

*Filosofía como búsqueda de la justicia
(A propósito de M. Horkheimer,
T. W. Adorno y H. Marcuse)*

JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ
Universidad de Sevilla

RESUMEN

El presente artículo aborda la pregunta por el sentido y responsabilidad de la filosofía en la búsqueda de la justicia. Para ello, analiza las reflexiones de la Escuela de Frankfurt en torno a la filosofía, su compromiso crítico, y más en concreto su visión de la educación en la búsqueda de un mundo más racional y humano.

PALABRAS CLAVE.
ESCUELA DE FRANKFURT—JUSTICIA—EDUCACIÓN

ABSTRACT

This paper addresses the question about the meaning and responsibility of philosophy in the search for justice. It studies the work of the Frankfurt School, the critical compromise of its members and, more specifically, their idea of education in the search for a world more rational and human

KEYWORDS
FRANKFURT SCHOOL—JUSTICE—EDUCATION

«La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación. Hasta tal punto precede a cualquier otra que no creo deber ni poder fundamentarla. No acierto a entender que se le haya dedicado tan poca atención hasta hoy. Fundamentarla tendría algo de monstruoso ante la monstruosidad de lo ocurrido»¹.

¹ T.W. Adorno, «La educación después de Auschwitz», *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973, p. 80.

QUIEN, COMO NOSOTROS, SE DEDICA A LA FILOSOFÍA, es decir, a una actividad teórica, esencialmente problematizadora y desligada de una inmediata puesta en escena de sus hallazgos, puede verse tentado por el desaliento. Que en ello haya algo de temperamental sería difícil negarlo. Pero creer que este desaliento es una expresión exclusiva de nuestro estado anímico y de nuestro carácter quizás sea exagerado. Es hasta cierto punto comprensible que el filósofo, encerrado en su cuarto de estudio, sienta su pequeñez frente a un mundo que le desborda con ciertos tintes de impotencia. No se trata, pues, de un mero asunto subjetivo, algo que dependa del singular carácter, sino que la realidad misma, con su triste repertorio de miserias, proporciona, en no pocas ocasiones, razones más que de sobra para desanimar al más entusiasta. Pero entonces, el problema se vuelve contra el filósofo mismo. El sentido de su hacer puede tambalearse y desplomarse. Acabará preguntándose hasta qué punto merece la pena seguir subiendo una roca que, a buen seguro, caerá. La seriedad de la filosofía parte de la conciencia de esta caída. Pero el sentido de la misma pasa por asumir esa interminable y fatigosa tarea. No es cosa fácil, sería ingenuo y hasta una impostura negarlo, aceptar el destino que la realidad, tan mezquina, tan cruel y despiadada, nos tiene reservado. El problema estará, pues, en seguir encontrando un sentido a ese subir la piedra que caerá, o abandonar.

Creer, ingenuamente, que el mundo obedecerá a nuestros esquemas, a nuestras cristalinas teorías, implica una percepción trastornada de una realidad que es poliédrica y compleja. Pero del mismo modo, habría que preguntarse hasta qué punto no es menos ingenuo ignorar el poder de las ideas, aunque la sensatez nos exija no confundirlo con la omnipotencia. Porque si lanzamos una mirada retrospectiva a la Historia del pensamiento y a la Historia de la humanidad tendremos que reconocer el impacto que determinadas ideas han tenido, es decir, no podremos dejar de admitir la decisiva incidencia que tuvieron en la vida de los hombres. La piedra, pues, caerá, ¿cómo negarlo? Habrá que subirla de nuevo, una vez y otra, pero en ese trayecto, en ese permanente esfuerzo que hay que recomenzar día a día, hay mucho en juego, y al decir esto, pensamos en el destino que correrán miles de vidas humanas. Las ideas son vulnerables a una realidad que siempre es desafío, pero, a pesar de su indigencia, son vitales para el destino humano.

Esto justifica la necesidad de, sin entregarse a ingenuos optimismos, seguir trabajando en ellas; ello justifica, pues, esa agri dulce batalla con la realidad, por oscura que sea, y la necesidad de rehusar, reflexivamente, la tentación del desaliento, tentación, amañada por el propio carácter, por la propia experiencia, por las propias razones, sí, pero que adolece quizás de la sombría perspectiva del que ve sólo cómo cae la piedra, e ignora el recorrido hasta la cima; ignora, en suma, cómo junto a las miserias y derrotas hay conquistas, y la historia da cuenta de ello, que justifican ese esfuerzo, fatigoso, sí, mas esperanzado, en que consiste la filosofía como búsqueda, como *anhelo*.

Desde antiguo, el pensamiento ha tratado de esclarecer la relación del hombre con el mundo. Pero en este intento ha habido siempre una vocación de futuro. La filosofía se rebela contra el azar y contra el imperio de la realidad tal cual. La filosofía, nos lo enseñaron Sócrates y Platón, tiene una vocación de indagación, pero, unida a ella, está su tendencia educadora, modeladora, reflexivamente, del carácter, del *êthos*. Es la concepción de la filosofía como análisis, sin el cual, y al decir de Sócrates, la vida no merece la pena ser vivida. La filosofía, pues, no como un mero juego con las ideas, sino como un hondo y serio compromiso del hombre con su vida. Todo futuro, todo mañana es un desafío, un reto pendiente, inextinguible.

Esta es la tensión que subyace, desde sus comienzos, al pensamiento, la tensión entre lo real y lo posible. Pero no es necesario remontarse a sus orígenes para descubrir ese forcejeo con lo real en que consiste la filosofía, ni su sentido. A lo largo de su historia son muchos los lugares donde podríamos detener nuestra mirada. Trataremos de ejemplificar el sentido de nuestro quehacer filosófico en la nada ingenua, pero tampoco desesperada, actitud que los autores de la así llamada Escuela de Frankfurt mantuvieron ante una realidad que mostró su lado más aterrador y sombrío. Quizás en el trabajo que realizaron a lo largo de toda su producción filosófica quede magníficamente expresado el sentido de ese amargo y fatigoso quehacer filosófico, pero ineludible. Ante una realidad perversa, macabra, no renunciaron al concepto; optaron no ya solo por no guardar silencio, sino incluso por hablar de aquello que ahogaba toda voz.

Una de las acusaciones que J. Habermas ha lanzado contra la vieja Teoría Crítica es su falta de sensibilidad para con los logros de la democracia². Pero, a decir verdad, dedicarse a cantar las glorias de una democracia formal en medio del horror de Auschwitz o de Hiroshima hubiera resultado ridículo. Su compromiso, como intelectuales, les llevó a afilar las armas de la crítica. La razón se había eclipsado, al decir de Horkheimer. Resultaba necesario realizar una crítica no tanto de la razón instrumental como de la instrumentalización de la razón, es decir, de la definición de la razón en términos exclusivamente instrumentales con lo que ello implicaba: por una parte, el predominio de lo económico en la organización de la vida pública y privada; por otra, la racionalidad del dominio extendiéndose a las relaciones con la naturaleza y a las relaciones de los hombres entre sí. Pero lo que sus análisis subrayaron fue que este dominio está viciado por un peligro inexcusable: la radicalización de la autoconservación del individuo y del Sistema implica la subyugación de la naturaleza y también la del propio hombre a los imperativos de dicha autoconservación, que se ha vuelto ciega y salvaje³.

² J. Habermas, *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988, pp. 142-147.

³ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1990, p. 204.

En este contexto, no son de extrañar afirmaciones como las de Horkheimer acerca de los ideales que servirán de base a los derechos humanos como meras declaraciones de intención, como meros principios que aportarán acaso un barniz de humanidad a los países que los acogen, y poco más⁴. En la práctica, en cambio, se impone la racionalidad del cálculo de beneficios. ¿Qué está, pues sucediendo, en este universo en el que las posibilidades técnicas nos capacitan para realizar lo que antaño se concibió como utopía y que, sin embargo, intensifica su dominio, en sus distintas formas, traducible al fin en sufrimiento para la naturaleza y para el propio hombre? Esta es la pregunta fundamental que se hace Herbert Marcuse. Tanto Adorno como Horkheimer habían denunciado el ocaso de la razón reflexiva, la razón que se pregunta por los fines, que reflexiona críticamente sobre la acción. El concepto de cosificación del joven Marx resultó más que fructífero en sus análisis. La industria cultural, como ellos llamaron a toda la parafernalia de valores que el Sistema pone a disposición de los individuos para garantizar su fidelidad al mismo, hace su trabajo en el plano del inconsciente: ofrece la falsa gratificación de la baratija como pago a su promesa de libertad y felicidad. Pero la radicalización de la autoconservación individual y sistémica, el primado de lo económico, la brutal agresión a la naturaleza, acaban por traducirse también en brutalidad para con el hombre. Marcuse hablará de un exceso de represión: el Sistema multiplica, sobrecargándolo, el conjunto de necesidades más allá de lo objetivamente exigible para atender las demandas de la reproducción material, y de lo física y psíquicamente soportable.

¿El resultado? Una naturaleza extenuada, un individuo agotado en sus energías físicas y mentales⁵, y la necesidad del Sistema de fomentar gratifica-

4 Un texto fundamental al respecto nos lo parece el siguiente: «¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Nociones como las de justicia, igualdad, felicidad, tolerancia que, según dijimos, en siglos anteriores son consideradas inherentes a la razón o dependientes de ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía metas y fines, pero no hay ninguna instancia racional autorizada a otorgarles un valor y a vincularlas con una realidad objetiva. Aprobadas por venerables documentos históricos, pueden todavía disfrutar de cierto prestigio y algunas de ellas están contenidas en leyes fundamentales de los países más grandes. Carecen, no obstante, de una confirmación por parte de la razón en su sentido moderno. ¿Quién podrá decir que alguno de estos ideales guarda un vínculo más estrecho con la verdad que su contrario? Según la filosofía del intelectual moderno promedio, existe una sola autoridad, es decir, la ciencia, concebida como clasificación de hechos y cálculo de probabilidades. La afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión, no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil. En sí misma, suena tan desprovista de sentido como la afirmación de que el rojo es más bello que el azul o el huevo mejor que la leche» M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 2ª ed., 1973, pp. 34-35.

5 Hemos tratado de ilustrar esta cuestión a través del personaje central del cuento de Kafka, «Un artista del trapezio» (en F. Kafka, *La metamorfosis*, Madrid: Alianza, 1989,

ciones inmediatas, a la vez que un conjunto de valores que propicien la agresividad⁶, la competitividad feroz y despiadada, la *frialdad*, como diría Adorno, sin la cual Auschwitz no hubiera ocurrido⁷. Lo calculable, lo instrumentalizable, lo rentable, es, en última instancia, lo que cuenta. No vamos a entrar ahora a exponer en detalle los pormenores de la crítica que los frankfurtianos dirigieron contra la forma de vida en la que seguimos inmersos.⁸ Creemos que sus análisis siguen siendo tan actuales como certeros para comprender nuestro presente más inmediato. ¿Qué hacer, entonces, ante semejante diagnóstico? En primer lugar, reconocer que sigue siendo un material más que valioso para acercarnos a la comprensión y al debate de nuestro presente. Pero además, podemos aprender de su *actitud*: en ningún momento, por amargos que sean sus análisis, se abandonaron a la desesperación o al silencio, pues, como Horkheimer reconoció, ya que no podemos nombrar lo bueno absoluto, podemos, al menos, decir dónde está lo malo absoluto⁹, y éste se mostró sin tapujos y con todo su descaro en la brutalidad para con la naturaleza y para con las víctimas. Pero aún si cabe, nos gustaría llamar la atención sobre lo que hay detrás de esta entereza, por amarga que fuera, con la que desafiaron a la irracionalidad de lo real. Su compromiso con el hombre, más allá de las meras declaraciones formales de derechos humanos, su compromiso como teóricos, como filósofos, se entiende mejor cuando analizamos sus ideas acerca de la educación.

pp. 135-142) en nuestro trabajo «Técnica versus racionalidad: la utopía como anhelo de lo radicalmente otro. (A propósito del cincuenta aniversario de *Dialéctica de la Ilustración*)», *Argumentos de razón técnica*, 1, (1998), pp. 75-89.

⁶ Entre los muchos trabajos de Marcuse, donde aborda dicha temática, puede consultarse en concreto H. Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza, 1984.

⁷ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, p. 363.

⁸ Nos hemos ocupado del tema con relativa extensión y detalle en nuestro trabajo *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1996.

⁹ Horkheimer, en su trabajo «La Teoría Crítica ayer y hoy», expone sus dos ideas esenciales: la primera, que todos tenemos parte en la culpa que representa el mal universal, el sufrimiento; la segunda la expresa así: «La otra es una frase del Antiguo Testamento: 'No debes hacer para ti ninguna imagen de Dios'. Por ello entendemos: 'No puedes decir lo que es el absoluto Bien, no puedes representarlo'. Con esto vuelvo a lo que ya dije anteriormente: podemos señalar el mal, pero no lo absolutamente correcto», M. Horkheimer, *Sociedad en transición*. Barcelona: Península, 1976, p. 62. En esta posibilidad cifra, no obstante, su esperanza, encontrando sentido a su anhelo de justicia. Cf. M. Horkheimer, *Anhelo de justicia*. Madrid: Trotta, 2000, pp. 165-183.

¿Cómo pudo ocurrir Auschwitz? Esa es la pregunta que se hace Adorno. Y esa es la pregunta que cabe seguir haciéndose ante los espectáculos de horror que a diario se suceden, aunque Auschwitz sea ya un símbolo del horror llevado hasta un límite que se creía impensable. No es de extrañar que toda su reflexión sobre la cultura y sobre la educación, así como sobre el papel del intelectual, tenga que afrontar esta dura estaca clavada en el corazón de Occidente. «Cualquier debate sobre ideales de educación es vano e indiferente en comparación con este: que Auschwitz no se repita. Fue la barbarie, contra la que se dirige toda educación»¹⁰. Adorno denuncia cómo aún no se ha tomado suficiente conciencia del riesgo de recaída que comportan las presiones que soporta el individuo en la actual sociedad. La amenaza sigue gravitando sobre nuestras cabezas, y es aquí, nos dice Adorno, donde está lo horrible. Hay que prestar atención a las condiciones sociales, extremadamente poderosas, que llevaron al exterminio sistemático de millones de hombres. Pero Adorno llama nuestra atención sobre la necesidad de trabajar para contrarrestar la repetición desde su aspecto *subjetivo*, dado lo difícil, lo limitado de alterar las condiciones objetivas, es decir, sociales y políticas, que dan lugar a tales fenómenos. Tampoco ayudará mucho apelar a valores eternos, ni siquiera a las cualidades positivas de las víctimas.

Es necesario, más bien, ahondar en el aspecto subjetivo, en las actitudes psicológicas que alimentan y posibilitan tales acontecimientos, y aquí el factor educativo, desde la más tierna infancia, resultará esencial. Por decirlo con sus propias palabras: «Las raíces deben buscarse en los perseguidores, no en las víctimas, exterminadas sobre la base de las acusaciones más mezquinas. En este sentido, lo que urge es lo que en otra ocasión he llamado el 'giro' hacia el sujeto. Debemos descubrir los mecanismos que vuelven a los hombres capaces de tales atrocidades, mostrárselos a ellos mismos y tratar de impedir que vuelvan a ser así, a la vez que se despierta una conciencia general respecto de tales mecanismos. No son los asesinados los culpables, ni siquiera en el sentido sofístico y caricaturesco con el que muchos quisieran todavía imaginarlo. Los únicos culpables son quienes, sin misericordia, descargaron sobre ellos su odio y agresividad. Esa insensibilidad es la que hay que combatir; es necesario disuadir a los hombres de golpear hacia el exterior sin reflexión sobre sí mismos. La educación en general carecería absolutamente de sentido si no fuese educación para una autorreflexión crítica. Pero como los rasgos básicos del carácter, aun en el caso de los que perpetran los crímenes en edad tardía, se constituyen, según los conocimientos de la psicología profunda, ya en la primera infancia, la educación que pretenda impedir la repetición de aquellos hechos monstruosos ha de concentrarse en esa etapa de la vida»¹¹.

¹⁰ T.W. Adorno, *Consignas*, op. cit., p. 80.

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

Pero hay otro aspecto que no se le escapa a Adorno y que alimenta la amenaza de la que nos habla. Cuanto más densa es la red en la que estamos inmersos, cuanto mayor es la presión social que nos envuelve, más se ansía salir de ella, solo que, a un tiempo, se es consciente de la imposibilidad de escapar, lo cual provoca la ira, el odio contra la civilización. Esta ira, esta furia, violenta e irracional, nos dice Adorno, se descarga contra los que percibimos como socialmente débiles y, al mismo tiempo, felices¹². Por otra parte, la presión dominante tiende a disolver la identidad del individuo y a que éste pierda su capacidad de resistencia. Con lo que el peligro, la amenaza, se incrementa si los poderes constituidos les ordenaran reincidir en nombre de algún ideal en el que tampoco es necesario creer¹³. La fanatización, podríamos decir nosotros, está, ahí, latente, como dormida, y puede estallar en cualquier momento. Adorno insiste en la importancia de la educación infantil, pero no queda circunscrito a este ámbito el objetivo de la educación. En un segundo momento, añade, es necesario llevar a cabo una tarea de ilustración general «[...] que establezca un clima espiritual, cultural y social que no admita la repetición de Auschwitz; un clima, por tanto, en el que los motivos que condujeron al terror hayan llegado, en cierta medida, a hacerse conscientes»¹⁴.

No es posible, pues, dar la espalda al horror, considerarlo como un capítulo cerrado de la historia, sino como una posibilidad siempre abierta con la que hemos de enfrentarnos, permanentemente, sin desaliento. Y es en este clima espiritual, cultural y social en el que nuestro quehacer filosófico cobra, a nuestro entender, una justificación y un sentido. No podemos caer, nos advierte Adorno, en la superficialidad de creer que Auschwitz es resultado de la propensión al autoritarismo del espíritu alemán. El potencial autoritario sigue siendo más fuerte de lo que se podría imaginar. ¿Es Auschwitz el resultado de una ausencia de 'ataduras' en el sentido de una ausencia de normas, o como dice Adorno, de un 'tú no debes'? Pero a Adorno le parece ilusorio apelar a un repertorio de prescripciones para mejorar el mundo y los hombres. El 'tú no debes', sin más, resulta inútil. Lo fundamental, lo decisivo, es *experimentar* en la propia carne, la necesidad de tales normas: «No tarda en percibirse la falsedad de ataduras exigidas solo para conseguir algo –aunque ese algo sea bueno–, sin que ellas sean experimentadas por los hombres como substanciales en sí mismas»¹⁵. Pero, generalmente, ocurre que cuando apelamos a normas olvidamos este componente de *autorreflexión*, con lo que, añade Adorno, producen, peligrosamente, lo contrario de lo que se buscaba, a saber, un sujeto heterónimo,

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

dispuesto a recibir órdenes y a cumplirlas. De aquí su rechazo de la mera normatividad externa y su defensa, en cambio, de la *autonomía*.

En efecto, a propósito de tales obligaciones externamente consideradas, de tales normas que como mera exterioridad no llegan a calar hondo en el sujeto, escribe: «Significan heteronomía, un hacerse dependiente de mandatos, de normas que no se justifican ante la propia razón del individuo. Lo que la psicología llamó superyó, la conciencia moral, es reemplazado en nombre de las ataduras por autoridades exteriores, facultativas, mudables [...] Pero, precisamente, la disposición a ponerse de parte del poder y a inclinarse exteriormente, como norma ante el más fuerte constituye la idiosincrasia típica de los torturadores, idiosincrasia que no debe ya levantar cabeza. Por eso es tan fatal el encomendarse a las ataduras o sujeciones. Los hombres que de mejor o peor grado las aceptan quedan reducidos a un estado de permanente necesidad de órdenes. La única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, si se me permite emplear la expresión kantiana; la fuerza de la reflexión, de la autodeterminación, del no entrar en el juego de otro»¹⁶.

Es esta falta de autonomía, este golpear sin reflexión hacia lo exterior, avivado por la radicalización de la autoconservación y la *frialidad* que ésta incorpora, lo que posibilitó Auschwitz. Es importante, nos dirá Adorno, la autorreflexión y que nos cale hondo lo terrible del horror. Solo cuando se le aparta, cuando no quiere vérselo, es cuando con más fuerza se aviva el peligro de que el terror se repita¹⁷. Pero sin esta autorreflexión la conciencia se cosifica, y los hombres quedan igualados a cosas¹⁸. La conciencia cosificada, prosigue Adorno, se aferra a los hechos, absolutiza lo que *es-así*¹⁹; incorpora un mecanismo compulsivo que es preciso romper. Y junto al fetichismo de los hechos está el fetichismo de la técnica: «Los hombres tienden a tomar la técnica por la cosa misma, a considerarla un fin autónomo, una fuerza con ser propio, y, por eso, a olvidar que ella es la prolongación del brazo humano. Los medios –y la técnica es un conjunto de medios para la autoconservación de la especie humana– son fetichizados porque los fines –una vida humana digna– han sido velados y expulsados de la conciencia de los hombres»²⁰. La fetichización de la técnica, añadirá Adorno, incorpora la extensión de la *frialidad* en el trato humano²¹, el culto a las máquinas como tales. Pero es esa frialdad para con el propio hombre, según Adorno, lo que está detrás de Auschwitz; sin ella, apunta, no hubiera sido posible: los hombres no lo

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 90-91.

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

²¹ *Ibid.*, pp. 91-92.

hubiesen tolerado²². Y, sin embargo, es una actitud que nuestra forma de vida propicia y extiende: es la frialdad del que persigue su propio interés en detrimento del de los demás; es la frialdad del competidor aislado, su indiferencia para con el destino de los otros. Ante tan sombrío diagnóstico, Adorno concluye que solo es posible enfrentarse a la frialdad haciendo un esfuerzo por comprender, por tomar conciencia de las condiciones que la fomentan y así tratar de contrarrestarla²³, en vez de permitir que sordamente prosiga su curso.

En continuidad con los análisis de Horkheimer y Adorno, Herbert Marcuse realizó una contundente crítica de la racionalidad de nuestra sociedad actual²⁴. La racionalidad científico-técnica no es neutral, sino que incorpora, al servicio del sistema productivo, un carácter *político*. De aquí sus esfuerzos por redefinir la orientación de la ciencia y la técnica. Su pregunta fundamental pasa por dos momentos: en primer lugar, insistir en que cultura y represión no son sinónimos; en segundo lugar, subrayar el carácter histórico del principio de realidad, lo cual viene a significar reconocer la posibilidad de redefinir en otros términos dicho principio. En otras palabras, no todo está perdido: es posible redefinir la cultura, trabajar por unos valores nuevos, diferentes, que no giren en torno al dios de la productividad, sino que posibiliten un cambio cualitativo en las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. ¿Cómo es posible, se pregunta, que cuando la ciencia y la técnica nos brindan más posibilidades para erradicar el sufrimiento, la alienación de una vida consagrada al trabajo y la miseria más vergonzosa, tales posibilidades se alejen más de nosotros?²⁵

La respuesta de Marcuse está en el conjunto de valores que alimenta al Sistema, valores asentados en la maximalización de la productividad, del beneficio, sea cual sea el precio que la naturaleza y el propio hombre tengan que pagar por ello. Los individuos de nuestras sociedades soportan un plus de represión, más allá del que sería necesario para la conservación de dicha sociedad. No solo la alienación en el trabajo, sino la alienación de una vida orientada exclusivamente por y para el trabajo, con todo lo que ello implica en el

²² *Ibid.*, p. 92.

²³ Adorno advierte cómo el nacionalsocialismo persiguió a los judíos, pero cómo en realidad este odio podría desplazarse a otro grupo. Este problema, pues, hay que abordarlo abiertamente, sin temor alguno, y crear un clima de aversión a lo desmesurado. Adorno insiste en la necesidad de crear este clima, que en el nivel preconsciente ayudaría a combatir a lo desmesurado, y aunque no evitaría la aparición de *asesinos de escritorio*, ayudaría a impedir la proliferación de verdugos, dispuestos a ejecutar lo que les manden, perpetuando su esclavitud y perdiendo su propia dignidad. *Ibid.*, p. 95.

²⁴ Nos hemos ocupado del pensamiento de Marcuse en *Querer la utopía, op. cit.*, pp. 77-126.

²⁵ Aunque esta es una pregunta recurrente en Marcuse, puede verse H. Marcuse, *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel, 1986.

agotamiento de las energías físicas y psíquicas de los sujetos, es uno de los déficits centrales de nuestra actual forma de vida, según Marcuse. Pero un Sistema que pervive gracias al fomento de la competitividad, gracias a la radicalización de la lucha por la existencia, no puede cultivar valores como el respeto al otro o la solidaridad, sino que se construye desde la agresividad y la rivalidad más despiadada. Marcuse cree vital la necesidad de tomar conciencia de la necesidad de dar un cambio a la *dirección* del progreso científico-técnico: «Los campos de concentración, la exterminación en masa, las guerras mundiales y las bombas atómicas no son una 'recaída en la barbarie', sino la utilización irreprimida de los logros de la ciencia moderna, la técnica y la dominación»²⁶. Es preciso romper con ese universo cerrado que es el actual universo de discurso y de acción de nuestras sociedades altamente tecnificadas. En primer lugar, habrá que no dejarse seducir por la aparente *conciencia feliz* que el consumo propicia; será preciso, más bien, tomar conciencia de las contradicciones de la sociedad opulenta, de su capacidad para despilfarrar medios y recursos, y dejar intacto el sufrimiento de miles de hombres.

Hay, pues, que llamar la atención sobre esta injusta y vergonzosa contradicción en la que estamos inmersos. Y sólo a partir de la *conciencia de la necesidad de cambiar* será posible aspirar a un *cambio cualitativo*. A partir de aquí es la educación quien tendrá, para Marcuse, un papel fundamental, pues resulta necesario trabajar por valores diferentes de los que el Sistema necesita y fomenta: «Vivimos y morimos racional y productivamente. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida, que la renuncia y el esfuerzo son los prerequisites para la gratificación y el placer, que los negocios deben ir adelante y que las alternativas son utópicas. Esta ideología pertenece al aparato social establecido; es un requisito para su continuo funcionamiento y es parte de su racionalidad»²⁷. Pero hemos de apostar por una nueva dirección del progreso inspirada en la aspiración a una sociedad cualitativamente diferente. Marcuse se apropia, así, del ideal kantiano de una educación no ya para el presente, sino para un futuro mejor²⁸.

Para ello es necesario fomentar una *nueva sensibilidad*²⁹ y una nueva conciencia. Sus ataques a la agresividad en la actual sociedad, a la irracionalidad

²⁶ H. Marcuse, *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 18.

²⁷ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 172.

²⁸ Cf. Kant, I., *Pedagogía*. Madrid: Akal, 1983, p. 36. Marcuse se refiere al pensamiento de Kant en «Notas para una nueva definición de la cultura», en H. Marcuse, *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Ariel, 1970, p. 120.

²⁹ Merece la pena apuntar, al menos, la importancia que Marcuse concede a este tema, lo que le lleva a su apuesta por una 'feminización' de la sociedad. Cf. H. Marcuse, «Imágenes de la feminidad», en H. Marcuse, J. Habermas y otros, *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa, 1980, pp. 83-112.

del despilfarro, a la necesidad de orientar el progreso científico-técnico hacia fines emancipatorios; sus denuncias de un Sistema que exprime hasta el límite a la naturaleza, y agota brutalmente al individuo –sus energías físicas y psíquicas– en aras de la productividad, mientras le hace creer que es feliz y libre en este universo, forman parte del material necesario de la educación para una sociedad mejor. Pero también forman parte de esta redefinición de la cultura su *crítica de la tolerancia pura*, tolerancia que hay que emparentar más bien con indiferencia, con dejar las cosas tal cual, y de aquí su carácter represivo e intolerable para el propio Marcuse: «La tolerancia» –escribe– «es un fin en sí misma. La eliminación de la violencia y la reducción de la represión a la medida exigida por la protección del hombre y los animales frente a la crueldad y la agresión son condiciones previas para la creación de la sociedad humana. Una total sociedad todavía no existe; el progreso hacia ella quizá hoy más que nunca está contenido por la violencia y la represión en una escala global. [...] Se extiende la tolerancia a las orientaciones políticas, condiciones y modos de conducta que no debieran tolerarse porque obstaculizan, si no destruyen, las posibilidades de crear una existencia libre de temor y miseria»³⁰. Pero si hemos de avanzar en la tolerancia liberadora, hemos de trabajar por la autonomía reflexiva frente a las exigencias represivas de la dominación³¹.

En efecto, la tolerancia ha de ser una fuerza liberadora y *humanizadora*. La tolerancia represiva, la que permanece indiferente frente al despilfarro, la brutalidad, el descaro de los beneficios, contiene el cambio, no lo promueve. De aquí la necesidad de avanzar en el terreno de la reflexión crítica³². No hay posibilidad de eludir el conflicto: o bien nos deslizamos en una tolerancia represiva, falsa, o bien optamos por una tolerancia humanizadora, liberadora. La imparcialidad muestra así su falsedad: «La tolerancia expresada con tal imparcialidad», apunta Marcuse, «sirve para minimizar e incluso absolver a la intolerancia y opresión que se dan en la realidad. Si la objetividad tiene algo que ver con la verdad, y si la verdad es algo más que una cuestión de lógica y ciencia, entonces tal clase de objetividad es falsa, y tal tolerancia inhumana»³³.

Como es sabido, Max Weber³⁴ abordó el problema de hasta qué punto es legítimo que el profesor en el aula realice juicios de valor. Su respuesta pasaba por afirmar la necesidad de que el profesor se atenga a los *hechos*, sin valora-

³⁰ H. Marcuse, «Tolerancia represiva», en H. Marcuse, B. Moore, R. Wolff, *Crítica de la tolerancia pura*. Madrid: Editora Nacional. 1977, pp. 77-78.

³¹ *Ibid.*, 95.

³² *Ibid.*, p. 100.

³³ *Ibid.*, p. 90.

³⁴ M. Weber, «La ciencia como vocación» (1919), en M. Weber, *El político y el científico*. Madrid: Alianza, pp. 180-231.

ciones posibles³⁵. Es preciso constatar, nos dice Weber, la pugna de valores, la irreconciliable batalla que libran entre sí los distintos dioses. La constatación de dicha irreconciliabilidad e inconmensurabilidad es el argumento teórico del porqué, piensa Weber, el profesor no puede emitir, como portador del saber científico, ningún juicio de valor³⁶. Ante la *constatación* de semejante pugna, sólo el *destino* puede decidir, no ninguna ciencia. La inconmensurabilidad de los valores conduce, en Weber, a la decisión personal, íntima, y, *al mismo tiempo*, al silencio³⁷. Pero si ahondamos en las razones de Weber para prohibir

³⁵ Sobre las dificultades que esto plantea de cara a la realización de una ciencia de la política, cf. P. Badillo O' Farrell, «El surgimiento de la teoría política contemporánea: Max Weber», en *Fundamentos de Filosofía Política*, Madrid: Tecnos, 1998, pp. 105-121.

³⁶ «La imposibilidad de hacer una defensa 'científica' de las posturas prácticas (excepto en aquellos casos en que se trata de determinar los medios mejores para alcanzar un fin dado de antemano) brota de motivos más hondos. Esa defensa es ya absurda en principio porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. [...] Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino *porque* no lo es y *en la medida* en que no lo es. En el capítulo LIII del *Libro de Isaías* y en el Salmo XXI pueden encontrar ustedes referencias sobre ello. También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche y, además, lo hemos visto realizado en *Las flores del mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno. No obstante, éstos no son sino los casos más elementales de esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores». Cf. M. Weber, *op. cit.*, pp. 215-216.

³⁷ Merece la pena recoger el texto de Weber en el que queda esto perfectamente expuesto: «Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una 'ciencia'. Lo único que puede comprenderse es qué cosa sea lo divino en uno u otro orden o para un orden u otro. Aquí concluye todo lo que un profesor puede decir en la cátedra sobre el asunto, lo cual no quiere decir, por supuesto, que con eso concluya el problema *vital* mismo. Poderes muy otros que los de las cátedras universitarias son los que tienen aquí la palabra. ¿Quién osaría 'refutar científicamente' la ética del Sermón de la Montaña, o el principio que ordena 'no resistirás al mal', o la parábola que aconseja ofrecer la otra mejilla? Y, sin embargo, es claro que desde el punto de vista mundanal es una ética de la indignidad la que de esa forma se está predicando. Hay que elegir entre la dignidad religiosa que esta ética ofrece y la dignidad viril que, por el contrario, ordena 'resistirás al mal, pues de lo contrario serás corresponsable de su triunfo.' Según la postura básica de cada cual, uno de estos principios resultará divino y el otro diabólico, y es cada individuo el que ha de decidir quién es *para él* Dios y quien el demonio. [...] Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha. [...] El destino de nuestra cultura es, sin embargo, el de volver a tomar conciencia clara de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del *pathos* grandioso de la ética cristiana», *ibid.*, pp. 217-218.

tales juicios de valor, encontramos otras que también le llevan a tal prohibición. De un modo absolutamente expreso, Max Weber se está refiriendo a la posible utilización de la autoridad del profesor para *imponer* su punto de vista al alumno, lo cual le resulta del todo punto inaceptable. Y esto nos parece a nosotros que no admite discusión posible. Sin embargo, Weber insiste en la necesidad de ver que hay dos problemas, lo cual nos lleva a separar, tajantemente, los hechos de su valoración³⁸. Y aquí es donde nos parece que se pueden plantear dificultades.

En efecto, ¿es posible tal deslinde, como pretende Weber? Otra cosa distinta es que las valoraciones que de los hechos se hagan estén presididas por el *respeto* a otras valoraciones posibles; que se mantenga una actitud flexible, abierta a la discusión de dicho punto de vista. A fin de cuentas, si esto se hace con sincera pasión intelectual, resultará más estimulante, más fructífero que el pretendido análisis aséptico de los hechos, si es que tal análisis es, como tal, posible. Claro que las razones por las que Weber está planteando esta escisión quedan absolutamente claras cuando seguimos leyendo y nos expone la situación, la relación jerárquica que media entre el profesor, y el alumno, hasta el punto que el alumno no puede hacer ningún tipo de crítica al planteamiento del profesor³⁹, algo que hoy nos parece impensable y del todo punto inadmisibles. Pero aún reconociendo, por supuesto, que el profesor no debe nunca utilizar su poder para *imponer* ideas a nadie, la reclusión inapelable del espacio valorativo al ámbito íntimo; la imposibilidad de dialogar y argumentar racionalmente sobre distintas opciones valorativas, y, en definitiva, esta exclusión del mundo del valor del trabajo científico se hace hoy más que discutible. El talante abier-

³⁸ Veamos el texto en el que Weber propone esta justificación de por qué no puede el profesor hacer juicios de valor en el aula: «¿Cuál es la razón de que no debemos hacer esto? [...] Ciertamente no cabe demostrarle a nadie científicamente de antemano cuál es su deber como profesor. Lo único que se le puede exigir es que tenga la probidad intelectual necesaria para comprender que existen dos tipos de problemas perfectamente heterogéneos: de una parte, la constatación de los hechos, la determinación de los contenidos lógicos o matemáticos o de la estructura interna de fenómenos culturales; de otra, la respuesta a la pregunta por el valor de la cultura y de sus contenidos concretos y, dentro de ella, de cuál debe ser el *comportamiento* del hombre en la comunidad cultural y en las asociaciones políticas. Si alguien pregunta por qué no se pueden tratar en el aula los problemas de este segundo género hay que responderle que por la simple razón de que no están en las aulas el puesto de demagogo o de profeta», *ibid.*, pp. 212-213.

³⁹ «En el aula es el profesor el que habla en tanto que los oyentes han de callar; para hacer su carrera, los estudiantes están obligados a asistir a las clases del profesor y en ellas no se le permite a nadie hacerle críticas. Me parece de una absoluta falta de responsabilidad que el profesor aproveche estas circunstancias para marcar a los estudiantes con sus propias opiniones políticas, en lugar de limitarse a cumplir su misión específica, que es la de serles útil con sus conocimientos y con su experiencia científica», *ibid.*, p. 213.

to para el análisis y la discusión, el sincero respeto a las ideas diferentes, no puede confundirse con una indiferente aceptación de las mismas y dejar que la batalla que libran los distintos dioses la decida el *destino*, como piensa Weber.

Después de Auschwitz, a la educación ya no le está permitida esa aparente neutralidad de una tolerancia represiva en la que todos los gatos son pardos. Si, como dice Marcuse, la verdad es algo más que una cuestión de lógica y ciencia, si tiene algo que ver con su potencial emancipador y humanizador, nos vemos arrojados al dilema: o la apuesta decidida por una cultura de la justicia, sin conceder ocasiones a la neutralidad falsa, la indiferencia o al *desánimo*, o escurrir, cómplices, el bulto. No hay otra salida para el intelectual hoy⁴⁰. Pero si cultura y barbarie son términos contrapuestos, no resulta fácil arrebatarse la razón a Adorno cuando ha dicho algo que no deberíamos olvidar nunca, a saber que el imperativo categórico de toda educación ya no puede ser otro: 'que Auschwitz no se repita'.

José Manuel Panea Márquez es profesor de Ética en la Universidad de Sevilla. Es autor de *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996), y de «El hombre, ¿un lobo para el hombre? Racionalidad práctica y alteridad en el pensamiento de Thomas Hobbes», *Contrastes*, IV (1999), pp. 97-111.

Dirección Postal: Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla, C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla.

E-mail: jmpanea@cica.es