a elegir entre integrarse o quedarse en la marginalidad impotente. Faltan los refugios que la menos organizada sociedad europea ofrecía a los intelectuales independientes. El trabajo intelectual se ve arrojado sin protección al mercado y a la competencia, y queda sometido al control imprevisto de los consumidores. Los americanos de nacimiento, que



conocen todas las ramificaciones del sistema, tienen, en cualquier caso, la posibilidad de sustraerse. Nosotros, que en todas partes topamos con poderosas instituciones, nos sentimos tentados de transigir, desanimados, y, por si eso fuera poco, hacer de nuestra transigencia un principio moral. Nuestra verdadera tarea sería hacer esta precisa y particular aportación: la de negar en la medida de lo posible a los usos establecidos la aportación normada a ellos correspondientes y desarrollar las ideas críticas, naturales en nuestro pensamiento y extirpadas en Europa, sobre nuestra nueva situación, en lugar de prohibírnoslas otra vez aquí.

Permítanme ponerles dos ejemplos. Uno de los sociólogos más célebres de la emigración, hombre de grandes dotes, defendió hace unos cuantos años la idea de medir la cultura empleando los métodos de medición tan extraordinariamente desarrollados en este país, es decir, mediante sondeos estadísticos sobre el consumo de bienes culturales. Había suspendido su reflexión crítica ante el término «cultura». Se conformaba con la idea de que cultura es el consumo de libros, música e imágenes, sin preguntarse siquiera si la cultura no consistiría propiamente en ese género de experiencia y esa clase de memoria

espontánea que se resisten a ser traducidos a hechos y números —si la cultura no sería, en otras palabras, justo lo contrario de aquellos procesos mentales sobre la base de los cuales se proponía investigarla—. No me malentiendan y piensen que hablo como un conservador que acaso se sirva de la cultura formada de una manera supuestamente orgánica contra la civilización técnica. Yo sostengo más bien que la aplicación precipitada de métodos técnicos a la cultura estorba a la crítica cultural. El referido sociólogo, que, por lo demás, ha modificado mientras tanto su concepción, al hacer equivaler la cultura al consumo

intelectual no puede ver que la cultura de los consumidores deja de ser cultura, pues engullir *best sellers*, películas y sinfonías célebres destruye la relación con los bienes culturales que supuestamente anuncia. Relacionarse con un producto intelectual no es disfrutar de él, sino comprenderlo, y comprenderlo significa necesariamente hacer su crítica. La cultura ciegamente aceptada y revestida de un valor absoluto es ya la barbarie.

Un segundo ejemplo: un filósofo alemán próximo a la filosofía existencial de Heidegger, y que además no estaba del todo libre de cierto apego a su tierra, me confesó sentirse feliz de tener

que escribir en inglés en vez de en alemán: el nuevo idioma le obligaba a pensar cada idea de forma incomparablemente más clara que antes. No quiero dictaminar si en su caso concreto esa necesidad realmente le hacía bien o no. Pero sé que el entusiasmo por el nuevo idioma, en el que ninguno de nosotros puede escribir como, al menos algunos de nosotros, escribimos en alemán, tiene la consecuencia de que, en aras de la comunicación y la inteligibilidad, no sólo se renuncia a todos los matices y momentos expresivos del pensamiento, en los cuales consiste propiamente la vida del mismo, sino que además se

hace que las cosas mismas desciendan a tal grado de tosquedad y cosificación, que nada queda ya de su sustancia. Hay quien se figura que desprendiéndose de la contorsión y la afectación europeas alcanzará, si se aplica, la noble sencillez y serena grandeza<sup>[46]</sup>, pero de ese modo nunca conseguirá una formulación cristalizada de sus ideas. Más bien las disgregará en pequeños fragmentos —puesto que ya no se atreverá a escribir frases largas— y las mezclará en la salsa pública de la universal comprensión. Lo que de propio y peculiar en él haya servirá para diferenciarlo suficientemente, cual signo de *colorful personality*, de sus

competidores, con los que de otro modo quedaría igualado. Ningún pensamiento es independiente de la forma de su comunicación: creer que lo es supone ya una separación de cosa y experiencia que en realidad es fruto de las tendencias más funestas de la sociedad actual, y conviene que el pensamiento la someta a crítica en lugar de someterse él tácitamente a ella. Cuando se intenta dar al espíritu un giro práctico de efecto inmediato y a tal fin se acompaña a cada idea de instrucciones sobre lo que hacer con ella, no se hace otra cosa que aceptar la situación existente, en cuyo marco acontece la praxis. Pero la misión del pensamiento es justamente analizar

esa situación.

Todas estas consideraciones son, bien lo sé, bastante formales. Para las cuestiones que aquí he planteado no hay, en verdad, otra respuesta que el ejercicio de la teoría filosófica. Ésta ni siquiera puede perfilarse en lo que es una aportación a un debate. Permítanme, por eso, resumir de golpe en cuatro tesis lo que creo que es justo exigir a los intelectuales de la emigración. Pero antes he de decirles que reconozco que venir aquí con exigencias es algo tan impropio como la forma concluyente de la tesis, por lo que les ruego que consideren si la dificultad del tema es motivo suficiente para disculparme la



inmodestia de la expresión.

1. El intelectual en el exilio no debe pensar en comenzar una nueva vida, sino sacar las consecuencias de su vida pasada, de todas las experiencias de la misma, incluidas la catástrofe europea y las dificultades en el nuevo país. Cuando se nos sermonea con que no ha de haber una transferencia de nuestro pasado europeo, al menos hemos de ser conscientes de que los hombres que no se borran a sí mismos como individuos no son tablas rasas; de que, en el ámbito intelectual, la idea de volver a comenzar desde cero es una ficción. No nos queda más remedio que, hasta cierto punto, transferir lo no transferible.

2. El poder del inmenso aparato industrial sobre los individuos no ha de inducirnos a idolatrar el mundo en que vivimos y que nos domina. Por el contrario, debemos percibir las posibilidades encerradas en esta avasallante realidad y, según esas posibilidades, tratar de oponernos a la presión de la omnipresente maquinaria.

3. Debemos perseverar, imperturbables, en el trabajo objetivo. Es decir: debemos tratar de expresar nuestro conocimiento de las cosas tal como son, sin mezclarlo con otros fines ni pensar en la comunicación como tal. En un mundo en el que todo es comunicación, sólo habla

verdaderamente a los hombres quien no trata disimuladamente de hablarles.

4. No hemos de dejarnos idiotizar. La tendencia a traducirlo todo a hechos y números no ha de conseguir imponer prohibiciones a nuestro pensamiento. Mientras aprendemos aquí todo cuanto pueda curarnos del momento ilusionista del pensamiento alemán, no debemos despojarnos de la fantasía, la especulación y la penetración directa. Cuanto más quieran en el mundo científico los mecanismos universales de control someter cada uno de nuestros pensamientos a su definición de la corrección, tanto más debemos tener presente que la verdad sólo reside en el

pensamiento capaz de traspasar el mecanismo de control mismo.

A punto ya de terminar, permítanme repetir que mis sugerencias no están concebidas como una predicación moral ajena al mundo. Los peligros que señalo provienen de las coerciones que para subsistir han de sufrir los intelectuales lo mismo que todos los demás emigrados. Pero a nosotros nos ha quedado tanto de alemanes, que nos tienta la característica alemana de no poder decir ninguna mentira sin creérsola. No aconsejo la intransigencia, ni quiero que nos veamos en la situación de los objetos curiosos que por su singularidad son

contemplados con asombro y hasta quizá preservados. Sólo digo que allí donde nos veamos obligados a hacer concesiones, no despleguemos banderas y hagamos de ellas nuestra propia causa, sino que las mantengamos en la clara conciencia de la coerción que sufrimos. Si nos tomamos en serio nuestra aspiración a una sociedad mejor, sólo podremos esperar contribuir a su advenimiento si no nos entregamos ciegamente a lo existente.

*1945*

# **Cómo combatir el antisemitismo hoy**<sup>[47]</sup>

Señoras y señores:

Me siento poco más o menos en la situación de Hans Sachs cuando dice: «Fácil es para vosotros, difícil para mí, sed indulgentes con este pobre hombre». No esperen, pues, demasiado de lo que voy a decirles.

Simplemente quisiera discutir algunos puntos críticos. Intentaré no decir nada que ustedes más o menos conozcan, sino sólo unas cuantas cosas que quizá no estén en la conciencia de todos.

Hablar hoy del antisemitismo y su posible rechazo parece al pronto un poco anacrónico, pues, como suele decirse, el antisemitismo no constituye ningún problema en la Alemania actual. Esto se los confirmarán a ustedes los números de los sondeos realizados por los estudios de opinión, sobre todo el Instituto Comercial de Estudios de Opinión, que constantemente nos informa de que el número de antisemitas disminuye. Las razones de ello son evidentes: por un lado, los tabúes oficiales que en nuestra sociedad de hoy, y desde luego en Alemania, hay respecto al antisemitismo, y, por otro, el hecho terrible de que en Alemania apenas

queden judíos en los que el prejuicio antisemita pueda fijarse. No negaré todo esto, pero creo que el tema no es tan sencillo como su estructura estadística. No deben ustedes suponer que el antisemitismo es un fenómeno aislado y específico. Como Horkheimer y yo dijimos en su día en *Dialéctica de la Ilustración*, el antisemitismo es el trozo de un «ticket», una valla en una plataforma. Dondequiera se predica una determinada especie del nacionalismo militante y excesivo, el antisemitismo está automáticamente servido. El antisemitismo se ha acreditado en tales movimientos como el medio más apropiado para reducir las fuerzas, de



otro modo demasiado divergentes, de cualquier radicalismo de derecha a una fórmula común. A esto se añade el hecho de que el potencial ha sobrevivido. Sólo necesitan echar un vistazo a la prensa de la derecha radical en Alemania, de la que hay un número considerable de representantes, para encontrar abundantes manifestaciones que pueden calificarse de cripto-antisemitas y que, por sus implicaciones, y también por ciertos gestos de complicidad, puede decirse que alimentan el antisemitismo. Finalmente, nuestro trabajo en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt nos da ciertos motivos para no confiar absolutamente en los

espléndidos números que nos proporcionan los institutos de opinión. Así, hace algún tiempo una encuesta demostró que hijos pertenecientes a sectores pequeñoburgueses, y en parte también proletarios, tienen cierta tendencia a adoptar prejuicios antisemitas. Logramos averiguar que sus padres participaron en su día activamente en la persecución desatada por el Tercer Reich. Hoy se sienten obligados a defender su actitud de entonces ante sus hijos, y ello hace, casi automáticamente, que su antisemitismo de los años treinta en cierto modo reviva. Nuestro colaborador Peter Schönbach acuñó para esto una

afortunada expresión: «antisemitismo secundario». Habría que aclarar estos hechos. Y sería importante empezar dirigiendo la atención a grupos específicos dentro de los cuales se observa esa segunda vida del antisemitismo fascista. Todo trabajo de investigación en esta zona debe ir guiado por la idea de que es necesario comprender estos fenómenos y manifestaciones y reconocerlos en vez de indignarse. Sólo si somos capaces de entender lo más ajeno a nosotros —y no de manera empática, sino esquemática—, nos será posible actuar contra ello de manera razonable y con la verdad de nuestra parte. Un síntoma de la poderosa

fuerza colectiva del rechazo de la culpa del pasado es la acogida entusiástica de que desde hace algún tiempo goza en Alemania una serie de autores anglosajones que parecen descargar a Alemania de toda culpa por la guerra. Se los cita con entusiasmo incluso cuando del tenor de sus libros se deduce que son cualquier cosa menos germanófilos. Se podría decir, se puede suponer sin violencia, que dondequiera se producen semejantes fenómenos, el más puro impulso colectivo de autodefensa hace que incluso el antisemitismo del Tercer Reich encuentre una explicación de algún modo apologética. Pero cuando se la

hace plausible, por ejemplo con el argumento de que en aquel periodo la influencia de los judíos era desmedida, se abre ya un camino que puede conducir a la inmediata reavivación del prejuicio. Con bastante frecuencia se oye también decir que hoy no se deja que los judíos, cuyo número, como ya he dicho, es realmente exiguo, ejerzan una influencia demasiado grande, que no se les permite ocupar altos cargos y cosas semejantes. Déjenme adelantar aquí que no me parece justo negar desde el rechazo del antisemitismo la influencia de los judíos en la República de Weimar. Si en esta casuística nos dedicamos a jugar con números,

estaremos en desventaja desde el principio. Es preciso argumentar de manera mucho más radical: decir que, en una democracia, la pregunta por la proporción de diferentes grupos de la población en diferentes profesiones vulnera de entrada el principio de igualdad. Les digo esto porque me parece que aquí tenemos un caso modelo para los problemas de la argumentación contra el antisemitismo, problemas a los que nos vemos continuamente enfrentados.

Les llamé la atención sobre el fenómeno del antisemitismo oculto en la actualidad, que hay que explicar como efecto de los tabúes oficiales. Este

cripto-antisemitismo es una función de la autoridad que apoya la prohibición de las manifestaciones antisemitas en público. Pero en este antisemitismo oculto hay un peligroso potencial; el cuchicheo, el rumor (una vez dije que el antisemitismo es el rumor sobre los judíos), la opinión que no se manifiesta públicamente han constituido desde siempre el medio en el que se agita toda clase de descontentos sociales que no se atreven a salir a la luz en el orden social. Quien así se suma a la opinión, al rumor, actúa desde el principio como si perteneciese a una comunidad secreta, auténtica y oprimida sólo por las formas superficiales de la sociedad. Con esto

especula, de hecho, una de las principales artimañas del antisemitismo actual: la de presentarse como perseguido; comportarse como si la opinión pública, que hoy hace imposibles las manifestaciones de antisemitismo, presentase al antisemita como alguien contra el que se vuelve el aguijón de la sociedad, cuando son generalmente los antisemitas los que manejan de la manera más atroz y eficaz el aguijón de la sociedad. El cripto-antisemitismo conduce de forma natural a la fe ciega en la autoridad. El problema de la autoridad en la lucha contra el antisemitismo es ahora complicado. No se deben simplificar los



fenómenos cuando las realidades no son sencillas, y además contradictorias, para tener una fórmula válida. No se debe decir automáticamente: «Combatir el antisemitismo implica ser autoritario, luego no se debe instituir ninguna autoridad ni contra el antisemitismo». Puedo aclararles de manera convincente cuál es la verdadera cuestión. Naturalmente, no se puede negar ni por un segundo que el prejuicio antisemita es perfectamente acoplable a la estructura del carácter autoritarista y a los poderes autoritarios en general. Allí donde tienen su lugar los procesos formativos de la personalidad, esto es, la educación en el sentido más lato,

habrá que oponerse con toda firmeza a la formación del carácter autoritarista, esto es, comportarse de manera consecuentemente antiautoritaria también en el sentido que ésta tiene de acuerdo con los resultados de la pedagogía moderna. Pero no sólo tenemos que tratar con personas a las que podemos formar o transformar, sino también con otras que ya están modeladas, otras de la particular estructura de cuya personalidad es característico cierto endurecimiento, el no estar abierta a la experiencia, el no ser suficientemente flexible, en suma, la incapacidad para reaccionar. Con estas personas, que en principio responden

mejor a la autoridad y cuya creencia en la autoridad difícilmente puede quedar mermada, no se debe renunciar a la autoridad. Cuando se atreven a hacer verdaderas manifestaciones antisemitas deben emplearse los medios de que realmente se disponga sin sentimentalismo alguno, no porque sea necesario castigarlas o para vengarse de ellas, sino para mostrarles que lo único que a ellas les impone respeto, que es la efectiva autoridad social, está ahora contra ellas. Incluso los argumentos que se les opongan deben ser desde el principio de tal naturaleza, que sin apartarse lo más mínimo de la verdad puedan llegar a personas que posean esa

estructura caracterológica.

Hablando de autoridad es inevitable, precisamente en nuestro círculo, que diga unas palabras sobre el problema de la autoridad religiosa, a la que parece remitirse ante todo uno de los medios más drásticos para rechazar los prejuicios raciales. Soy consciente de que verdaderamente las fuerzas activas más dignas de crédito en su rechazo de los movimientos antisemitas que hoy pueden encontrarse en Alemania pertenecen a diversos grupos religiosos, y de ambas confesiones cristianas por igual. No hace falta decir lo inmensamente agradecidos que hemos de estar a estos grupos. Pero precisamente

porque estos grupos se toman tan en serio el rechazo del antisemitismo y lo que, en un sentido superior, podría llamarse reparación, acaso haya también que prevenirse contra un malentendido que fácilmente se produce en la relación entre religión positiva y antisemitismo. No hay que dar por sobreentendido que la apelación a la religión cierra directamente el paso al antisemitismo; sobre todo porque uno mismo pertenece a un grupo religioso, no hay que deducir de ello algo así como una prerrogativa de la religión en la lucha contra el antisemitismo en el sentido de que, cuando se habla contra los antisemitas, siempre que se da la ocasión se habla

también de religión. De otro modo se crea muy fácilmente el peligro de incurrir en lo que, usando una expresión americana, se llama «preaching to the saved», o predicar a los que están salvados de antemano. La relación de la religión con el antisemitismo es la de la obligación de oponerse a él, no la de un monopolio en el rechazo del mismo. Aquí hay que considerar sobre todo el estado de la conciencia de los propios antisemitas. Las personas a las que se puede considerar pertenecientes a los grupos nucleares del antisemitismo difícilmente se mostrarán abiertas a los argumentos religiosos. Acaso les imponga algún respeto el poder de las

iglesias como instituciones, pero en general son proclives a una suerte de darwinismo social naturalista como el que rezuma del libraco de Hitler *Mein Kampf*. Los grupos antisemitas han nutrido sus filas sobre todo con gentes pertenecientes a capas sociales en las que hay una doble oposición: por un lado al socialismo, y por otro a lo que para ellas era el clericalismo. Ellas combinan cierta oposición a los poderes convencionalistas-conservadores con la oposición a la clase trabajadora. En Austria, esto era particularmente notorio: quien allí no era ni socialcristiano ni socialdemócrata tendía casi automáticamente al

etno germanismo, y, por ende, al antisemitismo. Sospecho que esta mentalidad sigue existiendo aún hoy. Las estructuras básicas de los agrupamientos políticos son de una singular tenacidad, que les ha permitido sobrevivir a las catástrofes mundiales a que hemos asistido. Por eso es fácil que los argumentos religiosos queden en desventaja ideológica frente a personas que viven desde el principio en una esfera que no deja que otra como la religiosa se le acerque, por ver en ella sólo un ficticio deseo de poder ultramontano. También los grupos religiosos —y esto exige cierto autodistanciamiento— deben intentar



luchar contra el antisemitismo en su propio terreno, y por otro lado ayudar a impedir la formación de caracteres antisemitas, y allí donde ya existen, recurrir a lo que sabemos sobre la conciencia y el inconsciente del antisemitismo, y además lograrlo, no simplemente afirmar, e incluso propagar, contra ellos su punto de vista. Con esto entro en el tema de la posición que se debe tomar en relación al problema de la propaganda. Permítanme adelantar a este respecto, un tanto conceptuosamente, una tesis: el antisemitismo es un *medio de masas*; en el sentido de que conecta con impulsos, conflictos, inclinaciones y tendencias

inconscientes que refuerza y manipula, en lugar de hacerlos conscientes y esclarecerlos. Es un poder de todo punto antiilustrado, a pesar de su naturalismo, y a pesar de su naturalismo está también desde siempre en frontal oposición a la Ilustración, tan constantemente denostada en Alemania. Esta estructura es algo que tiene en común con la superstición, con la astrología, la cual también intenta reforzar y explotar sentimientos inconscientes, y con toda su propaganda; el proceder es siempre el mismo. La consecuencia es que los llamados métodos de propaganda están desde el principio en desventaja frente al antisemitismo. Por eso considero que

esta fijación racional de tendencias irracionales, su confirmación o reproducción en diferentes formas por parte de los medios de masas, es una de las fuerzas ideológicas más peligrosas de la sociedad actual. Con ocasión de un trabajo que hace algún tiempo publiqué contra la astrología comercial en las columnas de los periódicos, un conocido psicólogo polemizó contra mí sin nombrarme expresamente; decía que daba demasiada importancia a estas minucias inofensivas; que no está mal que la astrología consiga que las personas sean amables unas con otras y un poco más precavidas al volante. No voy a sobreestimar la astrología en su

significado, pero quiero prevenir contra la disposición a subestimarla. La tendencia no ciertamente a esclarecer lo que está latente en el inconsciente, sino a manipularlo y ponerlo al servicio de cualquier interés particular está también presente en el prejuicio antisemita. Podría presentarles la prueba de la existencia hasta en el detalle de una coincidencia estructural entre los, déjenme decir, «estereotipos astrológicos» y los «estereotipos antisemitas», y de que los mecanismos que aquí encontramos son asimismo las invariantes de la psicología de la publicidad. El antisemitismo, podría decirse, es algo así como la ontología de

la publicidad. Por eso creo que hay que defenderse de todo lo que se asemeje a la publicidad. Quien nada contra la corriente —y debemos tener claro que hoy y en la presente situación nuestro trabajo nos obliga a nadar contra la corriente— no debe comportarse como si nadase con la corriente. Sólo la ilustración enfática, con toda la verdad, con estricta renuncia a todo lo que se asemeje a la publicidad, puede ser eficaz. No olviden que los mecanismos de defensa con que hemos de contar, extraordinariamente sensibles, registran y eliminan todo lo que se parezca a la publicidad. Utilicen como escala la prensa radical de derecha. Con casi

completa seguridad encontrarán en ella denunciado todo lo que recuerde a la publicidad. (Dicho sea de paso: sería una muy buena escuela para nuestro trabajo el que leyéramos atentamente los diarios a que aquí nos referimos y los analizáramos centrándonos en los estímulos —los estímulos que muy astutamente emplean—; podríamos descubrir las que hoy son las zonas más susceptibles para enfocar nuestro trabajo en ellas). Hay una alergia fundamental de la población a la publicidad hoy desatada en todas partes del globo. Pero mientras que la mayoría se enfrenta generalmente inerme a la publicidad, allí donde ésta coincide con

tendencias inconscientes, como en el caso del antisemitismo, el rechazo es transferido a lo que podríamos llamar publicidad contraria; aquí observaremos una oposición particularmente intensa. El rechazo antisemita de toda ilustración se concentra preferentemente en cualesquiera hechos y datos sobre los que no puede haber una seguridad absoluta, como, por ejemplo, el número de judíos asesinados, la autenticidad de algunos documentos y cosas por el estilo. Entretenerse en la casuística sería ir por una vía falsa. En vez de ello habría que intentar suscitar la reflexión sobre las formas de pensar que se obstinan en que no habrían sido seis,

sino *sólo* cinco millones, y que luego llegan imperceptiblemente, como he podido observar repetidamente en publicaciones radicales de derecha, a la conclusión de que sólo habrían sido unos cuantos miles. Generalmente es mejor ilustrar sobre estructuras de la argumentación, sobre los mecanismos que entran en juego, que entretenerse en una discusión sin fin dentro de estructuras hasta cierto punto impuestas por los antisemitas y en las que habría que someterse *a priori* a sus propias reglas de juego. Un ejemplo: el popular esquema de las cuentas; que es cierto que fueron asesinados tantos o tantos judíos, pero que la «guerra» —se le



vendrá a decir a uno— «es la guerra, y en ella ocurre de todo, pero lo sucedido en Dresde fue también espantoso». Nadie razonable discutirá esto, pero cuestionará el esquema de esta idea, la comparación de acciones de guerra con el exterminio planificado de grupos enteros de población. — O este otro: «Ha ocurrido hace ya tanto tiempo, que hay que poner fin a este asunto»; un argumento que siempre esgrimen quienes tienen un gran interés en que ese asunto se termine. Sólo habría que responder que, mientras perviva una sola disposición que se asemeje a la que perpetró el horror, ese fin será extemporáneo. — O el argumento

favorito: «Hitler tuvo razón en muchas cosas, por ejemplo, reconoció a tiempo el peligro del bolchevismo; algo de razón habrá tenido respecto a los judíos». Aquí habría que entrar en toda la dialéctica política, y explicar que los conflictos más terribles que hoy amenazan al mundo probablemente nunca se habrían constituido de la manera en que lo hacen si no se hubiera creado con Hitler una situación que luego condujo a esa amenaza. – Un argumento particularmente maligno es éste: «Hoy no se puede decir nada contra los judíos». Se hace precisamente del tabú oficial del antisemitismo un argumento a favor del antisemitismo: si

nada se puede decir contra los judíos, entonces —así prosigue la lógica asociativa— algo habrá de aquello que se pueda decir contra ellos. Aquí obra un mecanismo de proyección: que quienes fueron perseguidores y hoy aún lo son en potencia se presentan como si fueran ellos los perseguidos. A lo cual sólo cabe enfrentarse si no se hacen idealizaciones, si no se cubre de laureles a grandes hombres judíos ni se presentan bonitas fotos de las instalaciones de regadío judías o de niños en un kibutz, sino exponiendo las características de los judíos a las que los antisemitas aluden, explicando su razón y su contenido de verdad. Mucho

mejor que hacer a los judíos inofensivos y presentarlos como corderillos o buenos chicos es decir que tuvieron una grande, tormentosa y escabrosa historia en la que figuran tantas atrocidades como en la historia de otros pueblos. Una imagen publicitaria sentimental sería repugnante. Tampoco se debe, como a menudo se hace, aun con buena intención, identificar a los judíos con su religión, intentar, desde la perspectiva de sus gestas y sus producciones religiosas, hacerlos «gustosos», sino siempre recordar que en la edad burguesa fueron vehículos fundamentales de la Ilustración, y esto hay que recalcarlo mucho. No es posible ninguna

verdadera oposición al potencial antisemita que no se identifique con la Ilustración. Quien se muestre ambiguo respecto a la Ilustración no podrá combatir el antisemitismo. No se trata aquí de decir superficialidades sobre aspectos positivos (si tales aspectos positivos existen), sino de ir al punto neurálgico de la cuestión: el elemento crítico en el espíritu de los judíos, que está ligado a su movilidad social. Este momento crítico es inexcusable como momento de la verdad misma de la sociedad, y aparece originariamente justo en el principio de la misma sociedad burguesa que hoy, en su fase tardía, trata de desembarazarse de tal

momento crítico en beneficio de un ideal falso e insustancial de positividad. – O, si puedo improvisar unos cuantos modelos: cuando, por ejemplo, los antisemitas dicen que los judíos se libraron del duro trabajo físico, no sería inteligente replicar que en el este hubo muchos zapateros y sastres judíos, y en Nueva York hay ahora muchos taxistas. Hablando así se hace un favor a los enemigos de los intelectuales y se entra ya en el terreno del adversario, en el que se está en desventaja. En lugar de ello habría que reponer que toda esa argumentación se basa en el rencor: porque se cree que hay que trabajar duro o de hecho se está trabajando duramente,

y porque en el fondo se sabe que hoy el duro trabajo físico resulta ya superfluo, se denuncia a aquellos de quienes, con razón o sin ella, se dice que viven holgadamente. Una buena respuesta sería que el trabajo manual al viejo estilo es hoy totalmente superfluo, que tal trabajo está anticuado y que es toda una falacia reprochar a un determinado grupo que no trabaje duro. No tener que matarse a trabajar, sino poder desarrollarse mentalmente, constituye un derecho humano. Por eso es improcedente toda retahíla de argumentos acerca de que en Israel los judíos han conseguido con grandes sudores hacer la tierra fértil. Sería el último en minimizar esta

hazaña. Pero esta hazaña en el fondo sólo es el reflejo de la tremenda involución social a que el antisemitismo forzó a los judíos, y no hay que absolutizarla ni exhibirla como si el sudor fuese en sí algo meritorio o algo positivo. Todo esto requiere cierto distanciamiento, visión de conjunto, soberanía que sitúen a los fenómenos en su contexto para así llegar, sin apologías fáciles, a quienes son capaces de pensar racionalmente, en lugar de afanarse en tener razón, actitud en la que aquel que quiere defenderse se revela siempre como el más débil frente al que se muestra agresivo. — Quisiera presentarles otro modelo, muy



relacionado con el anterior, cual es el del reproche, comúnmente hecho a los judíos, de ser meros intermediarios. En seguida saldrá de ahí el reproche de falta de honradez, de voluntad de engañar, de defraudar —y la palabra alemana *Täuschung* viene de *Tauschen*<sup>[48]</sup>—. Raramente se entrará en la teoría económica de este prejuicio y su refutación, pero se puede señalar que desde que existe una sociedad burguesa desarrollada basada en el cambio, se necesita de la función social de la intermediación. Por tanto, es ilegítimo denunciar de entrada esa función como parasitaria, inmoral y mala sólo porque en la época actual, de gran

concentración del poder económico, se halla en retroceso. Habrá que recordar, además, que entre la intermediación, la esfera de la circulación —como se la llama en economía—, la esfera del dinero y el espíritu impera una determinada relación, como puso de relieve un pensador de la derecha radical como Oswald Spengler. Sin la esfera de la intermediación —la del comercio, el capital y la movilidad—, la libertad del espíritu que se desvincula de la mera inmediatez de las condiciones dadas habría sido inimaginable. Lo que he querido mostrarles valiéndome de los modelos aquí escogidos es que sólo se puede

hablar eficazmente contra el antisemitismo diciendo la verdad y viendo las cosas en su complejidad y en su relación social con la localidad social, y no limitándose a los rebatimientos fáciles, que no hacen más que atraer los argumentos contrarios e incurrir en la mala infinitud.

Ahora quisiera referirme a los dos tipos fundamentales de defensa que considero determinantes. Me serviré sin más de la terminología americana, que distingue entre «long term program» y «short term program»; los programas pensados para su aplicación durante un largo periodo y los pensados para una aplicación directa. Ambos tipos de

programa podrían también denominarse programa educativo y programa de defensa. Para ellos vale la distinción que propuse al principio: que en la planificación de larga duración hay que hacer todo lo posible para impedir la formación de caracteres autoritarios, y que en la acción inmediata, en cambio, en cierto sentido no se puede prescindir totalmente de la autoridad. En el «long term program», esto es, en el problema de una educación que se proponga tratar eficazmente el tema del antisemitismo, es importante distinguir algo que a menudo se malentiende. Muchas veces, y no siempre *bona fide*, se me objeta que el antisemitismo no sólo es un problema

psicológico, pues tiene sus raíces económicas y culturales y Dios sabe qué más. Aquellos de ustedes que estén un poco familiarizados con el pensamiento que yo defiendo sabrán que no me inclino precisamente al psicologismo. No hay que hacer del antisemitismo una cuestión de actitud psicológica. Pero si admitimos que el antisemitismo tiene en buena medida sus orígenes en experiencias infantiles —o, en todo caso, que las personas que en su infancia tuvieron ciertas experiencias, más tarde serán receptivas a los estímulos antisemitas—, habrá entonces que considerar también el lado psicológico. Precisamente porque este aspecto suele

descuidarse, hicimos en el estudio «The Authoritarian Personality» particular hincapié en el mismo; sencillamente para añadir a las otras muchas cosas ya sabidas algo que nos constaba que no se sabía tanto. Con todo, tal vez pueda permitirme decir que los elementos de una teoría *completa* del antisemitismo en nuestra sociedad se encuentran en el libro *Dialéctica de la Ilustración*, escrito por Horkheimer y yo mismo, y que en él se reconoce a estos aspectos psicológicos su verdadera importancia. Naturalmente, la objetividad en que los mecanismos psicológicos del antisemitismo están incardinados pone ciertos límites a la labor educativa. Se

haría bien en no ver en estos límites un testimonio de que el antisemitismo es un fenómeno originario. También ellos pueden deducirse de la dinámica de la sociedad.

Se trata, pues, de impedir en la medida de lo posible que en la esfera educativa —en el sentido más amplio— se forme algo así como un carácter afecto al autoritarismo. No voy a desarrollar aquí una teoría del mismo; pueden ustedes encontrar mucho que leer sobre este tema. Sólo me permitiré, si les parece, recordar que como consecuencia de la opresión, especialmente de la paterna ejercida de forma impetuosa y brutal, muy

frecuentemente se constituye lo que el psicoanálisis denomina complejo de Edipo, es decir: individuos que, por un lado, están dominados por una cólera reprimida, pero, por otro lado, y precisamente porque no han podido desarrollarse, tienden, por su parte, a identificarse con la autoridad que los oprime y, como consecuencia, descargan sus instintos reprimidos y agresivos en otros generalmente más débiles. El individuo afecto a la autoridad, y de modo específico el antisemita, es realmente el súbdito tal como lo describe Heinrich Mann, o, como vulgarmente se dice, el adulón — caracterizado por el pensamiento



seudorrebelde del «esto se veía venir; hace falta que alguien venga a poner orden», pero luego permanentemente dispuesto a bajar la cabeza ante los que ostentan el poder real, el económico o el que fuere, y a ponerse de su parte—. Si se examina la formación del carácter de Hitler, como probablemente se haya hecho en investigaciones americanas, se encontrarán todos estos elementos. Pero aquí hay que hacer una observación suplementaria —y con ella les conduzco hacia un problema sobre el que les ruego encarecidamente que reflexionen sin ofrecerles algo así como una solución perfecta del mismo—: en la educación actual ya no decide tanto la

brutalidad paterna, como en el caso de Hitler, sino cierta frialdad e indiferencia que los hijos experimentan en su infancia. Esta frialdad está muy relacionada con la transformación de la familia en una «estación de servicio», como en ocasiones se la ha llamado. El tipo de carácter que —si no me equivoco— hoy se puede considerar psicológicamente más amenazador en nuestro contexto se asemeja mucho al del que en la «Authoritarian Personality» he denominado manipulador. Se trata de un tipo páticamente frío, indiferente, que obra mecánicamente, como Himmler y el comandante Höss. Es sumamente difícil

impedir la formación de este tipo en la infancia. Es el producto de la reacción a una carencia de afecto, y el afecto no puede predicarse. La imposibilidad de liberar el afecto tiene su raíz en nuestra propia sociedad. Tal es uno de los límites objetivos de la educación psicológica que antes les señalé. Se trata de una zona particularmente crítica; habría que reflexionar mucho sobre lo que en ella se puede hacer sin incurrir en la mentira del calor sintético, del calor de climatización, pues nada hay más necio que exhortar a los seres humanos a amarse.

Las observaciones que ahora añadiré son fruto de mi particular

experiencia, y no pueden aspirar a la dignidad del rigor científico, pero al menos se ajustan hasta cierto punto al concepto científico del carácter autoritarista. — Los orígenes infantiles del antisemitismo hay que buscarlos en la mayoría de los casos en la *casa paterna*. En la escuela suele estar ya todo decidido. La escuela es una fuente secundaria; los camaradas antisemitas traen ya inoculado de casa el antisemitismo, y en la escuela ocupan una suerte de posición clave. Aquí representan ahora —ya lo he indicado antes— un peligro especial aquellos padres que quieren justificar ante sus hijos su pasado nacionalsocialista, y

para exculpase del mismo tienden a reavivar argumentos antisemitas que luego los hijos hacen suyos. Es muy importante que, ya en la fase en que los hijos están en el jardín de infancia, si se observa en ellos algún indicio de reacción etnocéntrica —incluso en niños negros (la estructura de este fenómeno es siempre la misma; no puedo subrayarlo lo suficiente)—, se contacte con los padres y se actúe sobre ellos. Con todo, existe el peligro de que en los padres mismos haya una fijación antisemita y de que no se les pueda convencer. En tales casos sería aconsejable seleccionar a los niños ya inoculados de antisemitismo o

susceptibles de serlo y hablar individualmente con ellos. Es plausible la hipótesis de que se trate de niños o bien oprimidos, o bien tratados con particular frialdad. Si se atendiese a sus necesidades individuales, si se ablandase su endurecimiento, probablemente se volverían accesibles, pues recibirían lo que inconscientemente necesitan. Los pedagogos que los atienden de alguna manera tendrían que ser realmente capaces —y en este «de alguna manera» reside todo el problema — de dar a los niños lo que en casa les falta. Admitiría, además, que, ya en el jardín de infancia, y luego también en la escuela, se atendiese siempre a un grupo

clave, a unos cuantos o unos pocos niños —por así decirlo, y empleando la expresión de forma un tanto abusiva, a los «public opinion leaders»—. En ellos habría que concentrar desde el principio la labor ilustradora y educadora de la infancia, en vez de dispersar en este ámbito la educación y ejercerla necesariamente sin la debida intensidad. Habría que concentrar la atención en ellos y tratar de transformarlos. En los casos en que los padres ejerzan una fuerte presión contraria, un educador no debería temer los conflictos con los padres. Tendría que enseñar a los niños que lo que oyen en casa no es todo bueno, que sus padres pueden

equivocarse y por qué. Habría que esperar de los educadores coraje civil frente estos conflictos.

Es, a mi juicio, posible que en la formación del carácter autoritarista y del prejuicio antisemita haya un momento crítico. Si no me engaño, es el momento de la entrada en la escuela —lo digo con reservas, los pedagogos que haya entre ustedes podrán verificar o falsar la idea; en todo caso, vale la pena que mediten sobre ello—. Es el momento preciso en que por vez primera se entra en un grupo secundario que se muestra extraño y frío; en el que el calor del hogar —si es que hoy aún existe algo así— repentinamente, y no sin cierta



conmoción, se pierde. El trauma que entonces se genera podría fácilmente propiciar las fijaciones antisemitas. La presión y la frialdad que el niño ha experimentado persistirán en adelante; y al sentirse de repente excluido, deseará excluir a otros y escoger a los que le parecen adecuados. Los pedagogos deberían prestar atención a este momento de conmoción y, a ser posible, interceptarlo. Antaño existía en las escuelas, sobre todo en las rurales, la costumbre popular de regalar el maestro a los nuevos escolares rosquillas que secretamente había recibido de sus padres. La costumbre de las rosquillas demuestra una comprensión adecuada

del fenómeno. Habría entonces que tratar de impedir el *shock* de la frialdad y el consecuente giro a la agresividad tomando por modelo esa tradición; en otras palabras: convertir la costumbre de las rosquillas a una forma de proceder que haga que durante las primeras semanas la enseñanza en la escuela se asemeje en la medida de lo posible a una situación de juego. Primero habría que realizar observaciones sistemáticas de todo este complejo, hacer algo así como investigación social en la escuela, antes de llegar a aplicar medidas que quepa considerar eficaces. En asuntos tan delicados nunca se sabe cuánto tiempo

se precisaría. Por eso me inclinaría a analizar ya, si mis observaciones, que aún están en el aire, son plausibles, las posibles consecuencias prácticas.

Es preciso analizar el problema de la *exclusión* en la escuela, de la formación de grupos y pandillas que casi siempre se mantienen unidos por su oposición a otros que hacen cosas diferentes: «Contigo no juego», o: «Ese con el que nadie juega». Este fenómeno tiene en principio la misma estructura que el del antisemitismo. La forma a él opuesta de una relación verdaderamente humana no sería la de una comunidad de clase vagamente colectivista, sino la de la amistad entre individuos. Habría que

estimular las amistades individuales en el sentido de una pedagogía contraria al prejuicio, y no, como es seguro que frecuentemente sucede en la escuela, ironizar sobre ellas y restarles valor; por el contrario, habría que impedir la formación de pandillas dedicadas a los chismes y otros grupos por el estilo, especialmente cuando alguna de ellas aspira a controlar a otras. La manera en que estas pandillas se forman en la escuela constituye un fenómeno clave. Reflejan como en un microcosmos la problemática de toda la sociedad. Es notorio que en las pandillas se da una suerte de jerarquía secreta que se opone a la jerarquía que establece la escuela,

basada en la aplicación. En ella se valoran otras cualidades —fuerza física, ciertos tipos de habilidades y cosas similares— que de otro modo no se considerarían importantes. — En esta dimensión habría que señalar el peligro que representan organizaciones que se acercan a la escuela desde fuera y penetran en las mentes de algunos niños y no así en las de otros. Es fácil que como resultado de esta penetración se establezca un principio excluyente. Ello no es independiente del contenido ideológico de estas organizaciones. Los niños que tienden a formar pandillas podrían sentirse inclinados también al antisemitismo, y de ellos los jefes de las

mismas identificarse con los *public opinion leaders* antisemitas. Su opinión prefigura la posterior opinión «no-pública». Habría que estudiar muy a fondo el tipo del niño infectado de antisemitismo. El análisis de la estructura de su carácter ayudaría a encauzar de otra manera el carácter de esos niños. Niños susceptibles pueden encontrarse frecuentemente entre aquellos que constituyen lo que en sentido figurado llamaría «proletariado de la clase», esto es, entre los pequeños grupos de alumnos muy malos a los que los profesores se dirigen *a priori*; a los primeros que preguntan esperando claramente que la respuesta sea

incorrecta y que generalmente están excluidos de la jerarquía oficial de la escuela por una serie de elementos. Generalmente se ven impulsados a transferir su situación a otros, a echar fuera a otros. Si mis observaciones no me engañan, se trata de niños que no es nada raro que sean muy dotados, que no son nada estúpidos; dotados en algún sentido práctico-realista, pero que no pueden avanzar con sus capacidades, como esas personas que a pesar de ciertas dotes de organización y algunas innegables capacidades no tuvieron ningún éxito en la vida y que, cuando se instauró el Tercer Reich, en seguida se encumbraron, hicieron cosas notables y

se desquitaron. No pocos de estos niños pueden venir de un medio en el que, como suele decirse, no recibieron lo suficiente. En la escuela se ven impedidos para mostrar lo que verdaderamente saben hacer, aunque sienten dentro de ellos su potencial. Su rencor acumulado se vuelve entonces contra otros. Naturalmente, el potencial antisemita se halla muy extendido entre niños renitentes, refractarios, entre aquellos que propenden también fuera de la escuela a la violencia y al sadismo. Con frecuencia ocupan puestos dirigentes en la jerarquía no oficial de la clase.

Cuando no se consiga influir



individualmente en ellos es preciso confrontarlos ya en la escuela con la autoridad, que la influencia ideológica en los demás sea castigada y que el castigo se cumpla. Pero más importante que esto es hacer hablar a estos niños, que aprendan a expresarse, y no sólo por el efecto catártico que produce el hablar. Estos niños —y me baso nuevamente en recuerdos y observaciones— sienten gran rencor hacia los que saben hablar, contra los capaces de expresarse. Uno de los medios más importantes y aceptables para contener el antisemitismo sería, entonces, estimular en todos la capacidad de expresarse y atenuar así el rencor hacia los capaces.

Creo que la co-administración de los alumnos, la elección de alumnos de confianza, todas esas instituciones, incluidos los parlamentos de alumnos, cumplirían una eficaz misión en el desarrollo de la capacidad de diálogo y la supresión del tabú infantil del saber expresarse. Los niños que llaman pelota al que sabe hablar son reclutas potenciales del prejuicio antisemita. En ellos, la habilidad y el sentido práctico están contra el espíritu. Pocos documentos conozco tan característicos de la formación del carácter antisemita como uno que recuerdo perfectamente, pero que, hasta donde sé, cayó en el más completo olvido: el edicto que Hitler

promulgó en los primeros meses que siguieron a su ascensión al poder en 1933. En él se decía que en ninguna circunstancia podía un niño judío ser primero de una clase. De ese modo, los nazis incidían, con su sagacidad para estas complejidades, en un estrato básico de antisemitismo, cual era el del rencor hacia el espíritu, que exige demasiado a los niños y que, en el modo de la formación tradicional, nada puede significar para ellos. En la labor de oposición al antisemitismo cuenta también la eliminación de la identificación tácita de los judíos con el espíritu. La libertad en la relación entre alemanes y judíos consistiría también en

que se deje de suponer de manera automática que todos los judíos son inteligentes: muchos son también estúpidos. Dejar bien claro que la inteligencia no es una cualidad especial de ningún grupo o raza o religión, sino una cualidad individual, puede contribuir en algo a nuestra labor.

También hay que deshacer los llamados estereotipos positivos, detrás de los cuales los estereotipos negativos están al acecho. Quien dice: «Los judíos son todos muy listos», aunque lo diga como una alabanza, está ya cerca de añadir: «Y por eso tratan de engañarnos». Tampoco la fórmula «Los judíos son un pueblo singular, especial y

profundo» es de fiar. Mi amigo Nevitt Sanford respondió una vez, chistoso, al estereotipo «Some of my best friends are Jews» con estas palabras: «Some of my worst enemies are Jews». Emanciparse de los estereotipos sobre grupos enteros probablemente sea una manera más efectiva de combatir el prejuicio que sustituir un prejuicio negativo por otro positivo. Hay que eliminar los prejuicios sobre colectividades como tales, tan fatalmente extendidos en Alemania, y además contra todos los grupos posibles; en ningún caso corregir un prejuicio falso sobre una colectividad con otro igualmente falso.

Unas palabras más sobre la cuestión

del papel del profesor en el rechazo del antisemitismo. Sospecho que todavía un número considerable de profesores simpatizan mudamente, tácitamente, inexpresamente con el antisemitismo. Precisamente porque no lo manifiestan abiertamente, sino que lo insinúan de una manera apenas perceptible, gestual, crean una especie de acuerdo con los alumnos susceptibles. Éstos tienen entonces la sensación de que la autoridad social está detrás de ellos. Se sienten respaldados y fortalecidos. Ya dije que la insinuación a medias es característica del antisemitismo mientras éste no se haga con el poder, y que la forma de la insinuación es a veces más

peligrosa que la manifestación franca. No pretendo establecer reglas o recomendar algún tipo de test al respecto. Pero en la selección de los profesores habría que desarrollar criterios que permitieran mantener lejos a quienes simpatizan con el carácter autoritario y, por ende, con el antisemitismo. Recuerdo de mi propia etapa escolar a un profesor muy moreno —habría pasado fácilmente por un judío sin, por lo demás, destacar en su labor científica—; con nadie aprendí tan poco como con él, aunque nunca me hizo nada malo. Pero sabía mantener una cierta camaradería con los alumnos y era muy querido por ellos: un hombre del tipo

*hail-fellow-well-met*. Cerca del fin de la Primera Guerra Mundial empezó a soltar, para mi sorpresa, peroratas antisemitas que, sin embargo, no le impedirían con todo su desparpajo y sus gestos de león de proa casarse poco después con la hija de un rico judío. Ignoro qué fue de aquel matrimonio. Él personificaba de una forma demagógica la escuela misma, la cual era algo así como una existencia arruinada. Estos caracteres sociales entre los profesores, que por lo demás no juzgo de modo solamente negativo, merecerían ser estudiados. Me gustaría que habláramos de la cuestión relativa a la selección de los profesores, que, naturalmente, es



muy difícil —sobre todo por el peligro que entraña de caer en la delación y en el husmeo—. Sólo puedo señalar lo que es un serio problema, sin pretender hallar su solución. Ésta habría que dejarla para el sector pedagógico. — Precisamente la atmósfera del «no se puede hablar», esto es, la simpatía con la opinión no-pública, juntará tipos como aquel profesor con la jerarquía latente de la clase, la de los chicos fuertes, realistas y anti-intelectuales. Con el resultado de una comunidad conspirativa de lo más peligroso.

Permítanme, para terminar, decir sólo un poco más sobre la cuestión del programa a corto plazo. Ya les dije que

no espero mucho de los llamados contactos personales y cosas semejantes con personas en las que el prejuicio está ya establecido. En ellas, la posibilidad de nuevas experiencias está ya truncada. Hay que oponerse muy enérgicamente a sus manifestaciones antisemitas: deben ver que quien se opone a ellas no tiene ningún miedo. Sólo cabe imponerse a un perro agresivo si éste nota que no se le tiene miedo, pero estará perdido quien con su nerviosismo le demuestre su temor a que le muerda; lo mismo ocurre en el caso a que nos referimos. Después de regresar a Alemania he tenido experiencias directas con tales personas. En una ocasión pasaba por delante de un

grupo de chóferes que entonces estaban al cuidado del parque de los ocupantes americanos. Insultaban brutalmente a los judíos. Acudí al agente de policía más cercano y los hice detener. En la comisaría conversé largo y tendido con la policía, sobre todo con el jefe, de quien oí una frase que se me quedó grabada: «Mire usted: ayer éramos *nazis*, hoy somos *ami* y mañana seremos *kommi*». Sin querer me reveló una profunda sabiduría sobre toda la estructura caracterológica de su tipo. En él preponderaba el motivo de la adaptación a toda costa. Cuando en estos casos se actúa sin temor y se responde con toda franqueza a los argumentos de

tales personas, algo se puede conseguir. El caso es que tuve la sensación de que aquellos chóferes salieron de la comisaría con sus convicciones un poco cambiadas. Ante prejuicios explícitos y fijos, hay que confiar en una suerte de terapia de choque. Contra ellos es preciso adoptar las actitudes más ásperas. El choque y la fuerza moral van aquí juntos. Lo malo es retroceder. Quien se mantiene alejado de las personas de carácter autoritarista no podrá insistir en la aplicación de penas y de otras medidas. A todos nosotros nos resulta repugnante la manía de castigar, en americano «*punitiveness*». Pero el humanitarismo suele interpretarse como

un signo de debilidad o de mala conciencia, y hace que actúe el mecanismo del chantaje. Hay que tener cuidado, tanto en el comportamiento como en la argumentación, de no representar el estereotipo de la debilidad, que los prejuiciados tienen a la mano contra quienes son de otra opinión que ellos. Las argumentaciones también deben defenderse activamente. Ejemplo: si a uno se le dice, recurriendo a una comparación, que «donde hay humo tiene que haber fuego» (si hay tanto antisemitismo, tiene que ser culpa de los judíos), tiene que hacer que esta frase le sirva como medio de defensa llevando a cabo una traslación: que lo

que se le dice no es verdad, sino ideología. Ante los prejuiciados que acostumbran a ampararse en alguna forma de realismo e invocan sin más consideraciones el interés individual y nacional, hay que enlazar con las consecuencias demostrables y manifiestas del nacionalsocialismo. Hay que demostrarles adónde conduce su posición y lo que con toda probabilidad les pasará bajo un nuevo fascismo, sea éste en toda regla o a medias. Además, habrá que mostrar a estos individuos, que, repito, muchas veces no son estúpidos, sino sólo empedernidos y porfiados, que nadie en nuestra sociedad quiere que le tomen por tonto. Hay que

demostrarles que el espíritu del antisemitismo es, como dice la famosa cita, el socialismo de los mentecatos, que se les está embaucando para hacer de ellos objetos manipulables. Ésta es sencillamente la verdad, y si es difícil que la verdad les haga cambiar, sería muy eficaz llevar a los prejuiciados al terreno de su propio, exagerado realismo y convencerles de que conseguirán lo contrario de lo que esperan. En el presente se da una situación particular que promueve la agitación antisemita. Me refiero al antiamericanismo. Si no me equivoco, desde la crisis de Berlín, desde que todo el mundo nota que entre Washington y

Bonn no todo marcha sobre ruedas, va en aumento. Y se toca, seguramente también en la propaganda clandestina, en el viejo instrumento: «Nos habéis traicionado, nos habéis dejado en la estacada». La exclamación «¡traición, traición!» es, tanto de este como del otro lado del Rin, demagógicamente eficaz. Como el actual gobierno americano es un gobierno de izquierda, y Kennedy probablemente tenga unos cuantos consejeros judíos, es obvio que, junto al complejo anti-Kennedy, se desarrolle también secretamente el complejo antisemita. El rechazo eficaz del antisemitismo es inseparable del rechazo eficaz de cualquier forma de



nacionalismo. No se puede por un lado rechazar el antisemitismo y por otro ser un nacionalista militante. La condición más fundamental para un mundo mejor es una actitud racional respecto a las cuestiones de la política mundial y no un nacionalismo ideológico y cargado de rencor. Con éste se halla estrechamente relacionado en la actualidad el resurgimiento de la oposición a los intelectuales. Hoy lo encontramos a cada paso no sólo entre los radicales de derecha, sino incluso en el corazón mismo de las manifestaciones de un denominado conservadurismo moderado. Ello guarda estrecha relación con la forma alemana del conformismo.

Sé que los enemigos de los intelectuales se enfurecen cuando oyen la palabra conformismo, pero esa irritación que les produce la palabra demuestra la violencia del asunto: que el conformismo presta ahora muy buenos servicios. Desviarse de la opinión grupal establecida se considera algo peligroso y sospechoso. Aquí desempeña un papel especial quien nombra los defectos de un sistema o la problemática de una situación determinada. Se le hace entonces responsable —conforme al esquema de la traición— de los defectos, y de ese modo uno se descarga de toda responsabilidad por la situación que él

describe. Todavía es válida la frase del viejo Helvetius, según la cual a nadie perjudica tanto la verdad como al que la dice. Hay que tener este mecanismo instalado en la conciencia. No hay que retroceder ante los argumentos contra los intelectuales, no hay que hacerles ninguna concesión, sino plantarles cara desde la ilustración militante, es decir, afirmar que en una constitución general de la humanidad, y también de la nación alemana, en la que la conciencia de los hombres deje de hallarse cautiva y mutilada por todos los mecanismos posibles de influencia, ser intelectual no sería un privilegio envidiable y, por lo mismo, difamado, sino que en el fondo

todos los seres humanos podrían y, propiamente, deberían ser todo lo que generalmente se atribuye a los intelectuales. Por lo demás, los conceptos difamatorios contra los intelectuales, con los que muchos medios de masas operan, a menudo son sólo, y no primariamente en Alemania, velados estereotipos del antisemitismo. Habría que exigir a la industria del cine que evite tales estereotipos anti-intelectuales por esas implicaciones. Evidentemente, éstos no se limitan a la industria del cine, sino que pululan también en la llamada cultura superior. Ya argumenté en su día que en una de las obras más célebres de la ópera alemana,

los *Maestros cantores*, la figura puramente negativa de Beckmesser, que como miembro de un gremio no podía ser, naturalmente, un judío, es caracterizada de tal manera que reúne todos los estereotipos judíos imaginables. Es preciso decir esto sobre todo a cierta tradición cultural establecida en Alemania para purificarla de esos estereotipos. Me horroriza imaginar el daño que todavía puede hacer la lectura de libros como *Debe y haber*, de Gustav Freytag. El respeto por el llamado legado cultural no debería impedir mirar esto de cerca. El antisemitismo no lo inyectó Hitler en la cultura alemana desde fuera, sino que la

cultura alemana se hallaba, incluso donde más cultivada se mostraba, plagada de prejuicios antisemitas.

Los prejuicios raciales de la clase que fuere resultan hoy arcaicos y están en flagrante contradicción con la realidad en que vivimos. Sin embargo, no hay que desatender algo que en el Congreso de Filósofos de Münster señaló un pensador que es a la vez filósofo y sociólogo: que al tiempo que estas irrealidades van quedándose sin base real en una civilización cada vez más racionalizada y tecnificada, la tendencia irracional a retenerlas, a aferrarse a ellas, se vuelve cada vez más virulenta. Pero sólo si se adquiere

conciencia de esta contradicción y se procura explicarla a otros será realmente posible un progreso fundamental, en el sentido de lo que tal vez no se pueda definir con más verdad que con la palabra «voluntad»: «Esto no debe repetirse».

*1962*

**Rodolphe Loewenstein,**  
*Psychanalyse de*  
*l'Antisémitisme,* París,  
**Presses Universitaires de**  
**France, 1952**

El libro se presenta como una obra de orientación psicoanalítica que trata directamente su temática, pero que al mismo tiempo ofrece una interpretación de determinados aspectos sociopsicológicos e históricos del antisemitismo. Pese a su brevedad, constituye, en verdad, una suerte de compendio de las investigaciones



realizadas sobre el prejuicio racial. Una obra que hasta hoy se echaba en falta en Europa. El libro de Loewenstein cumpliría una importante función sobre todo en Alemania, donde hay quien cree que ha superado el psicoanálisis, pero, como siempre ocurre, le falta un conocimiento suficiente de la teoría de Freud. Sólo cabe desear que pronto encuentre un traductor.

No parece que haya en él muchos enfoques nuevos, pero el autor no merece por ello el menor reproche. Una vez que la teoría ha aislado la hasta cierto punto rígida y limitada ontología del antisemitismo, no le queda mucho que añadir: el empobrecimiento

psíquico, la inmutabilidad y la estrechez de la conciencia son elementos del síndrome antisemita. Se podría decir que el esfuerzo por lograr una «comprensión» más profunda acaso honra demasiado al tema. Pero el autor documenta la teoría con observaciones iluminadoras ligadas a una experiencia clínica específica.

Sólo sorprende que en un libro de estas características el material utilizado muestre considerables lagunas. Apenas menciona los «Studies in Prejudice», no obstante haber tenido el autor acceso a algunos fragmentos, o las investigaciones, totalmente independientes de dichos estudios,

realizadas paralelamente, de E. Hartley. Como el autor se interesa por los tipos, también hay que recordarle que ya en 1941 el Instituto de Investigación Social había publicado una tipología del antisemitismo que luego fue ampliada en distintas dimensiones en los «Studies in Prejudice». Tampoco se comenta nada de «Great Hatred», de Maurice Samuel.

Las peculiaridades psicológicas de los judíos desempeñan un importante papel en el libro. No se discute si tales peculiaridades existen. Sí se discute, en cambio, si de algún modo ayudan a comprender el antisemitismo moderno —es decir: el antisemitismo totalitario—. Pues éste apenas tiene relación con

la experiencia primaria del enemigo principal. Constantemente aparece la idea de que los antisemitas excluyen del prejuicio a los judíos que conocen y atacan al resto; y la de que en regiones en las que no viven judíos el antisemitismo parece ser menor que en centros de población judía. Es dudoso que el antisemitismo alguna vez haya tenido que ver con el modo de ser psíquico de los judíos. Hoy, desde luego, no. Durante mucho tiempo se instrumentó como medio de dominación ideológico, manipulable. El arte de los agitadores, desde siempre vinculados al antisemitismo, consiste en estimular de manera enteramente racional momentos

irracionales en aquellos a los que se dirige. Es absolutamente necesario distinguir el antisemitismo «secundario», ya no espontáneo y, por lo mismo, doblemente implacable, del antiguo, aún no organizado, si no se quiere oponer al horror de hoy conceptos demasiado cándidos. La concepción psicológica, «alentadora», tiene, frente al asesinato administrativamente ejecutado, algo de esa candidez.

*Ca. 1952*

**Otto Büsch y Peter Furth,**  
*Rechtsradikalismus im  
Nachkriegsdeutschland.*  
*Studien über die*  
*«Sozialistische Reichspartei»*  
*(SRP)*

**[Radicalismo de derecha  
en la Alemania de  
posguerra. Estudios sobre  
el «Partido Socialista del  
Reich»], Berlín y  
Frankfurt a. M., Verlag**

**Franz Vahlen, 1957**  
*(Textos del Instituto de  
Ciencia Política, vol. 9)*

El volumen ofrece una aportación fundamentalmente empírica a la sociología política. El método que se perfila, y probablemente sólo cristaliza en el curso de la investigación, es «perspectivista»: el libro comienza con un estudio institucional sobre la historia y la forma del «Partido Socialista del Reich», prohibido en 1952, al que sigue una investigación sobre la ideología del partido estudiado: un content analysis cualitativo del material de propaganda.

No es casual que hoy se ensaye en diversos medios tales combinaciones metodológicas más o menos independientes entre sí. Ellas testimonian que ni los análisis enfocados de manera puramente objetiva, ni los críticos de las ideologías, ni tampoco los sondeos de opinión subjetivamente enfocados son suficientes, tomados aisladamente, en la sociología política. Cada uno de estos procedimientos entraña el peligro de las deformaciones perspectivistas: así, el análisis objetivamente organizado tiende a pasar por alto los contenidos de la conciencia y los comportamientos potenciales de quienes pertenecen a organizaciones; el



mero análisis de ideologías perderá fácilmente de vista la complejidad real de intereses existente sobre todo tras las agitaciones manipuladoras, como las del radicalismo neofascista de derecha. Aunque a la sociología política le está vedado abarcar la totalidad social, aún puede, mediante conexiones razonables entre planteamientos y maneras de investigar diferentes, pero centrados en el mismo ámbito objetivo, hacer algo para corregir los defectos de que pueda adolecer. Es lo que han conseguido hacer de manera particularmente feliz los dos estudios mutuamente complementarios de Otto Büsch y Peter Furth. Ambos autores han aprovechado

la afortunada circunstancia de tener acceso al material sobre el cual se basó en su día la prohibición del SRP, lo que les ha librado de la tarea de documentación, a menudo bien difícil, tratándose de fenómenos políticos apócrifos. Pero es lástima que no hayan podido llevar a cabo, como tercer estudio, una encuesta a miembros del SRP; sólo ésta habría podido aportar, en conexión con los otros dos, algo sobre la relación entre el aparato del partido, la ideología y el pensamiento y el comportamiento efectivos de los organizados y ofrecer una perspectiva clara. Pero una encuesta de opinión indudablemente habría encontrado,

precisamente en esta zona, dificultades casi insuperables, aparte de que, después de la prohibición, apenas se habría conseguido reunir en una muestra a miembros del partido.

El contenido de esas investigaciones dice más sobre las potencialidades que algo políticamente concreto. Los autores evitan plantear de forma explícita la cuestión del potencial neofascista. Pero es posible extrapolar algunas cosas. En el SRP se aprecia claramente, igual que en el antiguo nacionalsocialismo, la primacía de una organización estricta, basada en el principio del caudillaje, sobre todo programa específico. La rigidez de la organización (cfr. p. 106)

incrementaría por sí sola la capacidad de acción, incluso de grupos de la denominada «lunatic fringe», por encima del número de miembros y del poder actual. La «carencia de ideas» de tal partido, que simplemente repite, de forma más o menos encubierta, consignas nacionalsocialistas, no debería ser un motivo tranquilizador. A esta clase de movimientos no le interesan ante todo los objetivos, sino la «toma del poder» por una camarilla que se presenta como una elite al tiempo que pasa revista a los grupos sociales y económicos que la amparan. Llama la atención la diferencia entre la organización, perfectamente constituida,

y el escaso número de «seguidores» (10 000). Se confirman así los resultados de estudios americanos análogos: que estos seguidores no guardaban «una relación precisa con una capa concreta de la población» (p. 100). La proporción de desempleados en el SRP parece que era relativamente elevada —hecho sintomáticamente importante para el caso de nuevas situaciones de crisis económica—; la de expulsados y refugiados, en cambio, escasa. Allí donde cosechó los mayores éxitos, en la parte norte de la Baja Sajonia, predomina una estructura social basada en la gran propiedad y la gran producción agrarias. Aunque el partido

era notoriamente más urbano que campesino. En cualquier caso, su carácter *objetivo* de clase no se reflejaba en su composición subjetiva. En su estrecho círculo pudo presentarse, con tanta verdad como falsedad, como «partido de variedad», igual que en su día el antiguo NSDAP.

El segundo estudio, realizado con singular tesón por Peter Furth, demuestra por vez primera de forma detallada, y sobre material alemán, que las ideologías de los movimientos radicales de derecha no constituyen un caso de «conciencia necesariamente falsa» en el sentido propio de este concepto; que no hay que entenderlas ateniéndose a su

contenido político, sino como cálculos psicológico-sociales. El título «Ideología y propaganda» hace referencia a este hecho central: si siempre ocurre que las ideologías poseen ya su aspecto propagandístico, entonces se someten por entero, y de forma planificada, al primado de la propaganda y se disuelven en una serie de «estímulos» más o menos coherentes; constituyen una especie de método de ensayo sociopsicológico para, como hace la publicidad altamente racionalizada, captar individuos procurándoles satisfacciones sustitutivas de género principalmente colectivo-narcisista. Las ruinas de lo que los

nacionalsozialistas llamaban su *Weltanschauung* son, naturalmente, un elemento esencial de esta ideología, ahora adaptado a la situación de posguerra y con algunas notas tomadas de ésta. La propaganda del SRP tenía en común con otros movimientos afines en todo el mundo —pues una marca distintiva del nuevo nacionalsozialismo es su internacionalidad; ha devenido de una ideología primaria en otra secundaria, derivada de las conexiones de la totalidad política mundial— ciertos rasgos característicos, como la «personalización», es decir, el traslado de responsabilidades políticas y sociales de instituciones objetivas a



individuos.

El estudio de Furth es directamente ilustrativo. Al poner de manifiesto los mecanismos que utiliza una propaganda como la del SRP, evidencia que lo que estos movimientos buscan es «impresionar con su delirio» a sus presuntos adeptos y arrastrarlos manipulativamente contra sus intereses reales. Los timadores de feria de otros tiempos, hoy liquidados, han hallado un refugio en esta política moderna. Conforme a la regla hitleriana, esta propaganda debe seguir la línea de menor resistencia, es decir, ir al nivel más bajo. Pero este recurso, muy gastado por el uso que de él se ha hecho

durante los últimos cuarenta años, se halla escindido. Cuanto más indisimuladamente se dirige la propaganda a los más estúpidos, tanto más se expone a la resistencia potencial de quienes no desean ser los más estúpidos. Por eso sería magnífico que los resultados de todo el libro, en especial los de Furth, se resumieran y expusieran de modo que actuasen como un suero en los aún impresionables. En la República Federal no deberían faltar en lugares que se muestren dispuestos a realizar este proyecto de ilustración política.

*1958*

# La URSS y la paz<sup>[49]</sup>

La «junta organizadora del Comité por la Paz de la Universidad Johann Wolfgang von Goethe de Frankfurt/Main» nos remitió una carta abierta que «estudiantes pacifistas han redactado en una Conferencia de Paz de las universidades de Alemania Occidental celebrada en Heidelberg el 30 de julio de 1950» y nos pidió que le diéramos nuestra opinión sobre el contenido de la misma. Se trata de una llamada a la prohibición absoluta de las armas atómicas que amenaza con tratar cual criminal de guerra a cualquier

gobierno que sea «el primero» en utilizar esas armas contra cualquier país. Esta llamada se basa en la declaración del «Comité Permanente por la Paz de Estocolmo». Nos creemos obligados a comunicar nuestra opinión no sólo a quienes hacen esa llamada, sino a toda la opinión pública.

Es indiscutible que el mayor deseo que todo el mundo hoy tiene es el de mantener la paz, y que las nuevas armas podrían ocasionar la catástrofe definitiva. Pero hay algo que expresa la enmarañada y confusa situación que podría llevar a ese horror absoluto, y es que hasta la verdad amenaza con tornarse mentira si ella la pone al

servicio de la mentira. La llamada a la paz y la proscripción de las armas atómicas son un tema de la propaganda soviética, cuyo objetivo es utilizar en todas partes las emociones humanas para vencer la oposición a la violencia en la misma Unión Soviética, y que no vacilará en desencadenar la guerra si los déspotas de Moscú creen que pueden ganarla. El anhelo de paz que los pueblos de todos los países comparten es utilizado con el fin de ganar tiempo para la nueva empresa totalitaria.

Lo que la propaganda hace con el concepto de la paz es sintomático de las transformaciones que hoy sufre el concepto de la política en general. Una

vez se llamó política al esfuerzo consciente, independiente y crítico por instituir mediante las ideas y la acción relaciones sociales más dignas y no más indignas. Hoy, la política ha degenerado en mera fachada. Ya no significa voluntad de realización de la humanidad, sino lucha entre Estados por el poder. Quienes ahora más alto pregonan las metas de la humanidad son los mismos que quieren apoderarse de las riendas de la humanidad y expulsar de dichas metas el espíritu de la crítica y la libertad, que es lo único que podría permitir al hombre existir en condiciones dignas. Quien ingenuamente llama con el lenguaje tradicional del

pacifismo a impedir la guerra, exceptúa tácitamente al ejército rojo y sus condecorados generales; quien pinta los horrores de la guerra atómica, al mismo tiempo encubre voluntaria o involuntariamente a los capitostes y torturadores que mantienen en la esclavitud a millones y millones de esclavos en campos de concentración y asesinan a intelectuales que no comulgan con la barbarie cultural oficial, como Meyerhold. En un mundo en el que las ideas se hallan como nunca antes entrelazadas con oscuros objetivos, no basta con hablar de paz. Hay que preguntarse quién habla de paz, en nombre de quién y con qué finalidad.

Siempre hemos intentado mantener, en la medida de nuestras limitadas fuerzas, el espíritu de la independencia crítica en nuestro trabajo teórico y sociológico, pues sólo él nos da esperanzas de poder conjurar los males. El espíritu de la crítica no puede detenerse ante aquella Rusia que de hecho encarnó aquella esperanza del fin de la guerra y que hoy degrada a mera fraseología. Quien es fiel a esa esperanza, necesariamente se opondrá al imperialismo de la dictadura de Stalin.

La esencia del pensamiento crítico, en el que siempre nos mantendremos, consiste en no someterse a ninguna autoridad, sino en preservar el elemento



de la experiencia viva y la libertad de crítica frente a las ideas más influyentes. Pues ningún pensamiento está a salvo de la obcecación cuando, arrancado de aquella experiencia viva, se instala como ídolo. Esto es lo que hoy le sucede a la concepción marxista. Cuanto más se repiten maquinalmente sus principios, tanto más probable es la inversión de su sentido. Cuando se hace de la teoría de Marx un sistema positivo, una fórmula universal, el resultado es un empobrecimiento indecible de todo conocimiento y toda praxis, y al cabo una imagen engañosa de la realidad. Ni la formación de la conciencia consiste sólo en Marx, ni éste es toda la verdad,

y quien busque seriamente la verdad no debe permitir que los conocimientos alcanzados por Marx le cierren el camino de su propio conocimiento. Una y otra vez se ha puesto de manifiesto que precisamente quienes bebieron de Marx como si éste no fuese el crítico de la economía política, sino el inventor de una fórmula universal, son los que más dispuestos se muestran a «desertar» en cuanto descubren que la existencia no se agota en sus categorías. La rigidez dogmática, la mala conciencia y la disposición a sustituir un cliché por otro detrás del cual está el poder van siempre juntas. De ello son también culpables los grupos de oposición

divididos, y hoy impotentes, que dicen a los déspotas de Moscú verdades molestas, pero que hablan igual y piensan lo mismo que ellos, rivales como son en la aspiración a la misma posición totalitaria que reprochan al Kremlin. En fases como la actual se conserva más cantidad de verdad en la existencia privada, que no se embriaga con imágenes colectivistas, que en la maquinaria de la gran política. La invocación a la solidaridad internacional, que es lo que menos agrada a aquellos en cuya patria adoptiva el cosmopolitismo es la peor blasfemia, se convierte en pretexto para las quintas columnas agentes del

nacionalismo ruso en los países en que la humanidad aún puede respirar. Ayudar con lealtad a los países libres cuando hay que defender la libertad es hoy más noble que poner el internacionalismo en el propio país en sintonía con la patria soviética.

En el momento de refundar el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, al cual representamos, nos vemos en la obligación, ahora que algunos trabajos del Instituto han sido reimprimidos en el Este, de declarar expresamente que nuestras investigaciones y publicaciones se oponen frontalmente a la política y a la doctrina procedentes de la Unión

Soviética. El temor a que con ello se lleve agua al molino de la reacción ha perdido ya el último resto de fundamento desde que la reacción rusa incluye en sus cálculos ese temor. El potencial de una sociedad mejor se conserva, más que en otro lugar, allí donde puede analizarse sin cortapisas la sociedad existente que donde la idea de una sociedad mejor es pervertida para defender la mala sociedad existente. Tal es el fundamento de nuestra existencia y de nuestro trabajo, del cual asumimos toda nuestra común responsabilidad.

*1950*

# **Respuesta a la pregunta de por qué he regresado**

El regreso de los expulsados de su patria por una tiranía después de que ésta cayera es una antigua tradición. En ésta es algo casi sobreentendido que quien aborrece la idea de comenzar una nueva vida, y para quien la continuidad de su existencia espiritual es esencial, se readapte sin más ceremonia. Como mi pensamiento es demasiado social como para ver el fascismo como cosa del llamado carácter nacional alemán, y veo en él la consecuencia de una evolución socioeconómica, la concepción de que

los alemanes como pueblo fueron culpables me era totalmente ajena; la formación de tales conceptos colectivos me parece más propia de aquel ambiente que produjo el fascismo. Puedo decir que durante todo el tiempo del exilio, a pesar de toda mi gratitud al país que me acogió, en ningún momento abandoné la esperanza de regresar. Circunstancias afortunadas me permitieron proseguir mi labor junto con Horkheimer en América. Justo en los meses en que volvía a Alemania, la «Authoritarian Personality» despertó allí un gran interés científico.

Si tuviera que explicar por qué regresé, diría sin grandes palabras que

pertenezco a Europa y a Alemania. Estoy ligado al idioma en que sé escribir, mientras que en los largos años del exilio en el mejor de los casos aprendí a escribir en inglés como los demás. En Alemania no me siento expuesto a ninguna presión del mercado y de la opinión pública que me obligue a adaptar la expresión de lo que pienso. La sustancia de mis ideas es, incluso cuando éstas se vuelven contra la tradición alemana, inseparable de dicha tradición; habría tenido que negar mi naturaleza espiritual si hubiera intentado apartarme de ella. El que yo tuviera la impresión de que en Alemania también podría hacer algo positivo, trabajar



contra el endurecimiento y la repetición del mal, no es más que otro aspecto del mismo tema.

He tenido una experiencia particular. Las personas que se conforman, que se identifican con el entorno y las relaciones de poder que en él se expresan, se adaptan con más facilidad al nuevo país. Nacionalista aquí, nacionalista allí. Pero quien no se acomoda mantiene su oposición y su distanciamiento también en la nueva cultura. El sentido de la continuidad y de la fidelidad a los propios orígenes que allí se establece nada tiene que ver con el orgullo y la obstinación en ser lo que simplemente se es. Esta fidelidad

significa que se prefiere modificar algo de allí donde la propia experiencia tiene su centro a renunciar a sí mismo por adaptarse a otro ambiente. Sencillamente, quería volver allí donde pasé mi infancia, movido últimamente por el sentimiento de que lo que se realiza en la vida es poco menos que el intento de recuperar la infancia transformándola. No subestimé los riesgos y las dificultades de mi decisión, pero hasta hoy no me he arrepentido de tomarla. Precisamente porque mi trabajo en Alemania es sobre todo de índole crítica; acaso porque me imagino tan poco haciendo concesiones al espíritu dominante aquí como al dominante al

otro lado, puedo manifestar estos motivos sin exponerme al malentendido de la debilidad o del sentimentalismo.

*1962*

# Contra las leyes de emergencia

Permítase a un no jurista decir, tras una tercera lectura de las leyes de emergencia, algunas palabras, con la conciencia de que no está tratando una cuestión jurídica, sino una cuestión social y política real. Aunque en otros Estados hay leyes análogas que sobre el papel no parecen más humanas, en Alemania la situación es tan distinta, que no se puede derivar de ella una justificación de su propósito. Lo que ocurrió en el pasado es un testimonio contra el plan, y no sólo las leyes de

plenos poderes, sino ya el artículo 48 de la Constitución de Weimar. Este artículo permitía someter la democracia a las intenciones autoritarias del señor Von Papen. En este país, esta clase de leyes encierra tendencias represivas, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en Suiza, donde la democracia ha arraigado de forma incomparablemente más sustancial en la vida del pueblo. No hace falta, como algunos nos reprochan, estar dominado por la histeria política para temer lo que se avecina. El gobierno actual y los anteriores han demostrado desde hace unos años una actitud hacia la ley fundamental que hace esperar ciertas

cosas para el futuro. Con ocasión del llamado caso Der Spiegel, el fallecido canciller Adenauer habló de un tremendo caso de alta traición que luego se quedó en nada ante los tribunales. Por parte del gobierno llegó alguien al cinismo de declarar que los órganos de defensa de este Estado no podrían actuar con la ley fundamental bajo el brazo. La fórmula «al margen de la legalidad» se ha convertido entre tanto en un componente de aquel chiste popular al que no se puede quitar responsabilidad. Quien a la vista de esta tradición no se vuelve desconfiado, necesita cegarse voluntariamente. Las tendencias restauradoras, o como se las quiera

llamar, no se han vuelto más débiles, sino más fuertes. Nuestra República Federal ni siquiera ha hecho nada en serio contra el secuestro que cometieron agentes surcoreanos. Sólo un optimismo perverso podría esperar de las leyes de emergencia algo distinto de la continuidad de esas tendencias sólo porque esas leyes son formuladas respetando prudentemente el derecho público. En el idioma inglés hay una expresión que habla de profecías que incitan ellas solas a su propio cumplimiento. Así ocurre con el estado de emergencia. El apetito se despierta comiendo. Si se está seguro de que todo puede resolverse con las leyes de

emergencia, se encontrarán oportunidades para ponerlas en práctica. El verdadero motivo por el que hay que protestar enérgicamente contra ellas es que el progresivo socavamiento de la democracia que hasta ahora ha venido produciéndose va a ser legalizado. Será demasiado tarde si las leyes permiten desactivar aquellas fuerzas de las que se espera que puedan impedir el abuso en el futuro: hay que evitar que el abuso llegue a ese extremo. Hay que protestar con la máxima publicidad alcanzable contra las leyes de emergencia por la sospechosa afición a la emergencia de aquellos que las promulgan. Y la protesta no debe disimular, sino poner



de relieve, que la afición a la emergencia no es casual, sino expresión de un rasgo social poderoso.

*1968*

# «Sobre los sucesos de Berlín»

*Antes de empezar la clase del 6 de  
junio de 1967*

No me es posible comenzar hoy la clase sin decir unas palabras sobre los sucesos de Berlín, por mucho que los eclipsen las cosas terribles que amenazan a Israel, a los lugares patrios de numerosos judíos huidos del horror.

Soy consciente de lo difícil que resulta formarse un juicio justo y responsable incluso sobre lo

fácticamente más simple, porque todas las noticias que nos llegan están ya manipuladas. Pero esto no puede impedirme manifestar mi simpatía por el estudiante cuyo destino, no importa lo que se nos diga, no guarda absolutamente ninguna proporción con su participación en una manifestación política. Con independencia de cuál de los relatos contradictorios de los tremendos sucesos sea cierto, en cualquier caso se observa que todavía domina en Alemania la inclinación oficial, incompatible con el espíritu de la democracia, de las instancias superiores a encubrir *a priori* actos de órganos subordinados en el doble

sentido. Después de que la investigación de los sucesos de Hamburgo quedase paralizada en lo que llamaron una celda de apaciguamiento, es de temer que algo semejante ocurra también en Berlín. No sólo el deseo de que se haga justicia a las víctimas, sino también la preocupación por que en Alemania el espíritu democrático, que por vez primera se está verdaderamente formando, no lo ahoguen las prácticas de las autoridades del Estado, hacen necesario exigir que la investigación la lleve en Berlín instancias que no estén organizativamente vinculadas a aquellas que dispararon y blandieron las porras de goma, y en las que no haya que

sospechar ningún interés en que la investigación siga una determinada senda. Que la investigación se lleve a cabo con rapidez y sin cortapisas, que no la coarten deseos autoritarios y se plantee conforme al espíritu de la democracia, es algo que no sólo siento yo como un deseo privado mío, sino que reclama la situación objetiva. Supongo que lo compartirán.

Les pido que se levanten de sus asientos en memoria de nuestro compañero berlinés muerto Benno Ohnesorg.

*Diskus. Frankfurter Studentenzeitung, página extra, 8-9 de junio de 1967, p. 2*

# «Sobre la absolución del jefe de policía Kurras»

*Antes de empezar la clase del 23 de noviembre de 1967*

Supongo que pensarán que voy a decir algunas palabras sobre la absolución del jefe de policía Kurras. No soy jurista ni pretendo tener cualificación para opinar jurídicamente sobre el juicio. Seguramente resultó difícil reconstruir los hechos, y estos mismos podrían haber pasado por aquel momento de confusión en el que casi siempre se cae

cuando se cree que la maraña oficial puede concretarlos. La problemática de lo que llaman reprimenda judicial me es familiar. Así y todo, no puedo silenciar mi desconfianza hacia una ciencia cuya pretensión de objetividad se funda esencialmente en una técnica de la subsunción que filosóficamente me parece asaz problemática. No me corresponde precisamente a mí, que tengo la necesidad de castigar por algo más que dudoso, hacer de vocero de esa necesidad y, visto desde el otro lado, formar parte de la sociedad de aquellos con los que no quiero tener nada en común. Pero todo esto no es lo principal en el caso del asesinato de nuestro

compañero Ohnesorg. Si ya el jefe de policía no puede ser condenado porque no se puede probar su culpabilidad según la ley, tanto mayor será la culpabilidad de quien lo mandaba. El haber armado a la policía para hacer frente a una manifestación estudiantil conlleva la tentación de llevar a cabo aquellas acciones que el jefe de policía quiere justificar con la palabra órdenes. En Frankfurt se ha demostrado repetidas veces que la policía no necesita recurrir a tales métodos; ello hace tanto más urgente recabar información que aclare por qué en Berlín la policía recurrió a ellos, quiénes son los responsables y cuáles eran las órdenes. Pero hay algo



que va más allá de todo esto, y es la impresión que me dejó el señor Kurras cuando apareció en la televisión. Allí oí una frase como «Siento que un estudiante haya perdido la vida». En el tono se notaba claramente que la decía a regañadientes, como si esa desvaída declaración hecha a la fuerza revelase que el señor Kurras no era verdaderamente consciente de lo que había hecho. La pobreza afectiva del «lo siento» lo denuncia tanto como el impersonal «... que un estudiante perdiera la vida». Esto suena como si el dos de junio se hubiese actuado una violencia objetiva superior y no hubiese sido el señor Kurras quien, apuntando o

no, apretó el gatillo. Este lenguaje es tan aterrador como el que se escucha en los procesos contra los mandados de los campos de concentración. El señor Kurras no se resolvió a decir simplemente: «Me pesa haber matado a una persona inocente». La expresión «un estudiante» de su frase recuerda a aquel uso que aún hoy se hace en procesos, y en los medios públicos que de ellos informan, de la palabra judío. Se degrada a las víctimas a ejemplares de un género. Ninguna consideración jurídica me va a hacer prescindir de estas otras. Hay que exigir claramente una respuesta a la pregunta de cómo en Berlín se puede tener a una persona de

la mentalidad del señor Kurras y llevarla a una situación que la animaba a actuar a su manera.

*Diskus. Frankfurter Studentenzeitung,  
noviembre-diciembre de 1967*

# Teoría crítica y movimiento de protesta

Una entrevista con el *Süddeutsche Zeitung*

*Pregunta:* La opinión pública tiene la impresión de que la actividad revolucionaria de algunos grupos estudiantiles puede atribuirse en parte a la teoría filosófica que usted contribuyó a crear y representa. El Instituto de Investigación Social de Frankfurt es como el hogar intelectual de las «izquierdas revolucionarias». ¿Hasta

qué punto es cierta esta opinión?

*Adorno*: La relación entre teorías y consecuencias prácticas siempre fue muy vidriosa, y hoy lo es aún más. Robespierre utilizó la *volonté générale* de Rousseau para justificar el terror de su camarilla. La teoría crítica, tal como se ha desarrollado, siempre en completa libertad y autonomía intelectuales en el Instituto de Investigación Social, nunca ha considerado su aplicabilidad, y menos se ha sometido al criterio de la aplicabilidad. Apenas puedo juzgar cuáles de nuestros motivos teóricos han influido en el movimiento estudiantil. Nadie me ha demostrado aún que exista

una relación realmente comprensible entre el activismo actual, que considero sumamente problemático, y nuestras ideas. Nunca han estado en nuestra intención, como se nos achaca, las acciones irracionales que pueda desencadenar la teoría. Precisamente la teoría crítica incluye necesariamente aquel análisis que el activismo se ahorra para no tener que descubrir su propia inutilidad. Por lo demás, la tesis de que hemos concebido ideas que, cuando se han puesto en práctica, se han vuelto contra nosotros, es una tesis particularmente sustentada, y seguramente inventada, por aquellos que quieren entorpecer la libertad del

pensamiento crítico con el gesto del «mirad lo que habéis hecho». Tengo tan poca tendencia a inclinar la cabeza ante este gesto como a la solidaridad a la fuerza de los activistas.

*Pregunta:* ¿Dónde pondría los límites entre una práctica legítima de su teoría crítica de la sociedad y un falseamiento, fruto de la mala inteligencia y la ideologización, del modelo intelectual de dicha teoría, como ha sido criticado, por ejemplo, por Jürgen Habermas? ¿Dónde está el punto decisivo?

*Adorno:* Comparto plenamente la crítica que Habermas ha hecho del

falseamiento del pensamiento crítico por el activismo. Como él, considero el activismo como una pseudoactividad. El punto decisivo, el que marca la diferencia, es que, en las condiciones sociales y tecnológicas del presente, la praxis transformadora en general sólo es concebible como actividad no violenta que se mantenga enteramente dentro del marco de la Constitución.

*Pregunta:* En una encuesta que este periódico realizó el fin de año 1966-1967 dijo usted que notaba una creciente aversión a la praxis, la cual estaba en contradicción con sus propias posiciones teóricas<sup>[50]</sup>. ¿Es posible que



los estudiantes a los que usted censura su actividad revolucionaria sólo busquen una salida de esta contradictoriedad —la suya— y, como usted afirma, llevar a la práctica de manera consecuente sus ideas?

*Adorno:* Mis reservas, cada vez mayores, respecto a la praxis guardan menos relación con mi evolución personal que con el carácter cada vez más ilusorio de dicha praxis en las condiciones actuales. Que los estudiantes desesperados busquen de buena fe una salida es incuestionable, pero creo que tal salida no existe. Las consecuencias del activismo llevan a los

estudiantes en la dirección que, si no pierden su conciencia de la situación, menos quieren. Por lo demás, no temo a las contradicciones. Éstas pueden estar en las cosas, no necesariamente en la persona. La fortaleza de un yo se demuestra en su capacidad para asumir las contradicciones en su pensamiento y no eliminarlas a la fuerza.

*Pregunta:* ¿No será otro de los motivos de la enturbiada relación entre profesores y estudiantes en el Instituto de Investigación Social, además del de su «aversión a la praxis», la resignación que se observa en la actual Escuela de Frankfurt (la de Georg Lukács y Leo

Kofler) a pesar de todas las ideas ilustradas, revolucionarias y anticapitalistas?

*Adorno*: Considero que mi actitud, así como la de Horkheimer, representa todo lo contrario de la resignación — recientemente pronuncié una breve conferencia radiofónica sobre este punto para la radio Berlín Libre, que pronto aparecerá impresa<sup>[51]</sup>—. Los intentos de coaccionarme moralmente para pasar a la acción, como el que sufrí hace dos años, cuando quisieron que diera mi opinión sobre el tema del diablo, me resbalan. Sirven a esa forma de colectivización que siento como una

coacción para suscribir algo, para venderse enteramente a algo. No hacer estas cosas está en consonancia con el concepto de ilustración en el que yo me mantengo. Mi relación con mis alumnos no se ha visto entorpecida más de lo que suele estarlo en el conflicto dominante en la universidad. Se discute de manera fecunda y objetiva, sin perturbaciones privadas.

*Pregunta:* Como catedrático universitario es usted también docente. ¿Afecta a su conciencia de su responsabilidad pedagógica el reproche público de ser usted uno de los padres espirituales de la revuelta estudiantil?

Dicho llanamente: ¿tiene usted sentimientos de culpa?

*Adorno:* La revuelta estudiantil no afecta a la conciencia que tengo de mi responsabilidad. No tengo sentimientos de culpa. Nadie que haya leído mis cosas o haya asistido a mis clases habría podido interpretarlas como una invitación a cometer actos violentos. Cuando por vez primera me encontré con una manifestación que quería boicotear una conferencia, como ocurrió en Berlín en 1967, no tuve otro sentimiento que el de un enorme asombro.

*Pregunta:* No hace mucho usted se

lamentaba así: «¿Cómo iba a imaginar que la gente quisiera realizar mi modelo teórico con cócteles Molotov?». ¿Le afecta personalmente el aludido enturbiamiento de su relación con sus alumnos? ¿Se siente usted decepcionado?

*Adorno:* No estoy decepcionado, y si una visita a las clases algo demuestra, es que no son los estudiantes quienes hacen eso. El nivel general de éstos siempre me ha parecido extraordinariamente elevado. E incluyo también a aquellos con los que discrepo totalmente en lo referente a la praxis política.

*Pregunta:* ¿Extraerá consecuencias

de estas experiencias, por ejemplo, la de considerar otra forma de transmitir sus ideas teóricas y críticas sobre la sociedad? ¿O ha cambiado en los últimos años su relación con la «teoría crítica»?

*Adorno:* No encuentro ningún motivo para considerar la «forma de transmitir» mis ideas teóricas y críticas sobre la sociedad. Un cambio así terminaría en adaptación, en lo que hoy se ha dado en llamar comunicación: en una relajación y un descenso de nivel, a lo cual, por supuesto, me resisto. Sobre la relación entre teoría y praxis, espero poder ofrecer pronto algunas ideas

fundamentales partiendo de lo que he escrito en *Dialéctica negativa*<sup>[52]</sup>. Naturalmente, la relación de los inicios de la teoría crítica con ésta ha tenido su evolución. Espero que tampoco hoy nos hayamos quedado detenidos en lo que se llaman posiciones. Hoy me identifico tanto como antes con la teoría crítica, sin sentir la más ligera necesidad de revisarla.

1969



# «Ningún miedo a la torre de marfil»

Una conversación con *Der Spiegel*

*Der Spiegel*: Profesor, hace dos semanas el mundo parecía que aún estaba tranquilo...

*Adorno*: A mí, no.

*Der Spiegel*: ... Usted dijo que su relación con los estudiantes no se ha visto entorpecida. Y que en sus clases se discute de manera fecunda y objetiva, sin perturbaciones privadas. Sin embargo, ha dejado de dar sus clases.

*Adorno:* No he abandonado las clases para todo el semestre, sino sólo temporalmente; dentro de unas semanas las reanudaré. Es lo que hacen todos mis colegas cuando se las revientan como a mí.

*Der Spiegel:* ¿Han empleado la violencia contra usted?

*Adorno:* No la violencia física, pero hacían tanto ruido, que la clase quedaba arruinada. Es evidente que esto fue planeado.

*Der Spiegel:* ¿No le repugna la forma en que los estudiantes se vuelven contra usted, estudiantes que antes estaban de su parte? ¿Le molestan

también sus fines políticos? Antes había incluso conformidad entre usted y los rebeldes.

*Adorno*: No es ésta la dimensión en la que se generan las diferencias. En una entrevista para la televisión dije hace poco que había ofrecido un modelo teórico, pero que no pude imaginar que la gente quisiera realizarlo con cócteles Molotov. Esta frase se ha citado innumerables veces, pero necesita una interpretación.

*Der Spiegel*: ¿Cómo la interpretaría ahora?

*Adorno*: Nunca he ofrecido en mis publicaciones un modelo para ningún

tipo de posiciones ni de acciones. Soy un hombre teórico que vive el pensamiento teórico en muy estrecha relación con sus intenciones artísticas. No es que últimamente me haya apartado de la praxis, pero mi pensamiento ha mantenido siempre una relación muy indirecta con la praxis. Tal vez haya tenido efectos prácticos en el sentido de que algunos motivos han pasado a la conciencia, pero nunca he dicho nada con miras a acciones prácticas directas. Desde que en 1967 se montara en Berlín todo un circo contra mí, ciertos grupos de estudiantes no han dejado de intentar forzarme a la solidaridad y exigirme acciones políticas. Y me he negado.

*Der Spiegel*: Pero la teoría crítica no quiere dejar las cosas como están. Esto lo aprendieron los estudiantes del SDS<sup>[53]</sup> de usted. Usted, profesor, rehúsa ahora la praxis. ¿Practica sólo una «liturgia de la crítica», como ha afirmado Dahrendorf?

*Adorno*: Hay en Dahrendorf un tono de optimismo satisfecho: si se mejora en lo pequeño, puede que todo mejore. Esto no puedo admitirlo como presupuesto. Pero en la ApO<sup>[54]</sup> encuentro siempre la tendencia a la dedicación, a la cooperación forzada, y a esto me he resistido desde mi más temprana juventud. Y, en este aspecto, nada ha

cambiado en mí. Yo intento expresar lo que descubro y lo que pienso. Pero no puedo determinar lo que con ello se puede hacer y el resultado que tendrá.

*Der Spiegel*: ¿Ciencia en la torre de marfil?

*Adorno*: No le tengo ningún miedo a la expresión «torre de marfil». Esta expresión ha conocido días mejores, cuando Baudelaire la usó. Pero ya que usted habla de torre de marfil, creo que una teoría es mucho más capaz de repercutir en la vida práctica en virtud de su propia objetividad que subordinándose desde el principio a la praxis. La desgracia que hoy sufre la

relación entre teoría y praxis radica precisamente en que la teoría es sometida a una censura previa por parte de la práctica. Así, por ejemplo, se me quiere prohibir decir cosas elementales que demuestren el carácter ilusorio de muchas metas políticas de determinados estudiantes.

*Der Spiegel:* Pero se ve que esos estudiantes tienen muchos partidarios.

*Adorno:* Hay un pequeño grupo que siempre consigue obtener a la fuerza lealtades a las que la gran mayoría de los estudiantes de izquierda no puede sustraerse. Pero quiero decirlo una vez más: ellos no pueden inspirarse en

modelos de acción que supuestamente yo les habría ofrecido para luego desvincularme de los mismos. No se puede hablar de tales modelos.

*Der Spiegel*: Sin embargo, ocurre que los estudiantes a veces se inspiran muy directamente, y a veces indirectamente, en su crítica de la sociedad. Sin sus teorías, el movimiento de protesta estudiantil quizá ni hubiera brotado.

*Adorno*: No voy a negar esto; no obstante, me resulta difícil percibir esta relación. Podría ya creer que, por ejemplo, la crítica a la manipulación de la opinión pública, que considero



enteramente legítima en sus formas demostrativas, no habría sido posible sin el capítulo sobre la «Industria cultural» de *Dialéctica de la Ilustración*, que escribí junto con Horkheimer. Pero creo que a menudo se concibe una relación entre teoría y praxis demasiado estrecha. Quien durante veinte años ha enseñado y publicado con la intensidad con que yo lo he hecho, es lógico que compruebe que lo que ha producido forma parte de la conciencia general.

*Der Spiegel*: ¿Y también de la praxis?

*Adorno*: En determinadas

circunstancias —pero esto no es necesariamente así—. En nuestros trabajos se restringe considerablemente el valor de las llamadas acciones particulares por la acentuación de la totalidad social.

*Der Spiegel*: ¿Pero cómo quiere usted cambiar la totalidad social sin acciones particulares?

*Adorno*: No sé qué contestar. A la pregunta «¿qué hay que hacer?», la mayoría de las veces sólo puedo responder: «No lo sé». Sólo puedo intentar analizar sin inhibiciones lo que hay. Entonces se me reprocha: si ejerces la crítica, también estás obligado a decir

cómo se puede mejorar lo criticado. Pero esto lo considero un prejuicio burgués. Incontables veces ha sucedido en la historia que precisamente obras de intención puramente teórica cambiaron la conciencia, y con ella la realidad social.

*Der Spiegel:* Pero usted ha distinguido en sus trabajos la teoría crítica de otras teorías. Ella no sólo debe describir empíricamente la realidad, sino a la vez reflexionar sobre la organización adecuada de la sociedad.

*Adorno:* Me importaba hacer la crítica del positivismo. Repare en que

he dicho *reflexionar a la vez*. En esta frase nada hay que indique que yo pretenda decir cómo actuar.

*Der Spiegel*: Pero una vez dijo que la teoría crítica debe «levantar la piedra bajo la cual se incuban los abusos». ¿Tan incomprensible es que los estudiantes ahora arrojen esa piedra?

*Adorno*: Ciertamente, no es incomprensible. Creo que el activismo debe atribuirse a la desesperación que produce en la gente comprobar el poco poder que realmente tiene para cambiar la sociedad. Pero también estoy convencido de que las acciones particulares están condenadas al

fracaso; esto ha quedado mostrado, asimismo, en la revuelta de mayo en Francia.

*Der Spiegel*: Si las acciones particulares no sirven para nada, ¿sólo queda la «impotencia crítica», como el SDS le ha reprochado?

*Adorno*: Hay una frase de Grabbe que dice: «Nada puede salvarnos excepto la desesperación». Esto resultará provocador, pero en absoluto estúpido. — No puedo ver nada censurable en que, en el mundo en que vivimos, se esté desesperado y se sea pesimista y negativo. Limitados están, más bien, quienes expresan convulsos la desesperación objetiva con el ¡venga!

optimista de la acción directa, para hacerse la situación psicológicamente más llevadera.

*Der Spiegel*: Su colega Jürgen Habermas, también un defensor de la teoría crítica, acaba de reconocer en un artículo que los estudiantes han desarrollado un «provocacionismo fantástico» y han resuelto cambiar realmente algunas cosas.

*Adorno*: En esto coincidiría con Habermas. Creo que la reforma universitaria, de la que, por lo demás, aún no sabemos en qué quedará, no se habría puesto en marcha sin los estudiantes. Creo que nunca se habría

prestado verdadera atención a los procesos de entontecimiento prevalecientes en la sociedad actual sin el movimiento estudiantil. Y creo también —para citar algo muy concreto— que sólo con la investigación que llevaron a cabo los estudiantes de Berlín del asesinato de Ohnesorg ha podido toda esta horrible historia penetrar en la conciencia pública. Con esto quiero decir que no me cierro en modo alguno a las consecuencias prácticas si me resultan claras y transparentes.

*Der Spiegel:* ¿Y cuándo le han resultado claras y transparentes?

*Adorno:* He participado en

manifestaciones contra las leyes de emergencia y he hecho lo que he podido en el asunto de la reforma del derecho penal. Pero hay una diferencia fundamental entre hacer estas cosas e implicarme en una praxis que ahora es poco menos que ilusoria y arrojar piedras contra institutos universitarios.

*Der Spiegel:* ¿Cómo determinaría si una acción es o no razonable?

*Adorno:* Por un lado, esta determinación depende en gran medida de la situación concreta. Por otro lado, tengo, sin embargo, las más serias reservas contra todo empleo de la violencia. Tendría que renegar de toda



mi vida —las experiencias bajo el régimen de Hitler y lo que he observado en el estalinismo— si no rechazase el ciclo perpetuo del empleo de la violencia contra la violencia. Sólo puedo imaginar una praxis transformadora razonable como praxis no violenta.

*Der Spiegel:* ¿También en una dictadura fascista?

*Adorno:* Sin duda que habrá situaciones en las que esto sea distinto. Contra un fascismo real sólo se puede reaccionar con violencia. En esto soy todo menos rígido. Pero a quien después del asesinato de tantos millones de

personas en los Estados totalitarios predicase aún hoy la violencia le negaría mi adhesión. Éste es el umbral decisivo.

*Der Spiegel:* ¿Se traspasó este umbral cuando los estudiantes intentaron impedir con huelgas la distribución de diarios de Springer?

*Adorno:* Esta huelga la considero legítima.

*Der Spiegel:* ¿Se traspasó ese umbral cuando los estudiantes boicotearon sus clases con voces y números de sexo?

*Adorno:* ¡Precisamente conmigo, que siempre he estado contra toda clase de

represión del erotismo y contra el tabú sexual! ¡Que tres jóvenes vestidas como los *hippies* se burlen de mí y traten de acosarme! Lo encontré repugnante. El efecto hilarante que buscaban provocar no era, en el fondo, sino la reacción del pueblerino que exclama «¡anda!» cuando ve a una joven con los pechos desnudos. Naturalmente, esta imbecilidad estaba calculada.

*Der Spiegel*: ¿Debería, acaso, este acto inusitado perturbar su teoría?

*Adorno*: Me parece que en estos actos contra mí el contenido de mis clases es lo de menos; más importante es acaso, para el ala extrema, la

publicidad. Tal ala tiene miedo de quedar en el olvido. Y así se convierte en esclava de su propia publicidad. Una clase como la mía, a la que asisten unas mil personas, es, obviamente, un gigantesco foro de propaganda de aquel acto.

*Der Spiegel:* ¿No puede interpretarse también ese acto como acto de desesperación? Quizá los estudiantes se sintieran abandonados por una teoría que creían cuando menos capaz de derivar en una praxis social.

*Adorno:* Los estudiantes no intentaron en modo alguno discutir conmigo. Lo que actualmente más me

dificulta el trato con los estudiantes es la primacía de la táctica. Mis amigos y yo tenemos la sensación de no ser más que objetos de unos planes exactamente calculados. El concepto del derecho de las minorías, después de todo constitutivo de la libertad, ya no desempeña ningún papel. Hay una voluntad de cegarse para la objetividad de las cuestiones.

*Der Spiegel:* Y ante tales coacciones, ¿renuncia usted a una estrategia de defensa?

*Adorno:* Mi interés se centra cada vez más en la teoría filosófica. Si yo diera consejos prácticos, como hasta

cierto grado ha hecho Herbert Marcuse, mi productividad se resentiría. Se pueden decir muchas cosas contra la división del trabajo, pero ya Marx, que la atacó con la mayor energía en su juventud, como es sabido, declaró más tarde que sin división del trabajo las cosas tampoco marcharían bien.

*Der Spiegel*: Usted se ha decidido por la parte teórica, y los demás pueden encargarse de la práctica; éstos ya están en ello. ¿No sería mejor que la teoría reflejase al mismo tiempo la praxis? ¿Y, por tanto, también las acciones del presente?

*Adorno*: Hay situaciones en las que

haría eso. En este momento, sin embargo, me parece mucho más importante considerar primero la anatomía del activismo.

*Der Spiegel*: ¿Hacer de nuevo teoría?

*Adorno*: Actualmente otorgo a la teoría rango superior. Ya he tratado sobre estas cosas —principalmente en *Dialéctica negativa*— antes de que se llegase a este conflicto.

*Der Spiegel*: En *Dialéctica negativa* encontramos esta declaración resignada: «La filosofía, que una vez pareció superada, sigue con vida porque el momento de su realización se posterga».

¿No se convertirá esa filosofía —al margen de todos los conflictos— en «extravagancia»? Una pregunta que usted mismo se ha hecho.

*Adorno:* Siempre he creído que precisamente ante la praxis coactiva generalizada de un mundo funcionalmente pragmatizado hay que agarrarse a la teoría. Y los recientes acontecimientos no me mueven a desdecirme de lo que he escrito.

*Der Spiegel:* Como afirmó una vez su amigo Habermas, hasta ahora su dialéctica ha caído en las «zonas más negras» de la resignación, en el «vórtice destructivo del instinto de muerte».



*Adorno:* Más bien diría que la tendencia convulsa a lo positivo proviene del instinto de muerte.

*Der Spiegel:* ¿Entonces la virtud de la filosofía consistiría en encarar lo negativo, pero no cambiarlo?

*Adorno:* La filosofía no puede recomendar ella sola medidas o transformaciones directas. Ella cambia sin dejar nunca de ser teoría. Creo que habría que hacerse la pregunta de si el que un hombre piense las cosas y escriba sobre ellas como yo lo hago no es también una forma de oponerse. ¿No es, entonces, la propia teoría una forma genuina de la praxis?

*Der Spiegel:* ¿Hay situaciones, como, por ejemplo, la de Grecia, en las que usted apoyaría, más allá de la reflexión crítica, determinadas acciones?

*Adorno:* En Grecia aprobaría, por supuesto, cualquier tipo de acción. Allí domina una situación totalmente distinta. Pero aconsejar desde lugar seguro «haced la revolución» es tan necio que se debería sentir vergüenza.

*Der Spiegel:* ¿Entonces sigue usted considerando que la forma más lógica y necesaria de su actividad en la República Federal es promover el análisis de las condiciones sociales?

*Adorno:* Sí, y examinar detenidamente fenómenos muy concretos. No me avergüenzo de decir públicamente que trabajo en un gran libro de estética.

*Der Spiegel:* Profesor Adorno, le estamos muy agradecidos por esta conversación.

1969

# ¿Puede el público querer algo?

Permítanme comenzar confesando que el aspecto formal de la pregunta «¿puede el público querer algo?» —influir en la televisión— me resulta bastante indiferente. Nunca ha dejado de señalarse la llamada estructura monodireccional de los medios de masas; también se sabe que el público tiene toda clase de posibilidades de reaccionar contra ella: escribir cartas, hacer llamadas telefónicas y hasta implicarse activamente, de manera más o menos simbólica, en los programas.

Todo esto dentro de unos estrechos límites. El que desde uno o varios puntos se puedan emitir programas a innumerables individuos, unido a la concentración administrativa del poder de los productores, restringe por ahora las iniciativas de los telespectadores. Además, los llamados «estudios de la comunicación» observan que las cartas a las sociedades de radiodifusión y televisión ni son estadísticamente representativas, ni tienen un contenido demasiado relevante. Frecuentemente son de querelladores, de gentes que se indignan por costumbre, sobre todo cuando se les ofrece algo que no concuerda con lo que consideran

convicciones normales, cuando no son movilizadas por *pressure groups*. Pero quienes son extraídos del público para que se muestren al público habrían pasado tal criba, que en verdad, frente a lo que se exhibe, apenas pueden considerarse gente como la del otro lado de la línea de separación. Incluso cuando tienen el aspecto de la tradicional y mítica ama de casa son primero estilizados para representar a la media; cuanto más naturales se muestran, más penosa resulta la estilización. Contra estas representaciones hay, ciertamente, tan poco que objetar en serio como serias éstas son. Incluso si, como recientemente he podido observar,

se presentan con intención crítica figuras tomadas al azar, tipos desconcertados y paralizados, también ellas pueden dar buen resultado. No debe darse a esto demasiada importancia.

Formularé la pregunta de otras maneras. Primero: ¿puede el público *querer* algo? subrayando la penúltima palabra. Y luego: ¿debe querer algo? — y tal pregunta no puede separarse de esta otra: ¿qué debe querer?

Que el público pueda o no querer algo, sólo puede determinarse socialmente. En el dominio de los medios de masas parece existir, dicho sea con la debida cautela, algo así como una armonía preestablecida entre oferta

y demanda. Con los métodos de investigación disponibles es por ahora extraordinariamente difícil determinar qué es causa y qué consecuencia: en qué medida los medios de masas se adaptan —tal es, sobre todo en América, la ideología de los mismos— al estado de la conciencia de sus consumidores, y, de manera menos confesada, también al de su inconsciente, o si éstos están ya adaptados a los medios de masas y, fijos en lo inmodificable, ellos mismos desean estarlo. La cuestión de si las poblaciones pueden hoy querer algo tiene, no obstante, un aspecto que queda fuera del ámbito de los medios de masas. Hay indicios de que la capacidad



de los individuos para querer algo en todos los sentidos distinto de lo que pueden tener está menguando. Cuanto más tupida es la red de la socialización y más llega ésta a cubrir sus cabezas, tanto menos pueden los individuos dejar que sus deseos, intenciones y juicios escapen de ella. Y existe el peligro de que, si se le anima a manifestar su voluntad, el público quiera aún más, si cabe, aquello que le viene ya impuesto. Para que esto cambie, habría primero que atajar la tácita identificación con aquello de que ya se dispone, y que es demasiado poderoso; habría que fortalecer al débil Yo, al que tan cómodo le resulta someterse; pero en la

actual situación resultará inútil buscar a quienes quieran este cambio y tengan poder para operarlo. Toda desviación es tendencialmente castigada con la desazón que quien la intenta experimenta debido a su sensación de aislamiento social. Esa debilidad del Yo, que impide a éste querer, no es un hecho puramente psicológico, no reside simplemente en los individuos y no es en ellos donde debe corregirse. La produce y multiplica la manera en que la sociedad entera está constituida. Es cierto que el concepto de esta debilidad lo introdujo la psicología analítica, la primera que describió este fenómeno, pero se hace difícil considerar y tratar la debilidad del Yo

como un fenómeno de carácter neurótico, cuando los individuos son, de hecho, tan impotentes y tan poco pueden contra el todo, que su destino es el que luego se refleja en su psicología. La debilidad del Yo es hoy algo muy real: de ahí su poder perturbador.

La compulsión exterior e interior al consumo obliga a preguntarse si el público puede querer. Esta pregunta no es, como la mayoría de las verdades hoy, ni cínica, ni altanera. Pienso en algo muy sencillo y muy serio. Si se abandonase al público, modelado hasta el límite, a su voluntad, querría ciegamente lo malo; querría más adulación para él y su nación, más

estupideces acerca de emperatrices encarnadas en actrices cinematográficas, más de aquel humor capaz de hacer saltar las lágrimas. Si existiese una voluntad del público y ésta se realizase directamente, se le engañaría precisamente sobre esa autonomía que el concepto de la propia voluntad connota. La educación de la voluntad de aquellos a quienes se ha quitado la voluntad estaría al servicio del principio encadenador y opresor. Se obstinarían, como recientemente ha dicho uno de esos lacayos intelectuales que hacen de lo mal comprendido una ideología y por eso se tienen por humanos, en que se les sirviera un mundo sano en el que lo

oscuro y dudoso, la ley de lo real, se presentara maquillado. Christel von der Post ha triunfado sobre Beckett. Si alguna vez el concepto, política y sociológicamente dudoso por nunca realizado, de una sociedad pluralista ha servido para algo, ha sido en este ámbito. Sobre los fenómenos culturales dirigidos a las masas no debería decidir la mayoría plebiscitaria, ni tampoco la taimada sabiduría de patriarcas que parecen velar, bondadosos, por que las masas reciban lo que les conviene. Sobre esto sólo deberían juzgar personas objetivas y competentes; personas que comprendieran tanto el arte como las implicaciones sociales de

los medios de masas. Y éstas serían, sin excepción, aquellos intelectuales contra los cuales se levantaría el juicio plebiscitario en los medios de masas. Ya se sabe del daño que ha hecho la distinción rousseauniana entre *volonté générale* y *volonté de tous*, entre la voluntad general y la de cada individuo, cuando dictadores terroristas de la voluntad general se sirvieron de ella para sus fines. Pero en la situación actual se ha llegado a tal punto, que la voluntad general del público, esto es, su interés objetivo en productos mentales en los que la verdad de los mismos permanece explícita a través de todas las mediaciones, contradice rudamente

lo que la voluntad misma involuntariamente dice querer y lo que en esos productos suplementariamente se introduce.

Por eso no hay que preguntarse si el público puede querer, sino por lo que éste puede querer. Sin este «lo que», el contenido de lo querido, la pregunta por ese querer se quedaría vacía. No haría más que trasladar la creencia de que el cliente es el que manda, que ya es un truco publicitario en la producción material de mercancías, a la mente, donde esa creencia sobra. Los productos mentales tienen cualidad objetiva, su contenido objetivo de verdad. Este contenido de ningún modo lo confirma

siempre la conformidad de los que tratan con los productos mentales; hoy se halla en abierta contradicción con ella. Tengo presente la objeción: ¿quién debe, entonces, juzgar ahora esa cualidad objetiva? Tal objeción brota del malicioso relativismo que sostiene que esa objetividad es sólo una fantasía y depende de la contingencia del gusto. Es muy cómodo sospechar que lo que se quiere es que haya un control especial, cual es el que puedan establecer los expertos, los entendidos ajenos a la comunidad. Si se me preguntase por los criterios que permitieran a todos establecer claramente y sin mucho esfuerzo esa cualidad, tendría que



enmudecer. Pero el deseo de esos criterios corresponde al pensamiento en blanco y negro, al pensamiento cosificado que hoy impide la experiencia penetrativa de las figuras mentales. La decisión depende de innumerables categorías mediadoras. Probablemente pueda esperarse sólo de las teorías plenamente desarrolladas del arte y de la sociedad; y también de personas que confíen enteramente, sin prejuicios ni reservas, en la regularidad y definición de las figuras. Pero también habría que pedírsela a los responsables de la producción artística televisiva. La inteligencia media, la simpatía por el término medio, el ponderado *common*

*sense* capaz de equilibrar la cualidad de la cosa y los reflejos de los consumidores no son suficientes. No harían más que favorecer lo malo que el término medio ya supone para la mente. Tampoco lo es la disposición a mirar desde arriba, desde supuestos puntos de vista superiores, los productos mentales y situarse por encima de ellos, en vez de entenderlos según su propia ley, con el efecto de que no los puede tomar seriamente como lo que son. De todas maneras, quien alguna vez haya distinguido entre la forma consecuente y pura y la superficial; entre la pieza que expresa algo y la que sólo insinúa; entre la que extrae las consecuencias de sus

implicaciones y la que rehúye las consecuencias; entre la que utiliza sus medios de manera independiente y la que imita el efecto comprobado; quien haya hecho y admitido estas distinciones, concederá, quiera o no, la posibilidad de la distinción objetiva. No hay ninguna receta para materializar esta posibilidad en la realidad de la producción y la crítica. Si hubiera una y se aplicara, el arte se reduciría justamente a ese cálculo previo que en el mundo administrado trata de establecerse. Puede decirse, en general, que cuanto más parece que los productos se amoldan a las necesidades de los hombres, exactamente a las necesidades

manifiestas, más sacrifican de su cualidad. De esta contradicción no escapa quien se imagine que puede unir inteligentemente ambas cosas. La ideología del bloque del Este alimenta esta ilusión; y los resultados se vuelven contra ella. Sería fatal que algo semejante se fuese preparando bajo las condiciones de la democracia formal; que la búsqueda de la mayoría produjese algo parecido a lo que en dicho bloque el decreto de los dictadores.

No quisiera mostrarme derrotista respecto a la pregunta de si el público puede en general querer lo justo o adecuado. Para que pueda quererlo

tendría que actuar por sí mismo y, a la vez, contra sí mismo. La condición a largo plazo para ello sería la educación, si es que aún se está a tiempo. Si la industria cultural ya se está adueñando de los niños y los adolescentes para conseguir la infantilización de la totalidad, hay que hacer frente a ello en la enseñanza, por ejemplo en la educación cívica. Es probable que una clase a la que se haya enseñado en el aparato lo que es un programa televisivo producido en serie sea menos vulnerable. Quizá puedan también crearse con la misma intención algo así como organizaciones, pero no tomando por modelo los clubes de aficionados al

cine o al *jazz*, que se limitan a absorber la oferta, sino organizaciones críticas que exijan que no se les ofrezca ninguna idiotez calculada. En la actual situación de Alemania tendrían que preocuparse también de que las posibilidades del discrepante, que en este país se han mantenido intactas y han demostrado su eficacia hasta dentro de la política, les sean cercenadas por el centralismo cultural. Estas organizaciones tal vez necesitarían ante todo de especialistas críticos que les transmitieran los razonamientos que el sistema en perfecto funcionamiento de la industria cultural les prohíbe. Pero tendrían que ser lo suficiente flexibles para no repetir sin

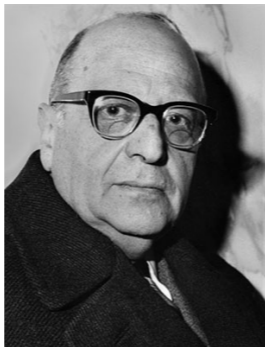
más lo que la vanguardia les dijera, y ser capaces de desarrollar por sí mismas, en vivo contacto con ésta, fuerzas espontáneas.

A primera vista, todo parece contrariar la esperanza de que se logre llevar a cabo algo así. Pero ésta parece que tiene una oportunidad bien real. Los millones de personas que consumen la cultura de masas para ellas concebida, que es lo que propiamente hace de ellas una masa, no tienen una conciencia en sí misma homogénea. Por debajo de una delgada capa ideológica sospechan de manera preconsciente que las portadas de las revistas ilustradas o los éxitos musicales envueltos en celofán les

engañan. Probablemente digan sí a todo lo que se les echa de una manera tan convulsa porque, mientras no tengan otra cosa, han de rechazar la conciencia de ese engaño. Habría que despertar esta conciencia para conseguir que las mismas fuerzas humanas que hoy están mal orientadas y atadas a lo falso reaccionen contra esta anormalidad.

*1963*





THEODOR LUDWIG WIESENGRUND  
ADORNO (Fráncfort del Meno, 11 de  
septiembre de 1903 - Visp [Suiza], 6 de  
agosto de 1969). Fue un filósofo alemán  
que también escribió sobre sociología,  
comunicología, psicología y  
musicología. Se le considera uno de los  
máximos representantes de la Escuela de

Fráncfort y de la teoría crítica de inspiración marxista.

Adorno nació en una familia burguesa acomodada de Fráncfort del Meno (estado de Hesse). Su padre, Oscar Alexander Wiesengrund, era comerciante de vinos, y su madre, Maria Calvelli-Adorno, era soprano lírica. Su madre y su hermana Agatha, una pianista de talento, se hicieron cargo de la formación musical de Adorno durante su infancia.

# Notas

[1] Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, vol. 3: *Der Historismus und seine Probleme*, Libro I, Tubinga, 1922, p. 65. <<

[2] *Ibid.*, p. 368. <<

[3] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlín, 1931, p. 137. <<

[4] Leiden, 1935 <<

[5] Raymond Aron, *La Sociologie Allemande contemporaine*, Paris, 1935, p. 80. <<



[6] *Las obras de Husserl se citan aquí por las siguientes ediciones: <<*

Logische Untersuchungen, vol. I: Prolegomena zur reinen Logik, Halle, <sup>3</sup>1922 (abreviadamente, Prolegomena).

Logische Untersuchungen, vol. II, 1.<sup>a</sup> parte: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Halle, <sup>3</sup>1922 (abreviadamente, L.U. II, 1).

Logische Untersuchungen, vol. II, 2.<sup>a</sup> parte: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, Halle, <sup>2</sup>1921

*(abreviadamente, L.U. II, 2).*

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle, <sup>2</sup>1922 *(abreviadamente, Ideen).*

Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Halle, 1929 *(abreviadamente, Logik).*

Méditations Cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie, Paris, 1931 (Méditations Cartésiennes). <<

[7] Arnold Böcklin (1827-1901), pintor simbolista suizo [*N. del T.*]. <<

[8] Hans Makart (1840-1884), pintor austriaco. *[N. del T.]*. <<

[9] Traducimos *Körper* por «cuerpo físico» (cuerpo en general, sólido), y *Leib* por «cuerpo vivo». [N. del T.] <<

[<sup>10</sup>] Inspirador [*N. del T.*]. <<

[<sup>11</sup>] Vivencia [*N. del T.*]. <<

[<sup>12</sup>] Hechos tozudos [*N. del T.*]. <<



[13] Cfr. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge*, Frankfurt a. M., 1962 (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, 10). <<

[14] Cfr. Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Mit einer Vorrede von Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M., 1965 (Frankfurter Beiträge zur Soziologie 16.). <<

[15] *Cfr. op. cit., pp. 157 ss. <<*

[16] *La revista Alternative publicó en el número doble 56/57 (octubre / diciembre de 1967) un monográfico sobre Benjamin en el que se polemizaba contra Adorno como editor e intérprete de Benjamin. Wolfram Schütte recogió estos ataques el 19-1-1968 en el Frankfurter Rundschau, donde el 24-1-1968 Siegfried Unseld los rechazó. A una contrarréplica de la redacción del Frankfurter Rundschau del 25-1-1968 siguió una contestación de la revista Alternative (29-1-1968), a la que respondió Rolf Tiedemann (7-2-1968). La «Respuesta provisional»*

*(«Interimbescheid»)* de Adorno lo fue a una segunda réplica de la redacción de *Alternative* que apareció el 28-2-1968 en el *Frankfurter Rundschau*. <<

[17] Cfr. Rolf Tiedemann, «Zur “Beschlagnahme” Walter Benjamins oder Wie man mit der Philologie Schlitten fährt» [«Sobre la “incautación” de Walter Benjamin o Cómo afrentar a la filología»], en *Das Argument* 46, 1/2 (marzo de 1968; 2.<sup>a</sup> ed., junio de 1969), pp. 74-93. <<

[18] Cfr. Hannah Arendt, Walter Benjamin [1.<sup>a</sup> parte], en Merkur 238, 1/2 (enero / febrero de 1968), pp. 50-65, y Helmut Heissenbüttel, Zu Walter Benjamins Spätwerk, op. cit., pp. 179-185. <<

[19] *Este plan no llegó a realizarse.* <<



[20] *Cfr.* Theorien des deutschen Faschismus. [Bespr.] Krieg und Krieger, ed. de Ernst Jünger, Berlín, 1930, en *Das Argument* 30, 3 (octubre de 1964; 3.<sup>a</sup> ed., marzo de 1968), pp. 129-137. – Reimut Reiche mantuvo, como miembro del consejo de redacción de *Argument*, la correspondencia con Adorno sobre la impresión. Sobre todo este complejo, *cfr.* Rolf Tiedemann, Zur «Beschlagnahme» Benjamins, *loc. cit.*, pp. 87 ss. <<

[21] Cfr. «*Der Flaneur*» [con una nota  
introduttoria de] Rolf Tiedemann, en  
*Neue Rundschau* 78 (1967), pp. 549-574

. <<

[22] Cfr. «Die Moderne», [con una] nota final de Rolf Tiedemann, en *Das Argument* 46, 1/2 (marzo de 1968; 2.<sup>a</sup> ed., junio de 1969), pp. 44-73. <<

[23] *Como director de la Revista de Investigación Social, Max Horkheimer había practicado en la primera publicación, realizada en dicha revista, del artículo sobre la obra de arte en traducción francesa (cfr. «L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée», en Zeitschrift für Sozialforschung 5 [1936], pp. 40-66) una serie de reducciones y modificaciones. <<*

[24] *En la revista Alternative se discutía esta manifestación, que Tiedemann había referido (cfr. Studien zur Philosophie Walter Benjamins, cit., p. 89) basándose en una comunicación oral de Adorno. <<*

[25] *Una afirmación semejante había hecho Hannah Arendt. <<*

[26] Editor alemán [*N. del T.*]. <<

[27] En la sociología de Pareto se maneja, independientemente de Rickert y Husserl, el concepto de resto en oposición a los derivados. Aquí está al servicio del concepto universal de la ideología: todo lo que no «resta» pierde el derecho a ser tenido por verdad. El pensamiento como mera deducción es declarado tabú. Esta tendencia está presente en el concepto de lo absolutamente primero como algo que se obtiene por sustracción. A pesar de todo el «racionalismo», a la *prima philosophia* le es inherente la creencia de que sólo puede ser verdad lo que se



«tiene». <<

[28] *Heimatlosigkeit*, literalmente  
carencia de patria, y por extensión de  
asilo; vida errante [*N. del T.*]. <<

[29] Hermann Schweppenhäuser,  
*Kierkegaards Angriff auf die  
Spekulation. Eine Verteidigung [El  
ataque de Kierkegaard a la  
especulación. Una defensa]*, Frankfurt  
a. M., 1967. <<

[30] Cfr. Ulrich Sonnemann, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals* [*Antropología negativa. Estudios preparatorios para un sabotaje del destino*], Reinbeck bei Hamburg, 1969. <<

[31] Este artículo pertenece al conjunto de trabajos que el autor, a lo largo del tiempo, llevó a cabo en colaboración con Max Horkheimer. <<

[32] Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (Londres, 1922). <<

[33] Bandera negra-roja-gualda [*N. del T.*]. <<

[34] Hay tres estudios monográficos escritos por T. W. Adorno, L. Lowenthal y P. Massing respectivamente. El volumen *Prophets of Deceit*, escrito por L. Lowenthal y N. Guterman (Nueva York, 1949), contiene una presentación sistemática. Cfr. también T. W. Adorno, «Anti-Semitism and Fascist Propaganda», en *Anti-Semitism. A Social Disease*, ed. por Ernst Simmel (Nueva York, 1946), pp. 125 ss. [ahora también en *Gesammelte Schriften*, vol. 8: *Soziologische Schriften I*, Frankfurt a. M., 21980, pp. 397 ss.]. También hay que mencionar el estudio de Coughlin



*The Fine Art of Propaganda*, de A. McClung Lee, realizado independientemente del Institute of Propaganda Analysis. <<

[35] Las conclusiones son presentadas en el libro de T. W. Adorno, E. F. Brunswik, D. H. Levinson y R. N. Sanford *The Authoritarian Personality* (Nueva York, 1950). <<

[36] El caso más pertinente es el de los «Protocolos de los sabios de Sión». Su falsedad, probada sin ambigüedades, fue ampliamente publicitada y oficialmente sostenida por tribunales independientes, con lo que ni siquiera los nazis podrían defender la autenticidad del documento fabricado. Sin embargo, se ha utilizado constantemente con fines propagandísticos y ha ganado la aceptación de la gente. Los Protocolos son como una hidra que echa nuevas cabezas en cuanto le cortan una. En este país, los panfletos fascistas siguen haciendo de las suyas. A este respecto

es característica la observación del último Alfred Rosenberg, quien, tras el juicio celebrado en Suiza, declaró que aunque los Protocolos sean una falsificación, son «genuinos en su espíritu». <<

[37] Este caso lo ha descrito con detalle J. F. Brown en un estudio monográfico realizado en el marco del *Research Project on Social Discrimination* y publicado con el título de «Estados de ansiedad» en *Case Histories in Abnormal and Clinical Psychology*, ed. de Burton y Harris (Nueva York, 1948). Otros extensos estudios psicoanalíticos sobre las personalidades prejuiciadas podrán encontrarse en la obra *Antisemitism, A Psychodynamic Interpretation*, de Nathan Ackerman y Marie Jahoda (Nueva York, 1950). <<

[38] Diversos estudios han subrayado el factor de la inseguridad como motivación del prejuicio, y el estudio de Bettelheim y Shils *The Anatomy of Prejudice* lo destaca de manera concluyente. Habría que añadir que la inseguridad económica, que tan importante papel desempeña en la formación de las ideologías antiminorías, parece estar inseparablemente entrelazada con una inseguridad psicológica basada en el complejo de Edipo no resuelto, esto es, en un antagonismo reprimido hacia el padre. La interconexión entre las

motivaciones económica y psicológica  
precisa aún de ulterior clarificación. <<

[39] En el nivel político, esto pueden ilustrarlo algunas observaciones referentes a Alemania. A la propaganda nazi siempre le resultó fácil dirigir los sentimientos de la población de un enemigo a otro. Los polacos fueron cortejados durante unos años antes de que Hitler emplease su maquinaria contra ellos. Los rusos, señalados como archienemigos, se convirtieron en aliados en 1939, y en 1941 volvieron a su anterior estatus de *Untermenschen*. Estos cambios súbitos y mecánicos de una rígida ideología a otra aparentemente no encontraron ninguna



resistencia importante por parte de la población. La relación entre rigidez y movilidad ha sido analizada teóricamente por Max Horkheimer y T. W. Adorno en los «Elementos del antisemitismo» de la *Dialéctica de la Ilustración* (Amsterdam, 1947), pp. 235 ss. [ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. III, Frankfurt a. M., 21984, pp. 226 ss.]. <<

[40] Cfr. *infra*, Introducciones a los Estudios Municipales de Darmstadt. <<

[41] Conferencia pronunciada con ocasión del *Dies academicus* de la Escuela Técnica Superior de Karlsruhe el 10 de noviembre de 1953. <<

[42] Hermann Löns (1866-1914), poeta y naturalista alemán; Ludwig Ganghofer (1855-1920), novelista alemán. *[N. del T.]*. <<

[43] Cfr. Erich Beurmann, «Fernseh-Kaleidoskop. Streiflichter aus der Studiopraxis» [«El caleidoscopio televisivo. Casos ilustrativos de la práctica en los estudios»], en Deutsche Universitätszeitung 8, 24 (1953), pp. 14 ss. <<

[44] Cfr. Theodor W. Adorno, «Fernsehen als Ideologie» [«La televisión como ideología»], en Rundfunk und Fernsehen 4 (1953), pp. 1 ss.; ahora también en Gesammelte Schriften, vol. 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II, Frankfurt a. M., 1977, pp. 518 ss. <<

[45] Conferencia pronunciada en el Jewish Club de Los Ángeles el 27 de mayo de 1945. <<

[46] *Edle Einfalt und sittle Grösse*,  
características de las obras maestras de  
la escultura griega, según  
J. J. Winckelmann [*N. del T.*]. <<



[47] Aunque el autor agradece y valora la iniciativa del Consejo Alemán Coordinador de las Sociedades de Cooperación Cristiano-Judía, que ha querido que esta disertación esté en forma impresa al alcance de los participantes en la Conferencia Europea sobre Educación, no está enteramente de acuerdo con su publicación. Es consciente de que la palabra hablada y la escrita seguramente divergen en su particular eficacia más de lo que lo hacen hoy. Si el autor hablase de la manera como, en interés del compromiso con la exposición objetiva,

debe escribir, nadie le entendería; pero lo que dice oralmente no puede cumplir lo que se exige a un texto. Cuanto más generales son los temas, más se acentúan las dificultades para alguien como yo, de cuya producción hace poco un crítico dio amistosamente fe de que obedece al principio de que «el buen Dios habita en el detalle». Donde un texto debe aportar documentación, las conferencias como ésta se quedan necesariamente en la afirmación dogmática de resultados. El autor no puede, pues, asumir la responsabilidad de lo aquí impreso, y lo considera únicamente un objeto de recuerdo para los que presenciaron su improvisación y acaso continuaron

espontáneamente meditando sobre las cuestiones tratadas a partir de las modestas sugerencias que les transmitió. En el hecho de que en todas partes exista la tendencia a difundir en cinta magnetofónica, como así se la llama, lo que libremente se ha dicho, ve un síntoma de aquel proceder del mundo administrado que fija hasta la palabra efímera, la cual tiene su verdad en su propia condición pasajera, para atar a ella al que la pronuncia. La grabación en cinta es algo así como la huella dactilar del espíritu vivo. Al concederle amablemente el CACS la oportunidad de decir francamente todo esto, el autor espera al menos prevenir algunas de las

malas interpretaciones a las que de otro modo irremisiblemente se expondría.

T. W. A. <<

[48] «Engaño» y «cambiar». [*N. del T.*].

<<

[49] *Texto escrito conjuntamente por Adorno y Horkheimer.* <<

[50] *Cfr. ahora infra, p. 737. <<*

[51] *Cfr. ahora* Gesammelte Schriften, vol. 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II, *Frankfurt a. M.*, 1977, pp. 794 y ss. <<



[52] *Cfr. ahora* Gesammelte Schriften, vol. 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II, *Frankfurt a. M.*, 1977, pp. 759 ss. <<

[53]            *Sozialistischer            Deutscher*  
*Studentenbund*    (Alianza    de    los  
Estudiantes Socialistas). [N. del T.] <<

[54] *Ausserparlamentarische Opposition*  
(Oposición extraparlamentaria). [N. del  
T.]. <<