

La Escuela de Frankfurt

Reflexiones sobre el mal en la historia¹

Walter Benjamin

Walter Benjamin escribió las *Tesis sobre filosofía de la historia* en 1940 en París, entre su liberación del campo de trabajo de Clos-Saint-Joseph de Nevers y su suicidio, tristemente acaecido el 26 de septiembre de 1940 en Port Bou, durante su huida de las persecuciones nazis. Hanna Arendt fue a Port Bou ese mismo año con la intención de visitar su tumba. Rescató también allí las pertenencias de Benjamin junto con algunos escritos, entre los que figuraban las tesis. Posteriormente se los hizo llegar a T. W. Adorno, encargado de la obra de Benjamin. Más tarde Adorno escribiría una carta a Max Horkheimer refiriéndose a las *Tesis* en estos términos:

«Se trata de la última concepción de Benjamin. Su muerte hace superflua la precaución en cuanto a su carácter provisional [...] No pueden existir dudas en cuanto a la concepción global. A ello se agrega el que ninguno de los trabajos de Benjamin parece más próximo a nuestras propias intenciones. Esto tiene que ver sobre todo con la representación de la historia como permanente catástrofe, la crítica al progreso y el dominio de la naturaleza y la actitud frente a la cultura»².

¹ A lo largo de casi medio siglo (entre la décadas del '20 y la del '60), la Escuela de Frankfurt tuvo como figuras centrales en el ámbito de la filosofía a Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse. En sus inicios, Walter Benjamin y Erich Fromm también trabajaron dentro de su órbita. Todos sus representantes son autores alemanes, judíos y originalmente marxistas. Formaron parte también de las fuentes de su pensamiento Hegel, Schopenhauer y Freud, entre otros. Su reflexión filosófica fue radicalmente afectada por los tristes acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, llevándolos a replantear con profunda seriedad sus propios orígenes intelectuales.

² Cfr. R. JARAMILLO VÉLEZ, «Sobre la filosofía de la historia de Benjamin», en *Sobre Walter Benjamin* (Madrid & Buenos Aires: Alianza Editorial & Goethe-Institut, 1993), pp.71-72. Asimismo proceden de esta fuente los datos anteriormente citados de la vida de Benjamin. Sobre su vida, véase también, entre otras, W. BENJAMIN, *Cuadros de un pensamiento* (Buenos Aires: Imago Mundi, 1992); ID., *Infancia en Berlín* (Madrid: Alfaguara, 1990); ID., *Diario de Moscú* (Ibi: Taurus, 1990); y W. BENJAMIN & G. SCHOLEM, *Correspondencia 1933-1940* (Ibi: id., 1987). Cfr. T. W. ADORNO, *Sobre Walter Benjamin* (Ibi: Cátedra, 1995).

A la que Horkheimer respondía:

«Me alegro con usted de que dispongamos de las tesis de Benjamin sobre la historia. Nos ocuparán mucho y él estará con nosotros. La identidad entre barbarie y cultura [...] fue por lo demás el tema de uno de mis últimos diálogos con él en un café de la estación de Montparnasse»³.

Aparentemente las persecuciones de la Gestapo y el pacto germano-soviético, habrían alejado a Benjamin de las débiles esperanzas mesiánicas que todavía proyectaba en el marxismo y lo acercaban a una mirada crítica sobre la filosofía de la historia iluminista, que por ese entonces también adquiriría toda su fuerza en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt.

¿Cuál era el contenido de las *Tesis*? La lectura de las *Tesis* nos pone frente a la misma dificultad que el resto de su obra. Leer a Benjamin es entrar en un campo magnético, del que no se quiere ni se puede salir. Sus textos están plagados tanto de oscuridades impenetrables como de inagotables luminosidades que nos señalan la profundidad y autenticidad de su vida intelectual. Quien lo lee, quien no puede dejar de intentar su comprensión, busca rescatar para la vida su legado, como quien intenta más allá de toda esperanza *despertar a los muertos y recomponer lo despedazo*. Abandonar el esfuerzo, es abandonar no sólo a Benjamin al destino de un monólogo mutilado y estéril, sino también la riqueza de las *iluminaciones* que intenta transmitirnos.

Entre las alrededor de veinte tesis, tomaremos dos que resultan bien claras y nos permiten entender los comentarios de Adorno y Horkheimer. Es muy conocida la tesis número IX, encabezada con esta estrofa de la poesía de Gerhard Scholem, *Saludo del Angelus*:

«Mi ala está pronta al vuelo,
vuelvo voluntariamente atrás,
pues si me quedase tiempo para vivir,
tendría poca fortuna».

Según Benjamin, esta poesía es una de las mejores de que tiene conocimiento⁴:

«Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despe-

³ Cfr. R. JARAMILLO VÉLEZ, «Sobre la filosofía de la historia de Benjamin», en *Sobre Walter Benjamin*, ibid.

⁴ Cfr. *Correspondencia 1933-1940*, pp. 97-98.

dazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso»⁵.

La carta fechada el 19 de septiembre de 1933, que Gershom Scholem envió a Benjamin desde Jerusalén, incluía luego del poema *Saludo del Angelus*, la transcripción de una dedicatoria suya a una pareja de recién casados que finalizaba así:

«En épocas antiguas todos los caminos llevaban a Dios y a su Nombre, de uno u otro modo. Nosotros no somos piadosos. Permanecemos en lo profano y donde antes figuraba Dios ahora está la Melancolía»⁶.

La Melancolía desplazó al optimismo ingenuo en el progreso, Mesías a escala humano, que lograría superar definitivamente todas las contradicciones que tornan miserable la existencia del hombre. En 1940 la certeza de este fracaso, de la necesidad de replantear la idea de *historia*, constituye un elemento central de las tesis de Benjamin.

Leamos ahora la tesis número VIII, que aclara un poco más cuál sea la raíz de la melancolía:

«La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el “estado de emergencia” en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello. Se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La fortuna de éste proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica. El estupor porque las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no es nada filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia»⁷.

Carece de vigencia un concepto de historia que excluya o subestime el problema del mal. Los acontecimientos del siglo XX, incluida la temprana muerte de Benjamin, fueron un argumento incontestable para demostrar la impotencia de los sueños de un Descartes, de un Condorcet, de un Kant y de tantos otros. Su lugar es ocupado hoy por aquella mirada llena de espanto.

Vamos a describir ahora dos líneas filosóficas distintas que giran alrededor del este eje.

⁵ W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia*. La nave de los locos (México: Premia Ediciones, 1982), pp. 113-114.

⁶ En *Correspondencia*, p. 96.

⁷ *Para una crítica de la violencia*, p. 112.

Dada-Henri Lefèbvre-Tristan Tzara-Michel Foucault

Una de ellas fue la certeza de un paulatino triunfo de lo que podríamos llamar genéricamente el «mal»: de la irracionalidad y el sin sentido. El progresivo debilitamiento y fragmentación de las identidades personales, culturales, religiosas, políticas. El desenmascaramiento de toda actualidad como manifestación objetiva de los sistemas de poder-dinero. Esta certeza estaba ya presente durante la Primera Guerra Mundial. Ilustración, cultura, dominio e irracionalidad objetiva, empiezan a resonar como distintas expresiones de la misma figura. La pendiente comienza a gravitar hacia el nihilismo, hacia la claudicación de las capacidades humanas de instaurar legítimamente la verdad, la belleza y el bien que perseguía el antiguo humanismo:

«Si la modernidad tiene un sentido es éste: que lleva en su interior, desde el principio, una negación radical: el dada, ese acontecimiento que tuvo lugar en un café de Zurich»^{*}.

Dada fue uno de los primeros nombres del rechazo de la cultura, de la rebeldía frente a la pretendida seriedad de una civilización que hacía posible la destrucción y la guerra. La búsqueda de un refugio que empezaba a construirse en el terreno de la irracionalidad y el sin sentido.

«Mi primer artículo en la revista *Philosophies* —dijo Lefèbvre en 1975, recordando el año 1924— [era un] retrato de dada. Gracias a él entablé una duradera amistad con Tristan Tzara [...] Yo había escrito: El dada hace añicos el mundo, pero estos añicos son hermosos [...] Cada vez que me encontraba con Tristan Tzara, me decía: ¿Qué? ¿Recogiendo los añicos? ¿Planea unirlos de nuevo? Yo siempre respondía: No [...], voy a acabar de destruirlos»⁹.

Sería muy largo hacer referencia a la gran cantidad de autores que forman el enjambre de esta línea de pensamiento que llega hasta nosotros bajo el nombre de *posmodernidad*. Pero en todos ellos encontramos ciertos puntos común. En general se percibe un abandono del humanismo. El hombre es un elemento más dentro de la infinitud de seres que conforman lo real. Tan explicable y previsible en sus comportamientos como el resto de los seres vivos. Alguien que, es verdad, se distingue por su lenguaje y capacidad de organización. Que aparentemente necesita encontrar un sentido a su vida, pero este es siempre falso, deconstruible en su génesis histórica que es también la génesis de alguna forma de poder. ¿Bien o mal? Son conceptos que carecen de referente, más allá de la conveniencia o inconveniencia que determina la cultura vigente. Tomemos como ejemplo solamente el final de un reportaje de Madeleine

^{*} En G. MARCUS, *Rastros de carmín* (Barcelona: Anagrama, 1993), p. 199.

⁹ *Ibid.*, p. 205.

Chapsal a Michel Foucault en 1966. La periodista acusa de abstracta a la filosofía de Foucault y éste responde lo siguiente:

«¿Abstracta? Permítame responder: ¡es el humanismo quien es abstracto! Todos esos suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir están separadas del mundo científico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real. Lo que me irrita del humanismo es que es además el parapeto tras el cual se refugia el pensamiento más reaccionario, el espacio en el que se asientan alianzas monstruosas e impensables: se quiere aliar por ejemplo a Sartre con Teilhard de Chardin [...] ¿En nombre de qué? ¡Del hombre! ¡Quién se atrevería a hablar mal del hombre! Pues bien, el esfuerzo que realizan actualmente personas de nuestra generación no consiste en reivindicar al hombre contra el saber y contra la técnica, sino que consiste en mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática y por tanto entran de lleno en las mismas categorías que el mundo científico y técnico. Es el “corazón humano” lo que es abstracto mientras que nuestra investigación, que quiere ligar al hombre con la ciencia, con sus descubrimientos, con su mundo, es bien concreta».

M. Chapsal: «Creo que si...»

M. Foucault: «Le responderé que no hay que confundir la cómoda templanza de los compromisos con la frialdad propia de las verdaderas pasiones. Los escritores que nos gustan a nosotros, los “fríos” sistemáticos, son Sade y Nietzsche, que en efecto hablaban “mal del hombre”. ¿No eran ellos igualmente los escritores más apasionados?»¹⁰.

Desenmascarar *los suspiros del alma* revelando su composición química cuyo ocultamiento había servido a alguna forma de poder. Los sufrimientos son burbujas de jabón tan frágiles y efímeros, tan inconsistentes en sí como el sujeto que los padece. Para vivir «humanamente» hay que *volverse duros*; perder la ingenuidad, establecer fríamente la sospecha, abandonar toda esperanza abstracta: la expulsión de la identidad y con ella, de la Melancolía.

**Walter Benjamin-T. W. Adorno-
H. Marcuse-Max Horkheimer**

Quizás por su origen judío heredaron estos autores una perspectiva distinta. El valor de la persona humana nunca fue puesto en cuestión, siempre supuesto o dado por evidente, nunca justificado a través de una argumentación teórica. Tal es así que el amor por el hombre se transformó en impulso de reflexión. Prueba de esto, entre muchas otras, es u-

¹⁰ En *La Quinzaine Littéraire*, n. 5, mayo de 1966, pp. 14-15, publicada en M. FOUCAULT, *Saber y verdad* (Madrid: La Piqueta, 1985), pp. 36-37.

na frase de Benjamin con que finaliza su ensayo de 1922 sobre *Las afinidades electivas de Goethe*: «La esperanza sólo nos ha sido dada por los desesperanzados»¹¹. Esta frase es repetida como una letanía por los miembros de la Escuela de Frankfurt. Hay un eco de ella en *Minima moralia* de T. W. Adorno de 1951: «La esperanza está primordialmente en los que no hallan consuelo»¹². Con esta misma idea pone un punto final Marcuse en 1954 a *El hombre unidimensional*: «Sólo gracias a aquellos sin esperanza, nos es dada la esperanza»¹³.

Jürgen Habermas, por su parte, finaliza una conferencia dada el 14 de marzo de 1980, en el contexto de un simposio sobre el pensamiento de Herbert Marcuse organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de California en San Diego, citando las siguientes palabras de Marcuse en su lecho de muerte: «Sabes, ya se dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos; en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás»¹⁴.

Esta concepción no es ajena tampoco al pensamiento de Horkheimer. Al final de su vida en 1969, habiendo fallecido Adorno hacía pocas semanas, fue invitado a dar una conferencia en Venecia en la que, para sorpresa de todos, basó en esta noción su postulado de la existencia de Dios, yendo más allá de, lo que se podría haber sospechado hasta entonces, fuera la raíz schopenhaueriana de estas intuiciones:

«[...] tiene que haber Alguien (*sic*) que compense a las víctimas inocentes al menos después de su muerte, que les haga bien, especialmente cuando murieron por defender sus propias convicciones»¹⁵.

El humanismo presente en estos autores los impulsó a un intento de comprensión de las condiciones que hicieron posible los tristes acontecimientos del siglo XX y buscaron, dentro de las limitaciones de sus puntos de partida, caminos para revertirlas.

Una tesis de Max Horkheimer sobre el origen del mal

En la primavera de 1944, en una disertación pública dada en la Universidad de Columbia, Horkheimer hizo las siguientes afirmaciones: «La razón puede realizar su racionalidad únicamente mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y la reproduce el hombre»¹⁶. Hay una íntima relación, según Horkheimer, entre el

¹¹ W. BENJAMIN, *Dos ensayos sobre Goethe* (Barcelona: Gedisa, 1996), p. 102.

¹² T. W. ADORNO, *Minima moralia* (Madrid: Taurus, 1987), p. 225.

¹³ H. MARCUSE, *El hombre unidimensional* (Buenos Aires: Hyspamérica, 1984), p. 222.

¹⁴ En AA.VV., *Habermas y la modernidad* (Madrid: Cátedra, 1988), p. 126.

¹⁵ M. HORKHEIMER, *Sociedad en transición* (Barcelona: Planeta, 1986), p. 63.

¹⁶ A propósito del concepto de filosofía en Horkheimer, véase su *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires: Sur, 1969), p. 185

mal, o la enfermedad del mundo, y la actividad humana. La actividad humana por otro lado, es dirigida por la razón del sujeto que da una determinada orientación a su conducta. Hay que concluir entonces que, la enfermedad del mundo depende en parte, de una razón enferma, de la enfermedad de la razón:

«La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza, y la “convalecencia” depende de una comprensión profunda de la esencia de la enfermedad original, y no de una curación de los síntomas posteriores [...] Desde los tiempos en que la razón se convirtió en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre —esto es, desde sus más tempranos comienzos— su propia intención de descubrir la verdad se vio frustrada [...] Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración hasta los efectos aparentemente inocentes de la cultura de masas, ya estaba contenida en germen en la primitiva objetivación, en la contemplación calculadora del mundo como presa, que experimentó el primer hombre. La paranoia, esa locura que engendra teorías lógicamente construidas de persecución, no sólo es una parodia de la razón, sino que de alguna forma se halla presente en toda forma de razón que consista en una mera persecución de objetivos [...] La subyugación de la naturaleza producirá como consecuencia la subyugación del hombre y viceversa, mientras el hombre no comprenda a su propia razón y el proceso fundamental con el que ha creado y mantiene en pie el antagonismo, ese antagonismo que se dispone a aniquilarlo. La razón puede ser más que naturaleza únicamente si adquiere conciencia concreta de su “naturalidad” —que consiste en su tendencia al dominio—, esa misma tendencia que paradójicamente la hace ajena a la naturaleza. Con ello, al llegar a ser un instrumento de conciliación, será al mismo tiempo más que un instrumento. Los cambios de rumbo, los progresos y los retrocesos en este empeño, reflejan la evolución de la definición de filosofía [...] en semejante autocrítica la razón seguirá al mismo tiempo leal a sí misma, ateniéndose al principio de verdad, como un principio que únicamente le debemos a la razón, sin buscar ningún otro motivo»¹⁷

Podríamos decir que, para Horkheimer, el origen de la *enfermedad* del mundo radica en el modo deformado, desordenado, de relacionarse el hombre con lo real, definido exclusivamente en términos de explotación y dominio. Esta deformación fue exacerbada con ingenuo optimismo en la concepción iluminista del pensamiento autónomo. Cristalizó con toda su fuerza en la división kantiana de razón y noumeno y fue desnudada en su potencial de maligna irracionalidad por el *pesimismo clarividente* de Schopenhauer. Horkheimer expone estas últimas ideas en un texto de 1960 en ocasión de cumplirse 100 años de la muerte de Schopenhauer:

«Quien en tiempos de Schopenhauer, más aún, a fines del siglo XIX, hubiese osado predecir la historia tal como aconteció hasta el momento presente,

¹⁷ *Ibid.*, pp. 184-185.

hubiera sido sin duda denunciado como pesimista ciego. Schopenhauer fue un pesimista [...] clarividente»¹⁸.

Para Schopenhauer, un desarrollo coherente de las ideas del iluminismo no puede sino llevar a la afirmación de que el fondo de lo real es irracional y maligno. Kant, gran representante y punto de llegada de aquella corriente, sostenía la conocida distinción de razón y ser en sí, en la que la razón ocupaba una función organizadora. Esta distinción para Schopenhauer no puede sostenerse sin suponer el fondo irracional de lo real en sí mismo.

«Kant enseñó que la cosa en sí, vale decir el ser tal como existe eternamente sin perspectiva humana o animal, proporciona a los sujetos la materia para su conocimiento, los hechos sensoriales de los cuales el intelecto extrae, mediante sus funciones ordenadoras, el mundo unitario, tal como la máquina extrae el producto de la materia prima [...] a la central del intelecto, por así decirlo, le sirvió de modelo la dirección de la manufactura, de la empresa»¹⁹.

«El logro filosófico revolucionario de Schopenhauer reside más que nada en el hecho de haber mantenido firmemente frente al empirismo el dualismo original que fuera el motivo fundamental hasta Kant sin deificar si embargo al mundo en sí, a la esencia propiamente dicha»²⁰.

El hecho de que el ser en sí deba ser ordenado extrínsecamente revela su irracionalidad y —conforme a la identificación de la verdad con el bien— su malignidad. La razón, por su parte, para Schopenhauer, busca ordenar lo real solamente movida por el instinto de autoconservación que está a su vez, al servicio de la vida no del individuo, sino de la especie. El ser humano domina, pero es fundamentalmente dominado a través de sus instintos, por el ser en sí, que es quien se revela ahora dueño de la partida, y que Schopenhauer identifica con una voluntad genérica ciega y egoísta. Llegamos así a la autodisolución del optimismo iluminista, cuyo germen se hallaba presente en la división del pensamiento autónomo con respecto a la verdad objetiva. Si la instancia racional debe reducirse solamente a la racionalidad humana, es porque el fondo de lo real es absolutamente irracional:

«Quien comience a filosofar teniendo en cuenta la tradición europea, pero sin suponer lo que habrá de surgir de ello, acaso llegue a experimentar lo absurdo de su empresa. El esfuerzo por alcanzar la verdad que pasa a través del Iluminismo y se libera en Schopenhauer de toda imposición externa, lleva en su camino con lógica incontrovertible al punto en que la noción de verdad se niega a sí misma. Partiendo de un absoluto maligno, de una voluntad ciega en calidad de esencia, debe inferirse en forma ineludible una a-

¹⁸ M. HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», en ID., *Sobre el concepto del hombre* (Buenos Aires: Sur, 1970), p. 95.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 96-99.

²⁰ *Ibid.*, p. 99.

menazante antinomia según la cual la afirmación del ser verdadero y eterno no puede sostenerse frente a la verdad. Esa contradicción inmanente al pensar autónomo y por la que una y otra vez se ve demolido, esa contradicción que Hegel conocía como ningún otro a lo largo de los esfuerzos para conjurarla que cumplía mediante su sistema, forma parte ya de los primeros escritos que se separan de la teología. Esa contradicción es el móvil secreto tanto en la gnosis como en la mística judía y cristiana. Únicamente en Schopenhauer queda articulada sin disfraz. ¿Cómo habría de sostenerse la verdad eterna si el fundamento del universo es malo? Schopenhauer se aferró a la noción de verdad aún cuando esta conduce a la negación de sí misma; la verdad significó para Schopenhauer la decisión de no tranquilizarse mediante ilusión alguna»²¹.

La filosofía de la historia del iluminismo, que ve en el progreso científico el fin de todos los males es, en definitiva, una trampa. Su concepción de la racionalidad en términos de dominio, es incapaz de justificar los altos fines para los que había sido convocada. La racionalidad se enreda en una malla de medios que persiguen metas teoréticamente arbitrarias sin limitación en la manipulación de una realidad amorfa. No es de extrañar que este modo de entender la relación del hombre con el mundo haya dado lugar a los acontecimientos del siglo XX. Schopenhauer supo ver, según Horkheimer, cuáles eran los presupuestos metafísicos y cuál sería el desenlace de una relación planteada en tales términos. Su postura es un antecedente de la claudicación de la esperanza en el hombre del siglo XX, que mencionábamos antes. Es conocida la relación de continuidad entre las filosofías de Nietzsche y Schopenhauer y, a su vez, la filiación del irracionalismo contemporáneo respecto del pensamiento de Nietzsche.

¿Coincide la postura de Horkheimer con la de Schopenhauer en el terreno de la metafísica? Es difícil sacar una conclusión definitiva, como ocurre cada vez que queremos afirmar algo definitivo de los autores de esta escuela. Schopenhauer plantea a su manera la necesidad ontológica del mal. ¿El mal es necesario también para Horkheimer? En la conferencia a la que nos referimos antes, dada en Venecia, en 1969, Horkheimer sostiene la necesidad de mantener la tesis de Schopenhauer sobre el «pecado original» y aclara inmediatamente:

«Cuando podemos ser felices, cada minuto es comprado con el sufrimiento de un sinfín de otros seres, animales y humanos. La civilización actual es el resultado de un pasado horroroso [...] Todos nosotros debemos unir la tristeza a nuestra alegría y a nuestra dicha; debemos saber que tenemos parte en una culpa»²².

La explicación del origen del mal de Schopenhauer se acerca a la del mito de Anaximandro. Desde Nietzsche, la interpretación del mito de

²¹ *Ibid.*, p. 105.

²² *Sociedad en transición*, p. 61.

Anaximandro como el relato que ve el origen del mal en la finitud se encuentra íntimamente relacionada a las filosofías de corte immanentista²³, de las que Schopenhauer es un representante. Dice, por ejemplo:

«Si, como lo hemos verificado aquí, se contempla con cierto espanto la humana maldad, debe volverse en seguida la vista hacia la mísera existencia humana [...] Entonces se advertirá que ambas se equilibran, lográndose conciencia de la eterna justicia, notando que el mismo mundo es su propio tribunal y comprendiendo que todo lo que vive debe expiar su existencia, primero por la vida después por la muerte. El *Malum poenae* aparece vinculado con el *malum culpae*²⁴.

Leamos ahora la interpretación que hace Horkheimer de esta idea:

«La doctrina más grandiosa de las dos religiones, judía y cristiana, es —me baso aquí en una frase de Schopenhauer— la doctrina del pecado original. Esta ha determinado la historia hasta ahora y determina aun hoy el pensamiento del mundo. Esta es sólo posible bajo la condición de que Dios ha creado al hombre libremente. Lo primero que hizo el hombre fue cometer ese gran pecado en el paraíso, a raíz del cual toda la historia de la humanidad sólo se puede explicar con propiedad partiendo de un punto de vista teológico»²⁵.

Y añade en tono personalista:

«La afirmación de sí mismo, la negación de los demás individuos, es lo que constituye para Schopenhauer el pecado original propiamente dicho»²⁶.

El mal no es la afirmación de la finitud en sí misma, sino la negación de la finitud de los demás en la afirmación de la propia. La interpretación que hace Horkheimer de Schopenhauer o de la doctrina del pecado original, cuya importancia reconoce a partir de la lectura de Schopenhauer, es, en este texto de los últimos años de su vida, aparentemente de corte creacionista y personalista. Si es así, no habría coincidencia entre los postulados metafísicos de ambos autores. Este punto es importante porque el origen ontológico del mal en Schopenhauer lleva necesariamente al pesimismo, mientras que Horkheimer intenta dar una salida a la *enfermedad del mundo* consecuencia de la *enfermedad de la razón*, ya desde los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Todo lo cual no podría comprenderse sin la suposición del origen moral del mal.

²³ Cfr. W. JAEGER, *Paideia* (México: FCE, 1980), pp.158ss.

²⁴ A. SCHOPENHAUER, *Alrededor de la filosofía* (Buenos Aires: Tor, s. d.), p. 71. Nótese la similitud con la traducción de Nietzsche de 1873 del aludido fragmento de Anaximandro: «De donde las cosas tienen su nacimiento, hacia aquello ellas deben caer en la perdición, según la necesidad, pues ellas deben expiar y ser juzgadas por su injusticia según el orden del tiempo».

²⁵ Compilación de textos y entrevistas a K. Popper, H. Marcuse y M. Horkheimer, *A la búsqueda de sentido* (Salamanca: Sigueme, 1989), p. 109.

²⁶ *Ibid.*

Estas conclusiones no dejan de ser asombrosas si se tiene presente la raíz marxista del pensamiento del autor. Es interesante como su tesis del origen del mal o de una radicalización del mal a partir de la actividad humana dependiente de una racionalidad que se ejerce en términos de autonomía y dominio, revela que en definitiva los principios de la teoría del conocimiento del marxismo, dependientes del iluminismo no son útiles a sus intereses de emancipación. Esta actitud racional promueve en cambio, la explotación de la naturaleza y del hombre. Horkheimer sostiene, como vimos más arriba, que la racionalidad si no quiere producir la autoaniquilación del hombre, debe dejar de ser instrumento de división y explotación y comenzar a trabajar en pos de la conciliación de estas dos esferas, hombre y naturaleza, mediante la autocrítica y la búsqueda no instrumental de la verdad.

Por lo tanto, podríamos a grandes rasgos concluir que Horkheimer coincide con Schopenhauer en la afirmación acerca de que el pensamiento autónomo promueve un tipo de relación con lo real que radicaliza la enfermedad del mundo. Si la racionalidad únicamente dependiera del sujeto, sería válida la identificación del ser con la irracionalidad y el mal, pero creemos que Horkheimer no sigue a Schopenhauer en este punto. De otro modo no se entendería su crítica al pensamiento autónomo, sus intentos de comprensión y de búsqueda de soluciones y por fin su alusión al origen del mal en la libertad en tono personalista.

T. W. Adorno: Ausencia de *sensibilitas* y crueldad

Vamos a detenernos ahora en unas reflexiones de Adorno que llamaron nuestra atención con respecto al tema del mal: la proyección del dominio sobre las relaciones interpersonales. En una conferencia transmitida por la Radio de Hesse el 18 de abril de 1966 se planteaba cómo debería ser la educación después de Auschwitz. ¿Qué cosas habría que modificar en la educación para que Auschwitz no pudiera repetirse? ¿Cuáles son las condiciones antropológicas que hacen posible la crueldad? Adorno describe las consecuencias que provoca el exceso de tecnificación en la afectividad humana. Los hombres altamente prácticos, tecnológicos, dice allí, son fríos, incapaces de amar y por lo tanto de identificarse con los demás hombres. Retoma el tema de la *racionalidad instrumental*, señalando principalmente las consecuencias de este tipo de racionalidad en la interioridad del sujeto:

«Los hombres tienden a tomar la técnica por la cosa misma, a considerarla un fin autónomo, una fuerza con ser propio, y, por ello, a olvidar que la técnica es la prolongación del brazo humano. Los medios —y la técnica es el conjunto de medios para la autoconservación de la especie humana— son fetichizados, porque los fines —una vida humana digna— han sido velados y expulsados de la conciencia de los hombres [...] No sabemos con precisión cómo el fetichismo de la técnica se apodera de la psicología de los indivi-

duos, dónde está el umbral entre una relación racional con la técnica y aquella sobrevaloración que lleva, en definitiva, a quien proyecta un sistema de trenes para conducir sin tropiezos y con la mayor rapidez posible las víctimas a Auschwitz, olvide cuál es la suerte que les aguarda a estas allí. El tipo proclive a la fetichización de la técnica está representado por hombres que, dicho sencillamente, son incapaces de amar. Esta afirmación no tiene un sentido sentimental ni moralizante: se limita a describir la deficiente relación libidinosa con otras personas. Trátase de hombres absolutamente fríos, que niegan en su fuero más íntimo la posibilidad de amar y rechazan desde un principio, aun antes de que se desarrolle, su amor por otros hombres. Y la capacidad de amar que en ellos sobrevive se vuelca invariablemente a los medios [...] Lo que consterna en todo esto —digo “lo que consterna” porque nos permite ver lo desesperado de las tentativas para contrarrestarlo— es que esta tendencia coincide con la tendencia global de la civilización. Combatirla equivale a contrariar el espíritu del mundo [...] Dije que estos hombres son especialmente fríos. Permítaseme que me extienda sobre la frialdad en general. Si esta no fuese un rasgo fundamental de la antropología, o sea de la constitución de los hombres tal como estos son de hecho en nuestra sociedad y si, en el fondo aquellos no fueran indiferentes a cuanto sucede a los demás, con excepción de algunos pocos con los que se hallan unidos estrechamente y tal vez por intereses palpables, Auschwitz no hubiera sido posible; los hombres no lo hubiesen tolerado. La sociedad en su actual estructura —y sin duda desde hace muchos milenios— no se funda, como afirmara ideológicamente Aristóteles, en la atracción, sino en la persecución del propio interés en detrimento de los intereses de los demás. Esto ha modelado el carácter de los hombres hasta su entraña más íntima [...] Los hombres, sin excepción alguna, se sienten hoy demasiado poco amados, porque todos aman demasiado poco. La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante para que pudiese suceder algo como Auschwitz [...] La frialdad de la mónada social, del competidor aislado, en cuanto indiferencia frente al destino de los demás, fue precondition de que sólo unos pocos se movieran. Bien lo saben los torturadores: ¡tantas veces lo comprueban!»²⁷.

Llama poderosamente la atención el paralelo que se puede establecer entre la *frialdad*, mencionada por Adorno como condición de posibilidad de la crueldad por un lado, y el vicio que los escolásticos denominaban *insensibilitas* como una de las condiciones de posibilidad de la injusticia, por el otro. La incapacidad de experimentar el valor de la persona, o la incapacidad de identificación con el otro, como dice Adorno, fue una condición de posibilidad del horror. Esta a su vez depende de la distorsión en la relación del hombre con el mundo en términos de instrumentalidad y no de atracción de los valores. En la escolástica o en la ética tradicional, sabiduría, *ordo amoris*, *sensibilitas*, prudencia y justicia, forman una cadena de actitudes que son la condición de posibilidad para el bien. Lo opuesto, que ha sido señalado en la conferencia de Adorno, sería la barbarie, ceguera de la técnica o razón de medios, indife-

²⁷ Publicada en *Zum Bildungsbegriff des Gegenwart* (Francfort, 1967), trad. españ.: *La educación después de Auschwitz*, en T. W. ADORNO, *Consignas* (Buenos Aires: Amorrortu, 1973).

rencia, frialdad, crueldad e injusticia: cadena que condiciona la posibilidad del recrudecimiento del mal.

Todas estas ideas sobre las disposiciones subjetivas que colaboran en la construcción de la justicia o la injusticia, no se entienden sin una concepción antropológica hilemórfica. La *sensibilitas*, la espontánea *identificación* o reconocimiento afectivo del otro como *alter ego*, que impide la crueldad entre los hombres, es la resonancia en la afectividad humana de la encarnación del *saber* acerca de la dignidad de la naturaleza humana. La sabiduría ordena al amor y dispone a la afectividad al reconocimiento del valor de lo que tiene enfrente.

Esta tesis se hallaba desarrollada ya en otros términos, en la *Dialéctica del iluminismo*, en el capítulo «Juliette o iluminismo y moral». Allí condenaban Adorno y Horkheimer la división interior al hombre entre afectividad y racionalidad, que produce el pensamiento autónomo. La razón es convocada a dominar la dimensión afectiva humana, imponiéndole sus normas. De este modo se neutraliza la afectividad como órgano de reconocimiento de los valores objetivos. Se endurece el corazón humano, logrando el sujeto mayor señorío sobre el acontecer cotidiano: «La condena de los sentimientos estaba implícita en la formalización de la razón»²⁸. En ese capítulo los autores, conectan alrededor de este tema la antropología y la ética de Sade, Kant y Nietzsche, revelando así una atmósfera común a estos pensadores, aparentemente disímiles:

«(Sade-Juliette) ama el sistema y la coherencia, y adopta con plenitud el órgano del pensamiento racional. En lo que se refiere al dominio de sí, sus prescripciones se relacionan con las de Kant, como la aplicación particular con el axioma. La virtud —dice Kant— por cuanto está fundada en la libertad interior, contiene para los hombres también un precepto afirmativo, que es el de reducir bajo el propio poder (bajo el poder de la razón) todas las facultades e inclinaciones propias, es decir, el precepto del dominio de sí, que se une a la prohibición de dejarse dominar por los propios sentimientos y por las propias inclinaciones (al deber de la apatía); pues si la razón no toma las riendas del gobierno, los sentimientos y las inclinaciones se adueñan del hombre»²⁹.

El dominio sobre lo extrasubjetivo que ejerce la razón formalizada o, lo que es lo mismo, la razón instrumental, se dirige también hacia el interior del sujeto sometiendo toda instancia no racional a su órbita. De este modo se consigue una neutralización de los sentimientos que potencia la ampliación del campo de influencia del sujeto racional, por la liberación de trabas afectivas interiores:

«“La apatía (entendida como fuerza) es un presupuesto indispensable de la virtud”, dice Kant distinguiendo —en forma no muy diversa de aquélla en que lo hace Sade—, esta apatía moral de la insensibilidad como indiferencia

²⁸ *Ibid.*, pp. 91-92.

²⁹ *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Sudamericana, 1987), p. 114.

a los estímulos físicos. El entusiasmo es reprochable, tranquilidad y resolución constituyen el nervio de la virtud. "Este es el estado de salud de la vida moral; mientras que la pasión, incluso cuando es suscitada por la imagen del bien, constituye un hecho espléndido y efímero que nos deja disminuidos". Clairwil, la amiga de Juliette, dice exactamente lo mismo del vicio: "Mi alma es dura, y estoy bien lejos de anteponer los sentimientos a la feliz apatía de que gozo. Ah Juliette [...], me temo que te hagas ilusiones sobre el peligroso sentimentalismo del que se enorgullecen muchos tontos"»³⁰.

La anestesia subjetiva, no es sino la afectividad que responde como un eco a la irracionalidad del fondo de lo real. Todo límite que el sujeto se autoimponga en relación a la instrumentalización, manipulación o explotación del otro, revela su desconocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, su tontería, su mítica sacralización de lo real. Aquellos suspiros del alma que criticaba Foucault del abstracto humanismo:

«Malignamente Nietzsche exalta a los poderosos y su crueldad "hacia lo exterior, donde empieza lo extranjero", es decir hacia todo lo que no pertenece a sí mismos. "Allí gozan de libertad respecto a toda constricción social, allí se descargan de las tensiones provocadas por una larga clausura y segregación en la paz de la comunidad; vuelven a la inocencia moral del animal de presa, como monstruos exultantes, protagonistas acaso de una serie horrenda de asesinatos, devastaciones, violencias y torturas, con la arrogancia y la serenidad de ánimo de quien no ha hecho más que una broma de estudiantes convencidos de que los poetas tendrán de nuevo durante mucho tiempo algo para cantar y celebrar [...] Esta 'audacia' de las razas nobles, locas, absurdas, repentina en sus manifestaciones, de empresas impredecibles e incluso increíbles [...] su indiferencia y su desprecio por la seguridad, el cuerpo, el bienestar, su pavorosa serenidad y su profunda voluptuosidad en la destrucción, en todas las delicias de la victoria y la crueldad", esta audacia proclamada a pleno pulmón por Nietzsche, ha provocado también el éxtasis de Juliette [...] Hay débiles y fuertes; hay clases, razas y naciones dominadoras y hay aquellas inferiores y sojuzgables"»³¹.

«Si ya el remordimiento era considerado irracional, la compasión constituye el pecado por excelencia. El que cede a la compasión, "pervierte la ley universal: por lo que la compasión, lejos de ser una virtud, se convierte en un vicio efectivo, apenas nos lleva a perturbar una desigualdad querida por las leyes naturales"»³².

Para Adorno y Horkheimer, esta concepción antropológica, que sostiene el dominio interior de lo pasional por la razón calculadora, fue un presupuesto cultural que se encarnó en los hombres disponiendo de manera desordenada su relación consigo mismos, con el mundo y los otros hombres:

³⁰ *Ibid.*, pp. 117-118. Cfr. I. KANT, *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, en *Kants Werke*. Akademie-Ausgabe (Berlin: Walter De Gruyter, 1968), Band VI, p. 408.

³¹ *Ibid.*, p. 119. Cfr. I. KANT, *op. cit.*, pp. 408-409.

³² *Ibid.*, p. 121. Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogie der Moral*, en *Werke*, t. XII, pp. 321-323.

«El orden totalitario ha cumplido todo esto al pie de la letra. Sustraído al control de su propia clase, que imponía al hombre de negocios del siglo XIX el respeto y el amor mutuo kantianos, el fascismo, que ahorra a sus súbditos los sentimientos morales para someterlos en cambio a una disciplina de hierro, no tiene más necesidad de observar ninguna disciplina. En oposición al imperativo categórico, y en acuerdo tanto más profundo con la razón pura, trata a los hombres como cosas, como centros de comportamiento [...] Su canon es su propia y cruenta eficacia. La mano de la filosofía lo había escrito sobre la pared, desde la crítica kantiana hasta la genealogía nietzscheana de la moral: uno sólo lo ha ejecutado hasta el fin y en todos los detalles. La obra del Marqués de Sade muestra al intelecto sin la guía de otro, es decir, al sujeto burgués liberado de la tutela»³³.

Adorno finaliza de la siguiente manera sus reflexiones sobre la educación después de Auschwitz:

«Walter Benjamin me preguntó cierta vez durante la emigración, cuando yo viajaba todavía esporádicamente a Alemania, si aún había allí suficientes esclavos de verdugo que ejecutasen lo que los nazis le ordenaban. Los había. Pero la pregunta tenía una justificación profunda. Benjamín percibía que los hombres que ejecutan, a diferencia de los asesinos de escritorio y de los ideólogos, actúan en contradicción con sus propios intereses inmediatos; son asesinos de sí mismos en el momento mismo que asesinan a los otros. Temo que las medidas que pudiesen adoptarse en la educación, por amplias que fuesen no impedirían que volviesen a surgir los asesinos de escritorio. Pero que haya hombres, que subordinados como esclavos, ejecuten lo que les mandan, con lo que perpetúan su propia esclavitud y pierden su propia dignidad [...] que haya otros Boger y Kaduk, es cosa que la educación y la ilustración pueden impedir en parte»³⁴.

¿De qué manera piensan estos autores que se puede impedir? ¿Qué elemento nuevo puede introducir en el corazón humano la sensibilidad necesaria para que tanta crueldad pueda ser evitada? ¿Cómo nos alejamos de esas *pasiones frías* que tanto gustaban a Foucault?

Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*

Es conocida la difusión que tuvo el pensamiento de Marcuse en la década del '60. La crítica de este representante de la escuela fue dirigida por esta época, más que a la comprensión de la violencia acontecida en la guerra, a otra forma de violencia sobre el ser humano individual, que se instaló después de la guerra, en tiempos de paz, y que fue la de la sociedad administrada o la sociedad racionalizada en función de la producción y el consumo. El ser humano pasó a ser luego de un «blanco móvil», una «herramienta de trabajo» y un «factor de consumo». En

³³ *Ibid.*, p. 123.

³⁴ *Ibid.*, p. 108.

ambas instancias es instrumentalizado en pos de fines que son extraños a la realización de su humanidad integral.

Marcuse, comienza a formar parte de la escuela en la década del '30. Sus orígenes filosóficos tienen algunos colores propios. Recibió una gran influencia de Hegel y Heidegger en los inicios de su vida intelectual. Interesado posteriormente por el psicoanálisis freudiano, su obra *Eros y civilización*, lleva por subtítulo *Una investigación filosófica de Freud* y es en ese contexto en el que hay que entenderla. Por otro lado, si tenemos presente la dependencia de Freud con respecto a la filosofía de Schopenhauer, no nos será difícil descubrir que estamos muy cerca de los planteos de Adorno y Horkheimer. La revisión que propone Marcuse de Freud tiene grandes temas en común con la crítica del Iluminismo de Adorno y Horkheimer. En esta obra Marcuse intenta una salida al pesimismo freudiano planteando la posibilidad de construcción de una civilización no represiva, o en los términos que nos venimos expresando, una civilización que supere las relaciones de dominio que empobrecen y mutilan la existencia humana.

La civilización actual produce una sobrerrepresión, o racionalización de la existencia individual, que no es necesaria para la conservación de la vida sino que sirve a los intereses de dominación de una elite. Marcuse propone la instauración de un nuevo principio de realidad. Hasta ahora ha sido el mito prometeico, de la acción, la técnica, el dominio y el esfuerzo, lo que constituía nuestro principio de realidad. Sugiere restituir imaginativamente, los mitos de Orfeo y Narciso, que describen un tipo de relación distinta: estética, lúdica, gozosa con el mundo y los demás hombres. Es interesante notar que para Marcuse la instauración de este nuevo principio, o de esta nueva forma de relacionarse el hombre con el mundo, estaría dirigida hacia una posible superación de las heridas del *pecado original* —obviamente entendido dentro de los límites de su filosofía—:

«El clima de este lenguaje es el de la *diminution des traces du péché originel*. La rebelión contra la cultura basada en el esfuerzo, la dominación y la renuncia. Las imágenes de Orfeo y Narciso reconcilian a Eros y Tanatos [...] Este es quizá el único contexto en que la palabra "orden" pierde su connotación represiva: este es el orden de la gratificación que crea un eros libre»³⁵.

La emancipación de la civilización del dominio, para la implantación del orden de un eros libre. Prometeo por Orfeo, la dominación por la contemplación. ¿Es esto posible? Para Marcuse la dimensión estética de la naturaleza humana confirma la posibilidad de este sueño de la fantasía:

«El eros órfico transforma al ser: domina la crueldad y la muerte mediante la liberación. Su lenguaje es la "canción" y su trabajo el "juego". La vida de

³⁵ H. MARCUSE, *Eros y civilización* (Barcelona: Seix Barral, 1968), p. 157.

Narciso es la de la belleza y su existencia es "contemplación". Estas imágenes se refieren a la "dimensión estética", señalándola como aquella cuyo principio de la realidad debe ser buscado y valorado»³⁶.

«Esta tarea envuelve la comprobación de la relación interior entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad, el arte y la libertad —una relación revelada en la historia filosófica del término estética»³⁷.

Paradójicamente una de las fuentes de la filosofía de Marcuse para este tema es también Kant. Kant fue acusado por Adorno y Horkheimer de cristalizar el espíritu de dominio en la división entre razón y afectividad y razón y ser en sí. Marcuse lo rescata. Toma de Kant la definición de los principales aspectos que deben definir el nuevo principio de realidad. La *Crítica del juicio* contrarresta las *Críticas de la razón pura y práctica*:

«Las dos categorías principales que definen este orden (estético) son la "determinación sin propósito" y la "legalidad sin ley". Ellas circunscriben, más allá de un contexto kantiano, la esencia de un verdadero orden no represivo»³⁸.

«El orden de la belleza es el resultado del orden que gobierna el juego de la imaginación. Este doble orden está de acuerdo con las leyes, pero son leyes libres en sí mismas: no son sobreimpuestas y no fortalecen el logro de fines y propósitos específicos; son la pura forma de la misma existencia»³⁹.

Determinación sin propósito, finalidad sin fin. Marcuse propone un tipo de relación no instrumental, contemplativa, gozosa, desinteresada. Legalidad sin ley: una legalidad que se identifique con un orden real y no con un orden represor extrínseco. Marcuse ve en la contemplación estética el paradigma de un modo distinto de dirigirse el hombre a lo real que podría ir sanando las heridas que la civilización provocó. Desarrolla estas ideas en explícita comunión con el pensamiento expuesto en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller. En la sociedad industrial, dice allí Schiller,

«[...] el gozo está separado del trabajo, los medios del fin, el esfuerzo de la recompensa. Encadenado eternamente sólo a un pequeño fragmento de la totalidad, el hombre se ve a sí mismo sólo como un fragmento; escuchando sólo el monótono girar de la rueda que mueve, nunca desarrolla la armonía de su ser, y, en lugar de darle forma a la humanidad que yace en su naturaleza, llega a ser una mera estampa de su ocupación».

Y sigue comentando esta idea Marcuse:

³⁶ *Ibid.*, p. 163

³⁷ *Ibid.*, p. 164

³⁸ *Ibid.*, p. 168

³⁹ *Ibid.*, p. 169

«Puesto que fue la civilización misma la que le “infirió al hombre moderno esta herida”, sólo una nueva forma de civilización puede curarla. La herida es provocada por la relación antagónica entre las dos dimensiones polares de la existencia humana [...] en lugar de reconciliar ambos impulsos haciendo a la sensualidad racional y a la razón sensual, la civilización ha subyugado la sensualidad a la razón de tal manera que si la primera se afirma a sí misma lo hace en formas destructivas y “salvajes”, mientras la tiranía de la razón empobrece y barbariza la sensualidad»⁴⁰.

Es evidente el paralelo con el capítulo de *Juliette*, de Adorno y Horkheimer, y *La educación después de Auschwitz* de Adorno. La diferencia estriba en que Marcuse pone el acento en estos textos; no tanto en la crueldad *hacia afuera* que pudo causar el hombre, por división de los afectos y la razón, sino en la mutilación interior de la naturaleza humana, lo cual cuadra muy bien con su punto de partida en el psicoanálisis. Postula un nuevo principio de realidad que haga posible un nuevo tipo de relación con el mundo, que permita un enriquecimiento de las experiencias humanas. En la que la vida dejaría de ser una lucha prometeica para pasar a se la fiesta de Eros, el Agape. Donde prevalezca la contemplación, el amor, el juego, por sobre la dominación, en la relación con la naturaleza, los demás hombres y el trabajo:

«Bajo condiciones no represivas, la sexualidad tiende a “convertirse en Eros”, esto es, tiende a la autosublimación en relaciones duraderas y en expansión (incluyendo las relaciones de trabajo) que sirven para intensificar y aumentar la gratificación instintiva. Eros lucha por “eternizarse” a sí mismo en un orden permanente»⁴¹.

Quizás estas afirmaciones de Marcuse nos traigan algún eco de la ingenuidad de Rousseau. También es cierto que hay un antecedente en este autor del romanticismo del siglo XIX, fuente de la que Marcuse está tomando en definitiva estas ideas. Si bien no es el único en la escuela que acudió a la utopía estética como forma de salida a las relaciones de dominio radicalizadoras del mal, es quizás quien se anima a describir con cierta exactitud el rostro de la nueva civilización del amor. (Si hacemos omisión de Erich Fromm que ya hacía bastante tiempo no se consideraba a sí mismo miembro de la escuela).

Adorno y Horkheimer habían descartado la posibilidad de describir cómo sería la sociedad perfecta. Pero va a ser Adorno el que mencione con mayor frecuencia su relación con el modelo que plantea la estética, y es de hecho Adorno, también una de las fuentes de Marcuse. Esto se comprueba con sólo mirar las citas a pie de página de *Eros y civilización*.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 175-176. Cfr. F. SCHILLER, *The Aesthetic Letters: Essays and the Philosophical Letters*, trad. J. Weiss (Boston, 1845), p. 46.

⁴¹ *Ibid.*, 206

Estética y esperanza

A nuestro parecer, encontramos en este punto un distanciamiento de Adorno con respecto a Hegel. Si para Hegel, la forma más alta de relación con lo real, es la filosofía como anulación mítica del misterio, para Adorno, nunca dejará de ser la estética la gran esperanza de la imposibilidad del intento mítico de terminar de definir la verdad. No todo está dicho. Hay una apertura hacia el futuro:

«El lenguaje de las obras de arte es como el de las hadas en los cuentos: quieres lo incondicionado, pues "llegará a ser tuyo, pero desfigurado". Para el conocimiento discursivo lo verdadero aparece sin disfraz, pero no lo puede poseer; en cambio en el conocimiento que es el arte lo posee, pero como algo que le es inconmensurable [...] Cuanto más densa es la red de categorías que han tejido los hombres, que son algo muy distinto del espíritu subjetivo, tanto más pierden la costumbre de asombrarse por lo otro, engañados al habituarse progresivamente a lo extraño. El arte pretende reparar esto aunque débilmente, como fatigado enseguida por su peso. A priori conduce a los hombres a la admiración, tal como se pedía a la filosofía antes de Platón, aunque la filosofía se decidiese por lo contrario»⁴².

El arte es la prueba de que la esperanza es posible. Promueve una mirada crítica, hace evidente la distancia entre el poder ser y el ser del hombre y la sociedad. Depende de una actitud humana, de contemplación y no-dominio, que abre a la esperanza en la posibilidad de construcción de una nueva sociedad. Similar a las conclusiones de Marcuse, para Adorno, el arte muestra que otro tipo de vida es posible:

«Todo lo que sea estéticamente puro, que se halle estructurado por su propia ley inmanente está haciendo una crítica muda, esta denunciando el rebanamiento que su pone un estado de cosas que se mueve en dirección de una total sociedad de intercambios, en la que todo es para otra cosa»⁴³.

«En la magia de lo que se descubre como impotencia absoluta, la de lo bello, perfecto y nulo a un tiempo, la apariencia de omnipotencia se refleja negativamente como esperanza. Ha huido toda prueba de poder. La total ausencia de finalidad, desautoriza lo totalidad de los fines en el mundo del dominio, y sólo en virtud de tal negación, que lo existente introduce en su propio principio racional como una consecuencia suya, la sociedad existente ha ido cobrando conciencia de otra sociedad posible. La beatitud de la contemplación se basa en el encantamiento desencantado»⁴⁴.

«La chifladura es la verdad como la tienen que padecer los hombres en cuanto cejan en ella en medio de lo falso. El arte es apariencia incluso en su mayor sublimidad; pero la apariencia, lo que hay en él de irresistible, le viene de algo que no es aparente. Al deshacerse del juicio, el arte, sobre todo el

⁴² T. W. ADORNO, *Teoría estética* (Buenos Aires: Hyspamérica, 1983), p. 169.

⁴³ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁴ *Minima moralia*, p. 226.

tachado de nihilista, dice que no todo es sólo nada. De otro modo sería lo que siempre es: pálido, indefinido, indiferente. No hay luz sobre los hombres y las cosas en que no se refleje la trascendencia. Hay algo indestructible en la resistencia contra el mundo fungible del cambio: la del ojo que se niega a que los colores del mundo sean aniquilados. En la apariencia se le ha trabado la lengua a lo no aparente»⁴⁵.

Tanto en Marcuse como en Adorno la utopía estética pone el acento en la reconciliación interior del hombre, trasladada luego a la relación del hombre con el mundo y los demás hombres. Adorno es capaz de *sensibilizar* y por ello de reconocer las alteraciones, lo que *desafina* en nuestra organización social. *Por amor a los desesperados*, se resiste a que los colores del mundo sean aniquilados.

Esperanza y melancolismo

«Antes de que estéis fortalecidos para la lucha en vuestra estrella
Os canto lucha y victoria de estrellas más altas
Antes de que lleguéis a asir el cuerpo en esta estrella
Os invento el sueño de estrellas eternas»⁴⁶.

Benjamin, ya en su comentario *Las afinidades electivas de Goethe* veía en el arte —mejor aún, en la belleza— una ventana de esperanza que se abre a lo divino:

«Jamás se ha comprendido una verdadera obra de arte, excepto cuando se ha presentado inevitablemente como misterio. Pues no es posible designar de otro modo ese objeto al que el velo, en última instancia le es esencial. Porque sólo lo bello y nada fuera de él puede ser ocultante y oculto, esencial, es que el fundamento divino de la belleza reside en el misterio»⁴⁷.

La belleza nos abre a la esperanza sobrenatural de una reconciliación definitiva:

«Porque la apariencia de reconciliación puede, debe ser querida: sólo ella es la morada de la esperanza extrema. Así, ésta se le escapa por último y sólo como una temblorosa pregunta resuena el “qué bello” al final del libro por los muertos que, si es que lo hacen, esperamos que despierten no en un mundo bello, sino bienaventurado»⁴⁸.

Más allá de la utopía estética como modelo de la acción humana que ayuda a la reconciliación, aparece con distintos matices en los diferentes

⁴⁵ *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus, 1986), p. 402.

⁴⁶ Escrito de George sobre la casa natal de Beethoven en Bonn, citado por Benjamin en su comentario a *Las afinidades electivas de Goethe*, p. 102.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 101.

autores el tema de la esperanza mesiánica. De la esperanza en la posibilidad de superación de las contradicciones a través de una intervención externa. Sólo bajo la luz del contenido de la esperanza mesiánica, dice Adorno por ejemplo, podemos hacer una verdadera crítica a la realidad:

«El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situar en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos sólo le es dado al pensamiento»⁴⁹.

La experiencia del mal inmerecidamente padecido, reclama e ilumina el derecho a soñar el destino humano como victoria frente al sufrimiento. El hecho de que el hombre viva el sufrimiento como injusticia le revela que lo justo, lo ajustado a las demandas de su naturaleza, sólo puede estar en el terreno de la felicidad. El sufrimiento no es un vano suspiro del alma, esconde más bien una promesa. El hombre tiene un cierto derecho *metafísico* a la felicidad, a la restitución del bien que le ha sido vulnerado. Pero el acto de restitución, sólo puede provenir de la libertad:

«En el desairado, en el desdeñado, hay algo que se deja notar con la misma claridad con que los dolores intensos iluminan el propio cuerpo. Él reconoce que lo íntimo del amor ciego, que nada sabe ni puede saber, palpita la exigencia de claridad. Ha padecido una injusticia y ahí apoya su demanda de justicia al tiempo que se ve obligado a retirarla, pues, lo que él desea sólo puede provenir de la libertad. En esta servidumbre el rechazado alcanza la integridad humana»⁵⁰.

Adorno, establece por momentos la salvación en términos de donación. El sujeto sólo puede esperar en la paciencia de la contemplación que ese don sea otorgado quizás, por «alguna» Libertad:

«Así una voz nos dice, cuando esperamos la salvación, que la esperanza es vana, y sin embargo es ella sola, la impotente, la que nos permite dar un respiro. Toda contemplación no puede ya sino reproducir pacientemente la ambigüedad de la melancolía en nuevas figuras y aproximaciones. La verdad es inseparable de la ilusión de que alguna vez entre las figuras de la apariencia surja, inaparente, la salvación»⁵¹.

⁴⁹ *Minima moralia*, p. 250.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁵¹ *Ibid.*, p. 121.

Al final de su vida Max Horkheimer por su parte, sostenía, como vimos anteriormente, que la teoría crítica debía incorporar dos ideas y un sentimiento, tomados del pensamiento religioso. En primer lugar, la doctrina del pecado original. En segundo lugar la imposibilidad de definir el bien perfecto, que para Horkheimer está relacionada con la prohibición de nombrar a Dios del Antiguo Testamento. Y finalmente el anhelo de que exista efectivamente un Dios que haga justicia a los suyos:

«No en cada uno de nosotros surge el anhelo de que estos horrores sean ya suficientes, que tiene que haber Alguien que compense a las víctimas inocentes, al menos después de su muerte, especialmente cuando murieron por defender sus propias convicciones. Por eso he hecho alusión a la teología que es la que cultiva ese anhelo [...]»⁵².

Terminamos estas ideas con la última frase de la última de las tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin. Quizás la que nos revela la raíz de la atmósfera común en la que habitan estos autores:

«A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías»⁵³.

Podríamos concluir a grandes rasgos que el tema del mal ha sido un tema importante en las reflexiones de los filósofos de la Escuela de Frankfurt. La experiencia personal del mal y la denigración, les llevó a replantear desde su raíz más profunda el optimismo de la filosofía de la historia de corte iluminista. Pero no optaron por el nihilismo y el triunfo de la Melancolía, la frialdad o la dureza del corazón. Su amor por la persona humana los impulsó a buscar causas y soluciones, desde agudos planteos filosóficos dentro de los límites que impusiera la teoría crítica a su pensamiento. Aunque también, es verdad, los recorrió un aire a veces escéptico frente a las reales capacidades humanas de revertir la situación. Finalmente y como respuesta a esto último, las pinceladas que hemos dado, sobre la presencia del tema del Mesianismo en su filosofía, también nos revelan que una raíz religiosa común de algún modo los involucra. La salvación en el caso de que sea posible, al parecer dependerá de una intervención externa que el hombre no puede forzar ni provocar.

MARISA MOSTO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

⁵² *Sociedad en transición*, p. 63.

⁵³ W. BENJAMIN, *Tesis de filosofía de la historia*, p. 132.