

LA DESALIENACIÓN ESTÉTICA EN SCHILLER Y MARCUSE.

Un retorno sobre el problema de la racionalidad mutilada

*Romina Conti**

“...lo humano es *algo más* que eso: es lo abstracto y lo concreto, lo racional y lo irracional, la máquina y la naturaleza, la ciencia y el arte”
(Ernesto Sabato, *Hombres y engranajes*)

Resumen: El trabajo analiza la relación entre los conceptos de alienación y cosificación en torno a sus nexos con el problema de la racionalidad. La hipótesis que guía la reflexión sostiene que aquellos aspectos de la racionalidad que se identifican como suprimidos por los procesos de alienación y cosificación, persisten latentes en la experiencia estética. Desde ese punto de partida, el desarrollo se detiene en tres cuestiones fundamentales: el análisis de los principales componentes de las teorías de la alienación y la cosificación, su vínculo con el problema de la racionalidad en los términos de la primera generación de Frankfurt y las posibilidades y límites de la dimensión estética del hombre como parte integrante de la propuesta de una racionalidad “ampliada” que –desde la teoría de Marcuse– retoma conceptos centrales del pensamiento de Schiller.

Palabras clave: Alienación – cosificación – racionalidad – dimensión estética.

Abstract: This paper analyzes the connection between the concepts of alienation and cosification, emphasizing their links with the problem of rationality. The hypothesis that guides the reflection holds that those aspects of rationality that are identified as suppressed by the processes of alienation and cosification, remain latent in the aesthetics experience. From this starting point, the development of the reflection focuses on three basic subjects: the analysis of the main components of both alienation and cosification theories, the connection with the

* Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y doctoranda en la misma especialidad en la Universidad Nacional de Lanús con el apoyo de una beca doctoral del CONICET. Dirección electrónica: rominaconti98@hotmail.com

problem of rationality in terms of the first generation of the Frankfurt School, and the possibilities and limits of man's aesthetic dimension as integral part of an extended rationality that –from Marcuse's theory- revisits some main concepts of Schiller's thought.

Key words: Alienation – cosification – rationality – aesthetic dimension

Introducción

Es sabido que antes de que Marx introdujera el término *Entfremdung* (alienación/extrañamiento) en sus *Manuscritos* de 1844, dicha noción había sido abordada no sólo por la filosofía en diversos momentos de su historia, sino también por otras disciplinas ligadas al hombre y la sociedad tales como la psicología, las ciencias económicas, jurídicas, etc. Aun así, es Marx quien instala el concepto en el campo del pensamiento social, especificando la diferencia con la categoría hegeliana de objetivación y profundizando el análisis de Feuerbach al señalar que la alienación religiosa –que Feuerbach denunciaba– era sólo un derivado de otras tantas formas de enajenación mediante las cuáles la ideología hegemónica informaba (o in-forma) las relaciones de los hombres entre sí y con el mundo.

Desde esa perspectiva, uno de los aportes centrales a la problemática en cuestión lo constituye el ensayo de Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, que se publica en *Historia y conciencia de clase*. Allí Lukács recopila motivos de la obra de Marx, Weber y Simmel para dar un panorama agudo y complejo de la reificación social. Desde su concepción, este fenómeno ideológico-cultural que se origina desde el estado de alienación que Marx denuncia, encarna una determinada actitud humana que define la racionalidad de nuestra forma de vida, una racionalidad que luego los frankfurtianos denominarían como *instrumental*. Analizar el vínculo entre estos elementos aparece como una tarea de vital importancia.

El concepto de *Entfremdung*, traducido como alienación, enajenación o extrañamiento, aparece íntimamente ligado al de reificación (*Versachlichung*), o cosificación. Si bien podrían hacerse precisiones conceptuales más estrictas entre alienación (*Entfremdung*) y extrañamiento (*Entäußerung*), y entre cosificación (*Verdinglichung*) y reificación (*Versachlichung*), cabe señalar que los diversos abordajes de esta problemática en el campo de la sociología y la filosofía social no se centran en estas distinciones sino más bien en la caracterización diversa de estos dos procesos: el de extrañamiento o alienación y el de cosificación o reificación, profundamente implicados entre sí. En otros términos, es evidente que desde la idea de alienación o extrañamiento, se despliega un amplio campo semántico que constituye una herramienta central para dar cuenta de las condiciones de vida en las sociedades contemporáneas, y que esto ha sido vislumbrado especialmente por el pensamiento del siglo XX a esta parte.

La cosificación a la que Lukács se refiere en su ensayo temprano se deriva del proceso de expansión de la racionalización moderna, que el autor encuentra profundamente ligada a la forma mercancía. Siguiendo a Marx, Lukács sostiene que en el capitalismo, la mercancía es la forma fundante de toda objetividad y subjetividad. La forma mercancía penetra en la estructura de las necesidades vitales transformándola hasta el punto de ocultar el carácter social de las relaciones entre los hombres y mostrarlas como relaciones entre cosas. De esa manera, la mercancía aparece como forma “universal”, abarcando la totalidad del mundo del hombre y, fundamentalmente, determinando el modo en que éste concibe la realidad.

Dicho de otro modo, la determinación cosificante, que es la forma que adopta la alienación del hombre en la estructura capitalista, no se detiene en la conversión de todos los objetos de necesidad en mercancías sino que, en palabras de Lukács, “imprime su estructura a toda la conciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «enajena» exactamente igual que los diversos objetos del

mundo externo”¹. Lo particular de ese modo de alienación es que se instala en la estructura de la conciencia del hombre y pasa a ser determinante de su racionalidad.

A estas consideraciones se debe que, unas líneas más arriba, el acento se colocara en la necesidad de observar el estrecho vínculo existente entre la problemática de la alienación del hombre, la cosificación de las relaciones sociales y la naturaleza de esa *racionalidad instrumental*, cuya crítica emprendió Horkheimer. Se parte aquí de la sospecha de que la compleja red de características y condiciones de las sociedades capitalistas contemporáneas y de los individuos que las integran, puede entenderse como comprendida entre estos vértices centrales que poseen una implicancia recíproca. Desde ese entrecruzamiento, la reflexión sobre la reversión de esas condiciones, vale decir, el pensamiento que se aboca a las posibilidades de la desalienación, puede arrojar alguna luz acerca de cuál sea el elemento principal en la permanencia del orden establecido y, por lo tanto, esbozar desde allí los señalamientos en torno a un cambio radical del estado de cosas denunciado. De entre las reflexiones instaladas en esta línea, el presente trabajo pretende abocarse a aquellas que involucran cuestiones estéticas, y en particular a las propuestas de F. Schiller y H. Marcuse.

Schiller es el primero en vincular el pensamiento sobre la alienación con el abordaje de la dimensión estética del hombre. En sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* señala la relación de oposición entre la alienación y la dimensión estética, al tiempo que adhiere a una concepción de la alienación como mutilación del individuo. Más adelante, los derroteros del pensamiento se alejan de esa dirección en el curso de las corrientes que rechazan el idealismo. Desde ese alejamiento, los desarrollos más sobresalientes sobre el tema de la alienación se ligan a la filosofía materialista de Marx en adelante y a las corrientes del marxismo tanto ortodoxo como crítico o abierto.

¹ Lukács, G., “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, p. 24.

El centro de gravedad del análisis sobre la alienación a partir del planteo marxiano lo constituye el concepto de trabajo que —desde Hegel— refiere a la naturaleza de aquello que se despliega por “fuera” del hombre a la vez que lo constituye. Pero al avanzar sobre el estudio de las condiciones de esa alienación o extrañamiento que se afianza en el mundo contemporáneo, se observan las implicancias de esa “condición” más allá del mundo del trabajo o del tiempo-de-trabajo, extendidas hacia el conjunto de las relaciones sociales y específicamente hacia el campo de la cultura. Este enfoque es el que lleva a los teóricos de Frankfurt a relacionar el problema del extrañamiento con el de la racionalidad humana.

Es en este nuevo marco, y especialmente en la teoría de Marcuse, donde volverán a aparecer los aspectos principales de la concepción schilleriana del problema. En dicha teoría, la dimensión estética y la idea de una mutilación del individuo se conjugan con los análisis histórico-materialistas del pensamiento marxiano para dar lugar a un nuevo aporte acerca de la naturaleza de la alienación y las condiciones o requisitos de su absorción.

Las páginas que siguen tienen como objeto retomar algunos de los puntos principales presentados en esta breve introducción. Lo que se intentará demostrar es que, de un lado, el estado de cosas que caracteriza el extrañamiento o alienación de las sociedades contemporáneas posee una serie de elementos identificables ligados a la conformación de una determinada racionalidad que aparece como el producto de una mutilación de las potencialidades humanas entendidas en su sentido antropológico y cultural y puede ser comprendida desde el concepto de racionalidad instrumental nacido en el seno de la primera generación de frankfurtianos. Por otra parte, que esos aspectos mutilados de la racionalidad humana no han desaparecido por completo, sino que continúan latentes en la dimensión estética del hombre y que su reivindicación puede inaugurar las posibilidades de un quiebre en la estructura cosificada de la realidad y en la alienación del hombre respecto de sí mismo y su comunidad. Finalmente, se intentará señalar que la reivindicación de la dimensión estética en el marco del pensamiento social y político, representa una alternativa

injustamente olvidada en tanto que habilita la postulación de una racionalidad diferente a la instrumental sin caer en el riesgo de un retorno a la metafísica.

I. La relación entre la alienación y una racionalidad “mutilada”

Hablar de mutilación implica, en principio, referirse al quiebre de una unidad. La unidad quebrada, en este caso, no es otra que la racionalidad humana comprendida como el conjunto de sus facultades. Ya en 1795 Schiller se refería a ese quiebre cuando sostenía que la modernidad había roto “la unidad interna de la naturaleza humana”, y que cierta “fatal hostilidad” oponía en el hombre los aspectos intuitivos y especulativos de su intelecto². Gran parte del desarrollo de la *Carta VI* está abocado a mostrar el contraste existente entre la forma actual (moderna) de la humanidad y la naturaleza de la concepción del hombre en la Grecia antigua. Desde esta comparación, Schiller resalta el sello de la fragmentación tan presente en la modernidad y su repercusión en la naturaleza individualista del sujeto moderno³.

La alienación aparece así entendida como mutilación del individuo y se liga directamente con la función del hombre reducida a un engranaje de la “máquina moderna”. Cito a Schiller en su descripción del presente histórico de su tiempo:

ya no conviene el goce con el trabajo, el medio con el fin, el esfuerzo con la recompensa. Eternamente unido a una partícula del conjunto el

² Schiller, F., *La educación estética del hombre*, Carta VI, Trad. García Morente, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941.

³ Cabe recordar aquí, brevemente, la filiación temprana de Schiller con el movimiento del “Sturm und Drang” y el hecho de que su concepción de la cultura helénica no fue otra que la corriente en el siglo XVIII, esto es, la idea de una Grecia como paraíso perdido de la humanidad, que había sido glorificada por Winckelmann. En ese paraíso, el estado físico y el moral del hombre, la naturaleza opuesta de sentimiento y razón se hallaban en completa armonía y es esa armonía la que Schiller aspira reconstruir.

hombre se educa como mera partícula; llenos sus oídos del monótono rumor de la rueda que empuja, nunca desvuelve la armonía de su esencia, y, lejos de imprimir a su trabajo el sello de lo humano tórnase él mismo un reflejo de su labor o de su ciencia⁴.

El sello de lo humano al que Schiller se refiere esta relacionado indudablemente con la unidad de las capacidades o facultades humanas que la modernidad ha quebrado. Pero es la naturaleza de la labor mecánica la que se imprimirá en el individuo moderno y terminará por escindir aún más las esferas que lo constituyen. De ese modo, la racionalidad moderna es una racionalidad “maquinista”, y Schiller se refiere a esto claramente cuando habla de “la preponderancia de la facultad analítica”⁵.

El culto exclusivo a la razón es visto por los románticos como uno de los males más peligrosos contra el hombre, porque es el que lo aleja de la naturaleza y por tanto de la auténtica libertad. La antigua armonía se ha roto, y la modernidad peligrosamente ha alzado al entendimiento por sobre el instinto, olvidando – para Schiller y muchos de sus contemporáneos- que sólo el sentimiento puede abrirle un paso verdadero a la razón. La reacción al fenómeno de la Ilustración, lo es al mismo tiempo al crecimiento de la sociedad burguesa y a la desdivinización del mundo. El refugio y esperanza de los románticos se encontraba en el arte, ámbito en el que descubrían el germen de la reconstrucción de la armonía perdida. De allí que, como veremos un poco más adelante, estas reflexiones derivaran en el intento de unión entre pensamiento y arte, que si bien era novedoso dentro del período moderno, ya había existido en la antigüedad y había desembocado, como bien observa Schelling, en la veneración de los poetas como “explicadores de la divinidad y como impulsados y entusiasmados por ella”⁶.

⁴ Schiller, F., *op. cit.*, p. 37.

⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁶ Schelling, F., *Bruno o Del principio natural y divino de las cosas*, Trad. Hilario de Sáenz, Buenos Aires, Losada, 1957.

Desde el planteo de Schiller, la restauración de la totalidad del hombre puede darse incluyendo las exigencias de la sensibilidad al terreno de la razón pura y de la legislación moral de los que observa que han sido rechazadas. Lo mismo ocurre en el campo del conocimiento. En efecto, si bien se ocupa mucho menos de fundamentar la relación entre belleza y verdad, esta relación está presupuesta en toda su obra, puesto que es la belleza la que encarna la naturaleza y sintetiza la dualidad del hombre; en ella reside la verdad y sólo a través de ella es posible acceder al auténtico conocimiento.

No podrá exponerse aquí una versión más completa de la propuesta de Schiller; el objetivo ha sido resaltar algunos de los puntos de su análisis a fin de mostrar de qué forma su idea de alienación se liga a la mutilación de las facultades humanas o a una consideración reducida de su naturaleza. Volveremos en el apartado siguiente sobre otro aspecto de su teoría que es el de la dimensión estética como posible vía de acceso a esos elementos mutilados de la subjetividad.

Aun así, y sin perder de vista el carácter idealista de las tesis schillerianas, sus intuiciones teóricas no se encuentran lejanas de aquellas que abordarán más adelante el problema desde una perspectiva marxista. Al menos puede reconocerse que es profundamente sugerente la cercanía que existe entre la determinación que Schiller señala de la naturaleza de la labor del hombre hacia la naturaleza del hombre mismo en la modernidad, citada más arriba, y la idea marxiana de que al tiempo que el trabajador produce como mercancía los objetos que genera, se produce a sí mismo, en tanto fuerza de trabajo, también como mercancía. Así vuelve a aparecer como constitutivo de la alienación o enajenación del hombre, la forma cosificada en que se relaciona con sus semejantes. En la medida en que se transforma en una mercancía más, el hombre aparece como una cosa entre las tantas cosas producidas en la emergente sociedad del industrialismo tecnológico.

En términos cercanos al de estos diagnósticos, aunque con las nuevas evidencias propias de una etapa más avanzada de esa sociedad, Horkheimer se refiere al proceso de deshumanización que acompaña el avance progresivo de los medios técnicos y asocia esa deshumanización a

los desvíos de la modernidad en su modo de comprender la razón. El autor de la *Crítica de la razón instrumental* llama la atención sobre la necesidad de un concepto de razón que asuma dialécticamente la tensión de sus aspectos escindidos en el marco de las sociedades contemporáneas.

Susana Barbosa recuerda que el término que Horkheimer emplea para referirse a la mutilación de la razón es el de *eclipse*: “Horkheimer denomina eclipse de la razón al proceso del obscurecimiento de su entidad substancial por interposición de su función instrumental, disociada de aquella y autonomizada”⁷. La crítica de Horkheimer apunta a señalar que el siglo XX, continuando un proceso iniciado por la filosofía postcartesiana tendiente a enfatizar la autonomía de la razón, se instala en una línea restaurativa que se orienta hacia la instrumentalización del pensamiento.

La primera distinción que el autor en su *Crítica de la razón instrumental* es la existente entre razón *objetiva* o sustancial y razón *subjetiva* o funcional. Horkheimer sostiene que siempre que se le pida al “hombre común” que explique el concepto de razón, éste no podrá asociarlo más que con su carácter subjetivo, esto es, aquel que se liga al intelecto como capacidad de cálculo en la relación entre medios y fines. Para el autor, el pensamiento ha perdido su capacidad de concebir aspectos objetivos o, si los concibe, lo hace como meras ilusiones. En el análisis de la génesis de esta concepción de la razón, Horkheimer observa que a lo largo de la historia ha predominado largo tiempo una concepción opuesta de la razón.

En el primer apartado de la obra mencionada explica:

tal visión afirmaba la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre clases sociales, en instituciones

⁷ Barbosa, S., *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, Buenos Aires, Ed. FEPAL, 2003, p. 200.

sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones (...) Tal concepto de razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta...⁸.

En la concepción subjetivista, el concepto de razón sirve para designar una cosa en tanto que ella guarda una relación particular con un fin. De modo que la cosa o el pensamiento, dice Horkheimer, es contemplada en la medida en que sirve para alguna otra cosa. Las consecuencias de este proceso no son para nada menores. Dada esta forma de concebir la razón y de aplicarla en el mundo contemporáneo, se vuelve imposible determinar la validez racional de un objetivo e incluso la falsedad de determinadas concepciones del hombre y de sus relaciones, así como de cualquier otro juicio. Entendida de ese modo, todas nuestras decisiones han de ser producto de lecciones y predilecciones y “pierde sentido hablar de verdad cuando de trata de decisiones prácticas, morales o estéticas”.⁹

Esta imposibilidad de apelar a la verdad es un dato importante en relación al problema de la alienación. Las diversas teorías sobre el extrañamiento o la enajenación se estructuran siempre en el desdoblamiento entre las condiciones verdaderas y falsas de la existencia humana, no de otra cosa se trata la idea de ese “fuera de sí”. El análisis de Marx y toda la reflexión marxista sobre ese problema centra la atención en torno a la distinción entre verdaderos y falsos intereses independientemente de que tanto las condiciones “falsas” como las “verdaderas” tengan una base material. En otro contexto pero en una dirección similar, ya la concepción schilleriana de la alienación indicaba la reducción de la “verdadera” estructura del espíritu humano, restringida al ámbito de la frialdad de la razón.

La formalización anularía la posibilidad de hacer las distinciones citadas más arriba, en nombre del abandono de la metafísica. Pero ese

⁸ Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973, p. 16.

⁹ *Ibidem*, p. 19.

abandono ha traído consigo el del concepto de lo humano en general, que es en el que arraigaban los ideales fundamentales de la metafísica racionalista. La formalización de ese concepto de humanidad implica para Horkheimer justamente la pérdida de su contenido humano, de lo que se sigue que la alienación se convierte en pauta de pensamiento, en forma extrañada de la conciencia. Dice Horkheimer: “esta disociación de las aspiraciones y potencialidades humanas respecto a la idea de verdad objetiva afecta no sólo a las nociones conductoras de la ética y la política, tales como las de libertad, igualdad y justicia, sino también a todos los fines y objetivos específicos en todos los terrenos de la vida”¹⁰.

En la última parte del trabajo citado, el autor resalta que es la necesidad social de controlar la naturaleza – entre ella al hombre mismo– la que condiciona históricamente la estructura del pensamiento humano y le ha concedido la primacía a la razón subjetiva. Sin embargo, tanto esta razón como los aspectos objetivos de la razón que han sido marginados, deben ser unificados en torno a la idea de autoconservación. Lo que señala Horkheimer es que para que una definición de los fines objetivos de la sociedad trascienda el carácter subjetivo, debe incluir la finalidad de la autoconservación del sujeto, es decir, el respeto de la vida individual. Pero la autoconservación del sujeto no puede darse al margen de la ruptura de las condiciones alienantes, porque –en última instancia–, se trata de la liberación del hombre de esa alienación, de su “emancipación de la angustia”; sólo en función de ese objeto tiene sentido, para Horkheimer, la denuncia de lo que “actualmente se llama razón”.

Algunos de los aspectos del análisis de Horkheimer aparecen también en el pensamiento de Marcuse sobre la alienación y la racionalidad del hombre. Como bien ha observado Habermas, la tesis de la unidimensionalidad de Marcuse se corresponde con una suerte de “totalización de la razón instrumental”¹¹. En esta tesis, la técnica o

¹⁰ *Ibidem*, p. 42.

¹¹ Habermas, J., “Herbert Marcuse”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Trad. M. Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus, 2000, p. 291.

tecnología, entendida básicamente como el impulso de controlar la naturaleza y los medios generados con ese fin, se transforma no sólo en el carácter determinante de la racionalidad sino en una forma de control social gracias a la efectiva eliminación del espacio privado y el reemplazo de las verdaderas necesidades humanas por aquellas que son funcionales a la permanencia del orden social establecido.

El pensamiento negativo, la crítica de lo dado, tenía su lugar de desarrollo en ese espacio privado que ahora aparece subsumido por el “gran espacio público”; era este *distanciamiento* que producía el espacio privado, el que posibilitaba a la razón el ejercicio de su poder crítico. Al invalidarse este espacio, en gran parte debido a las nuevas formas tecnológicas y, en relación con ellas, a los medios masivos de comunicación, la razón se somete a la reproducción de las condiciones de vida que la sociedad industrial avanzada postula como válidas. A este universo tecnológico pertenecen todas las clases sociales, y gracias al enmascaramiento de la división de clases que se opera mediante la elevación del nivel de vida, la sociedad contemporánea logra precaverse contra cualquier impugnación revolucionaria.

Pero el modo en que Marcuse vincula la alienación a una racionalidad reducida se fundamenta con mayor profundidad atendiendo a los elementos represivos que el autor identifica en el surgimiento de las sociedades modernas. Así, la mutilación de la racionalidad tiene que ver con el cambio de los “principios de realidad” que Freud analizó. El análisis de las estructuras represivas que Marcuse considera comunes a toda sociedad industrial contemporánea, ya sea capitalista o comunista, se apoya centralmente en su interpretación de algunas de las tesis freudianas que aparecen en *El malestar de la Cultura*.

En su obra *Eros y Civilización*, Marcuse acuerda con Freud respecto de que la civilización se ha hecho posible y ha avanzado en la misma medida en que ha aumentado el renunciamiento y la postergación de la satisfacción plena del hombre; objeto, sin embargo, la idea de que ese proceso represivo sea irreversible. Freud postula al hombre y a la civilización en una lucha incesante de las dos pulsiones naturales, *Eros* y *Tánatos*, y es mediante la eliminación de la tensión que es producto de esta

lucha como la civilización garantiza su avance. Hasta aquí, Marcuse está de acuerdo con Freud. La falsa conciencia del hombre se identifica, pues, con esta represión instalada y “necesaria” en el marco de la civilización occidental; sin embargo, la opción de Freud por argumentar a favor de la imposibilidad de un cambio social no se desprende necesariamente de su diagnóstico ni de la totalidad de su teoría.

La civilización occidental ha impuesto al hombre el reemplazo del *principio de placer* por el *principio de realidad*, y este último no está limitado a negar el primero sino que ejerce sobre él una especie de “protección” en la medida en que conduce a un principio de placer que podría llamarse moderado, o, más específicamente, restringido o reprimido. Para Marcuse, este principio de realidad es esencialmente represivo, pero nunca necesario. En *Eros y Civilización*, el autor retoma las observaciones críticas de la teoría freudiana, pero sostiene que sus afirmaciones pesimistas en relación con la imposibilidad de una civilización no represiva configuran la mayor equivocación de *El malestar en la cultura*.

Marcuse introduce entonces dos conceptos que pretenden reformular la teoría de Freud respecto a la sociedad contemporánea y que forman parte central de su propio diagnóstico al respecto. Estos conceptos son el de “represión excedente” y el de “principio de actuación”. Con el primero, Marcuse se refiere a las restricciones que hace necesarias la dominación social y que se distinguen de la “represión fundamental” a la que Freud se refiere y que le posibilita al hombre vivir en la civilización. El segundo concepto, no es otra cosa que la forma específica en la que aparece en la sociedad contemporánea el principio de Freud llamaba “de realidad”.

Ese principio de actuación es el que se relaciona estrechamente con la concepción cosificada de las relaciones humanas que forma parte de la enajenación. Y en el principio de placer reemplazado en pos de la civilización, bien pueden identificarse las facultades humanas que quedaban relegadas en la racionalidad emergente que Schiller denunciaba. Para Marcuse, aun “las propias teorías de Freud dan razones para rechazar su identificación de la civilización con la represión”. Y su análisis se pregunta acerca de la contingencia de esas características: “¿Constituye

realmente el principio de la civilización la interrelación entre la libertad y la represión, la productividad y la destrucción, la dominación y el progreso?, ¿o esta organización es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana?”¹².

Marcuse está de acuerdo con la teoría freudiana hasta que ésta condena al hombre a la eterna represión por considerarla una condición necesaria de la civilización. Es en relación con este punto que Marcuse considera errado el planteo de Freud a partir de la observación de que la sociedad contemporánea presenta un exceso de represión, una represión excedente, que bien podría ser eliminada sin destruir a la civilización misma. Por otra parte, la eliminación del principio de placer, que íntimamente responde a esta sobre-represión, anula las posibilidades de apartarse del hombre de la enajenación a la que está sometido por el principio de realidad.

Puede encontrarse también en la teoría de Marcuse la presencia de un vínculo estrecho entre alienación, cosificación y racionalidad mutilada. Al igual que Lukács, Marcuse considera que el tratamiento instrumental del otro se presenta ante todo como un hecho social. Se trata, en palabras de Honneth, de una “forma de conducta que distorsiona nuestra perspectiva, tan difundida en las sociedades capitalistas que es posible hablar de ella como de una «segunda naturaleza» del hombre”¹³.

La diferencia radica en que Marcuse entiende esa “segunda naturaleza” en los términos de este principio de rendimiento o actuación y la extiende no sólo a la estructura de las sociedades capitalistas sino también a las que pretende crear el comunismo, ya que sostiene que ambas incluyen sistemas represivos análogos. Según Marcuse, en tanto *Eros* y la sensibilidad humana en general se encuentren bajo esta represión excedente, no podrán trascenderse las limitaciones de un orden instrumentalista del mundo, justamente por no poder revertir la

¹² Marcuse, H., *Eros y civilización*, Trad. García Ponce, Barcelona, Ariel, 1995, p. 18.

¹³ Honneth, A., *Reificación*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 31.

mutilación sufrida —a causa de esa represión— por la racionalidad humana. Por esto el autor sostiene que la transformación debe iniciarse con un cambio en la estructura pulsional del sujeto, que continúa latente y da forma a la historia prohibida y subterránea de la civilización.

En este sentido, la transformación de la estructura pulsional que debiera operarse, implicaría que la energía destructiva se someta a energía erótica hasta que todo lo que es distinguido en función de su cantidad pase a distinguirse en función de su cualidad y se modifiquen los vínculos de los hombres entre sí mismos y con la naturaleza de acuerdo con un principio lejano al rendimiento. Nuestra racionalidad real, completa, no mutilada, reside para Marcuse en esas pulsiones a las que no tenemos acceso, es decir, en el impulso de la energía erótica a detener la destrucción.

Esa base pulsional tan enraizada en nuestra sensibilidad es la misma base de la solidaridad, pero Marcuse señala que no podemos acceder a ella mientras estemos insertos en la lógica dominante. Al mismo tiempo, no podemos salir de esta lógica sin despertar la solidaridad dormida. En este punto el mismo Marcuse ha reconocido la ausencia de una propuesta teórica fuerte que solucione el problema. No obstante, sugiere que las estructuras represivas podrían ser objeto de un paulatino debilitamiento en el que la dimensión estética del hombre tiene un papel fundamental.

De esta sugerencia, y de la propuesta schilleriana, nos ocuparemos en el apartado que sigue.

II. La dimensión estética como lugar de resistencia

A grandes rasgos, es posible estar de acuerdo que las transformaciones que caracterizan las sociedades en las que se despliega la alienación del hombre, incluida la forma cosificada de sus relaciones, se derivan de un rasgo propio del surgimiento de las sociedades modernas, que ya los románticos habían señalado: la separación metódica de los instintos y de la razón, del pensamiento y el sentimiento.

La razón instrumental, técnica, desplaza la esfera instintiva y sensual por considerarla ajena al reino de la ganancia y —necesariamente— alejada de las consideraciones cuantitativas que rigen su ejercicio. El tipo de racionalidad que impone la ciencia y que el positivismo refuerza, en la medida en que excluye todo aspecto no cuantitativo tildándolo de metafísico, de instintivo, de incomprensible, se erige como racionalidad única, regida por las leyes de la productividad y tendiente a reducir toda oposición posible convirtiéndola en afirmación. A esto se refiere Marcuse en su tesis sobre la unidimensionalidad de la sociedad.

No obstante, esa pretendida racionalidad es, para el autor, profundamente irracional en tanto que ahoga las posibilidades de realización del sujeto social como sujeto humano. En la sociedad industrial avanzada, la técnica impone a los individuos un cúmulo de exigencias externas que él asume como propias. La homogeneización que la técnica produce se da no en una verdadera igualdad en las condiciones de vida, sino en una “asimilación” en la concepción de las necesidades y satisfacciones de todos los individuos, que no son otras que las que refuerzan lo dado. Al reconocerse en los productos que consume y a los que aspira, el hombre atiende a su “interés inmediato” y no puede distinguirlo de su “interés real”, de aquel interés que define a la complejidad del hombre en su totalidad y a su racionalidad no reducida a lo instrumental.

Como fuimos señalando anteriormente, tanto Schiller como Marcuse se han ocupado de mostrar las posibilidades que inaugura la dimensión estética para el restablecimiento de la racionalidad completa del hombre, entendida como el conjunto de sus facultades, y para el quiebre con la estructura cosificada de su relación con el mundo y los otros hombres, minimizando —de esa forma— el alcance de la alienación. ¿Cómo puede ser posible este cambio en el orden político y social desde el ámbito estético? Ambos autores —tan distantes históricamente— ven la necesidad de dar alguna respuesta a esta pregunta.

Para Schiller, la razón hace del efecto del mundo sensible un uso trascendental y de esa manera transporta lo bello al mundo inteligible. Gracias a esto, la belleza es “ciudadana de dos mundos”, a uno de los

cuales pertenece por nacimiento y al otro por adopción: cobra existencia en la naturaleza sensible y adquiere ciudadanía en el mundo inteligible. Así se explica también cómo el gusto, en cuanto facultad de juzgar lo bello, viene a situarse entre el espíritu y la sensorialidad y “une estas dos naturalezas, que se desprecian mutuamente, en una feliz armonía; cómo logra para lo material el respeto de la razón y para lo racional la inclinación de los sentidos, cómo ennoblece las intenciones convirtiéndolas en ideas y hasta transfigura en cierto modo el mundo sensible en reino de la libertad”¹⁴.

Así, el autor relaciona lo bello como producto de la naturaleza y habitante del mundo sensible con la razón en su ámbito inteligible, e introduce un tema que será central en todo su pensamiento: la idea de libertad. La belleza es para Schiller, la representación de la idea de libertad, entendida como “libertad en el fenómeno”, es decir, la autodeterminación de un objeto en tanto se manifiesta por la intuición. El triunfo de la determinación se presenta en la lucha entre la materia y la forma. Esta idea de libertad es también el nexo principal entre belleza y moralidad, lo bello en el mundo sensible es el mejor símbolo de cómo debe ser el reino moral.

Ya en la *Carta II* Schiller afirma que “a la libertad se llega por la belleza”, pero en la *Carta XIV* especifica claramente esta idea y evidencia aquellos aspectos que de algún modo “resisten” en la dimensión estética del hombre:

Por motivos trascendentales plantea la razón la exigencia siguiente: debe haber una comunión pura entre el impulso formal y el material, es decir, un impulso de juego, porque sólo la unidad de la realidad con la forma, de la contingencia con la necesidad, de la pasividad con la libertad, lleva a su perfección el concepto de hombre¹⁵.

¹⁴ Schiller, F., *De la Gracia y la Dignidad*, Trad. de J. Probst y R. Lida, Buenos Aires, Nova, 1962, p. 38.

¹⁵ Schiller, F., *La educación estética del hombre*, p. 79.

Schiller afirma que la razón requiere de la forma humana que exprese una manera de sentir adecuada a su destino, una aptitud moral; pero este requerimiento presenta el problema de que el hombre, como fenómeno, es también objeto de los sentidos. Por muy severamente que la razón reclama la expresión de la moralidad, no menos inexorablemente reclaman los ojos belleza. Como estas dos exigencias se refieren al mismo objeto, aunque en distintas instancias del juicio, es necesario también satisfacer a ambos mediante una misma cosa.

El temple estético del alma es para Schiller un estado de máxima realidad y es por eso que la actividad estética es la más provechosa para el conocimiento y para la moralidad. Sobre la base de esta relación edifica Schiller la gran utopía estética de la humanidad total, partiendo de la armonía entre sentimiento instintivo y razón que la belleza posibilita alcanzar, armonía que constituirá un mundo mejor y a la que sólo el artista puede conducirnos.

No nos detendremos aquí en los problemas que trae aparejado el culto al artista que puede seguirse de la propuesta de Schiller. Nos interesa resaltar la manera en que, para este autor, ciertas potencialidades del hombre resisten en su temple estético, independientemente del modo de educación al que éste pudiera someterse, que sin duda es tema de un trabajo específico.

Popitz señala que Schiller realiza una transcripción del análisis kantiano a un “dualismo antropológico” de sensación y entendimiento, imaginación y facultad analítica, sentimiento y *ratio*¹⁶. Sin embargo, recuerda que Kant tiene en mente la meta de una “totalidad moral” que a su vez posibilita en la humanidad (y no en el hombre individual) la formación de la plenitud de sus capacidades. Schiller, en cambio, acepta una unidad ideal y una armonía entre las facultades del hombre que es de

¹⁶ Popitz, H., *El hombre alienado*, Buenos Aires, Sur, 1971, p. 29.

algún modo “natural”. Es esa armonía la que para Schiller se encuentra en potencia en la dimensión estética del hombre.

La propuesta de Marcuse también hará uso de algunas herramientas de la teoría kantiana. El punto de partida de su análisis de la experiencia estética del hombre, lo constituye la *Crítica del Juicio* de Kant. Desde este análisis, nuestro autor sostiene que en la medida en que la percepción estética es intuición, no noción, la experiencia estética básica es sensual antes que conceptual y está acompañada de placer. El placer que acompaña la percepción estética es el resultado de la apreciación de la forma pura de un objeto, independientemente de su “materia” y de sus “propósitos”. Este tipo de representación es la tarea de la imaginación. La imaginación estética es creadora, produce belleza mediante una síntesis propia y por esto es la facultad mediadora por excelencia.

Marcuse observa que “en la imaginación estética, la sensualidad genera principios universalmente válidos para un orden objetivo”¹⁷, que se define mediante dos categorías centrales: “determinación sin propósito” y “legalidad sin fin”. El carácter común a ambos principios es la gratificación de las potencialidades liberadas del hombre, mediante el libre juego. Es por esto que Marcuse arriesga a ver en la dimensión estética la posibilidad de un cambio hacia un orden no represivo, ya que esos principios universalmente válidos tienen para Marcuse un anclaje “biológico” y se oponen al contenido estricto del mencionado principio de actuación.

En términos muy cercanos a los de Schiller, Marcuse sostiene que la reconciliación estética (de la sensualidad y el intelecto humanos mediante la imaginación), implica oponer a la tiranía de la razón, y a la razón tecnológica, un fortalecimiento de la sensualidad, e incluso a liberar a esa sensualidad de la dominación represiva de la racionalidad propia de la sociedad industrial avanzada. “La transformación radical de la sociedad implica la unión de la nueva sensualidad con una nueva racionalidad. La

¹⁷ Marcuse, H., *Eros y civilización*, p. 168.

imaginación se transforma en productiva si se hace mediadora entre la sensibilidad por una parte, y la razón tanto teórica como práctica por la otra, y esta armonía de las facultades guía la reconstrucción de la sociedad”¹⁸.

El nuevo principio de realidad que Marcuse propone, surge de un orden no-represivo que se alcanza desde una nueva relación entre los instintos y la razón. En este sentido, el arte es, según Marcuse, el más visible “retorno de lo reprimido”, no sólo a nivel individual sino a nivel histórico-social. Al representar el orden de la sensibilidad, el arte invoca una lógica, cuando no prohibida, ridiculizada, marginada y así, clausurada por la sociedad industrial. Sin embargo, y pese a las estrategias del orden establecido llevadas a cabo con el fin de eliminar el potencial renovador de la dimensión estética, todavía le es posible a ésta renovar la percepción de las cosas y “llamarlas por su nombre” integrando la estructura pulsional del hombre en el ámbito de su racionalidad, de la que siempre debió formar parte.

Considerar a la dimensión estética como “lugar de resistencia” de aquellas capacidades humanas reprimidas en el orden social contemporáneo, trae consigo el supuesto de que la integralidad del hombre puede ser restaurada y que es esa integralidad la que puede encauzar la transformación de las sociedades hacia un orden no represivo o des-alienado. Al mismo tiempo, implica la pregunta por las posibilidades de esa dimensión humana para trascender las limitaciones que hasta ahora la han relegado al ámbito de lo inefectivo, o – lo que es igual– la pregunta acerca del modo en que pueden vincularse claramente vida estética y vida política del hombre.

III. Notas para la postulación de una racionalidad ampliada

Tanto en Schiller como en Marcuse se manifiesta la idea de que la dimensión estética habilita una manera distinta de ver el mundo y los

¹⁸ Marcuse, H., *Ensayo sobre la liberación*, Buenos Aires, Ed. Gutiérrez, 1969, p. 44.

hombres. Para Marcuse esa dimensión se inserta necesariamente en el campo político configurándose como un lugar de resistencia a la reducción instrumental. Es desde esta dimensión que el hombre puede evidenciar lo que aparece “velado” en el orden social establecido: la insatisfacción y la falta de plenitud aun de aquellos que no son excluidos del sistema y que acceden a todas aquellas “necesidades” que el sistema mismo impone, es decir, los crecientes alcances y efectos de la alienación.

El vínculo del hombre con la belleza del arte o de la naturaleza libera siempre aspectos de su sensibilidad que son excluidos del ámbito de lo real, aspectos que demuestran que la satisfacción y el placer no se derivan de la posesión de mercancías ni de las ganancias en competencias financieras; justamente por ello señalan un espacio de juego por fuera de la extensión del valor mercancía al que nos referimos en la introducción. Aun los intentos más feroces de anular este poder revolucionario, incorporando el arte al mercado, incentivando la industria cultural y banalizando toda expresión sensual, no han logrado neutralizar la evidencia de que hay otra forma de relación y de construcción posible. En ese sentido puede sostenerse que la dimensión estética del hombre continúa siendo el lugar de resistencia de su plenitud, cuestionando así, junto con la negación de una posibilidad de cambio social, la profunda escisión de las esferas humanas tan deudora de la modernidad.

Desde que la esfera estética reclamó para sí un campo autónomo de pensamiento, su vinculación con otros dominios de la razón práctica quedó relegada a un segundo plano o adquirió el carácter de un erróneo enfoque, principalmente teñido de lineamientos totalitarios. Históricamente, en efecto, la más efectiva concreción del vínculo entre estética y política ha sido sin duda el fenómeno de “estetización de la política”, operado en el fascismo y el nazismo y consistente en la consideración de que la política es “el arte plástica del estado”¹⁹. Esta concepción, que con frecuencia ha sido atribuida a una ideología que se iniciara en el romanticismo alemán, y particularmente en la obra de

¹⁹ Goebbels, J., *Michael, diario de un destino alemán*, Buenos Aires, Occidente, 1977.

Schiller, limita la consideración de la experiencia estética al ámbito de la “*poiesis*”, es decir, de la producción de la obra de arte, limitación que de modo alguno ha sido operada por Schiller, quien –aun sin analizarla en detalle–, considera a la experiencia estética en toda su complejidad²⁰.

Lo cierto es que, desde su lenta formación en el siglo XVIII, la reflexión estética ha contado con numerosos y diversos motivos para requerir su propia independencia y con no pocos acontecimientos nefastos que parezcan ilustrar los resultados negativos de su articulación con los otros campos de reflexión práctica, en especial el campo de la política y la moral. Pero el hecho de que la estética –como ciencia autónoma–, se funde recién en la Ilustración del siglo XVIII, no significa que la experiencia estética no se hubiese convertido hasta allí en objeto de la reflexión filosófica, ni tampoco que estos modos anteriores de reflexión sobre esta experiencia no incidan, de manera más o menos definitiva, en los planteos modernos de la Estética o de la Filosofía del arte.

Hay algunos momentos y ciertos tratamientos que es necesario destacar en el rastreo de la consideración filosófica de la experiencia estética, previa al momento de independencia de la disciplina. En estas consideraciones, que se presentan inicialmente en la forma de una teoría del arte, el primer momento a destacar es el del platonismo, que aparece como el antecedente central de una tradición que orientará las consideraciones europeas respecto del arte. En su conferencia titulada “Pequeña apología de la experiencia estética”, Jauss sostiene que la orientación que ha legado el platonismo puede considerarse ambigua puesto que “ha permitido otorgar la más alta dignidad a la relación con lo bello, a la vez que lo ha desacreditado moralmente”²¹. Por un lado, la dignidad se debe a la mediación de lo suprasensible, ya que la visión de la belleza terrena despierta, según Platón, el recuerdo perdido de lo bello y verdadero trascendente. Por otra parte, la deficiencia radica en la remisión

²⁰ Al respecto puede verse el trabajo de Martin Jay “La ideología estética como ideología”, en *Campos de Fuerza*, Buenos Aires, Paidós, 1995.

²¹ Jauss, H. R., *Pequeña apología de la experiencia estética*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 6.

a lo sensible: la percepción de lo bello puede encontrar su satisfacción en el placer engañoso de la apariencia sensible.

La consideración del arte y de la experiencia estética en los diálogos platónicos es profundamente cambiante: en franca oposición se encuentra, por ejemplo, lo expresado en el *Fedro*, respecto del arte como mediación entre lo humano y lo divino, y las consideraciones de la *República*, donde no sólo es clara su crítica a los poetas, sino la necesidad planteada de una rigurosa tutela de las artes. En relación con estas valoraciones cambiantes, lo que Jauss afirma es que toda recepción del platonismo ha quedado irremediabilmente inscripta en la línea de esta ambigüedad, sobre todo durante el período renacentista, con su proximidad con el período fundacional de la estética como disciplina filosófica independiente.

Cuando en la modernidad la experiencia estética se emancipa, intenta romper no sólo su vínculo con la idea, heredada de esta tradición platónica durante siglos, sino también con el vínculo que la unía con el cosmos y con la naturaleza entendida como creación divina. Esta ruptura supone primeramente una consideración de esta experiencia como “capacidad *poiética*”, consideración que además articula perfectamente con el artista-científico que Leonardo configura de manera ejemplar y que reúne en su base algunas de las características que adquiere la “nueva ciencia” a partir de Bacon. Es desde esta nueva consideración, y fundamentalmente desde el viraje profundo que se hace posible a partir de la *Crítica del Juicio* de Kant, que la capacidad poiética adquiere la función de mediar entre la razón teórica y la práctica, es decir, el poder de vincular la naturaleza como objeto de conocimiento y la libertad como característica suprasensible del sujeto. Pero esta vinculación no se produce únicamente a partir de la dimensión productiva de la experiencia estética, sino también en su dimensión receptiva, esto es, en la *aisthesis* propiamente dicha, justamente éste es el centro de la reflexión kantiana sobre la experiencia estética.

Entre las múltiples interpretaciones a las que ha dado lugar la tercera *Crítica* kantiana, algunas centran la atención en los aspectos propios de una autonomía de la experiencia, basándose centralmente en las características de “*placer sin concepto*” y “*finalidad sin fin*” que Kant le otorga a

esta experiencia. Otros autores, en cambio, desde la misma base, han puesto atención en la complejidad de la *aisthesis* y la posibilidad de recuperar, partiendo de la relación entre goce y libertad, el ideal – ¿realizable? –, de una sociedad no represiva, y de una universal comunicabilidad. En esta línea pueden situarse los estudios de Marcuse sobre la tercera *Crítica* de Kant.

Desde esta perspectiva, la experiencia estética vuelve a ser partícipe activa de la vida práctica y a hallar su articulación estrecha con otras esferas de la vida intersubjetiva de las que había sido rechazada. De la recuperación de este vínculo de la experiencia estética con la vida política y moral del hombre, se desprende a la vez una alternativa viable a la clásica imagen totalitaria de la relación, y la reapertura de la discusión respecto a una enfoque teórico que reconozca la función de la experiencia estética en la dinámica socio-política contemporánea.

Como se ha expuesto en los apartados anteriores, ya en el pensamiento de Schiller puede encontrarse la idea de que el arte posibilita la liberación de la sensualidad y su reconciliación con la razón, y que lo que su investigación busca es la solución de un problema que es “político” y no solamente “estético”: el problema de la libertad. Schiller propone al juego como vehículo de esta liberación, y la facultad mental que ejercita esa libertad a la que Schiller se refiere es la misma que ya Kant había ubicado mediando entre el reino de la naturaleza y el de la libertad: la imaginación. La experiencia estética posibilita la liberación del dominio abusivo de la razón y del abismo que parece separar la naturaleza del hombre. El conflicto entre el impulso sensual y el racional es visto aquí como prematuramente “disuelto” a través de la tiranía de la razón, y es esta tiranía la que Schiller identifica como la enfermedad de la sociedad de su tiempo. La idea que se encuentra en su propuesta de educación estética es la de despertar la liberación de la sensualidad, no apuntando hacia una nueva “disolución” del conflicto en el que esta vez la tiranía se encuentre en el lado opuesto, sino pensando en la “resolución” de ese conflicto a partir de la relación de juego armonioso entre razón y sentimiento.

A lo largo del siglo XIX la independencia extrema del arte elimina las posibles relaciones de la experiencia estética con la moral y la política

hasta el extremo de alcanzar las consideraciones encarnadas en *l'art pour l'art*, donde se destierra cualquier posibilidad de una función social, cognitiva, política o moral para el arte. Pero el avance de los procesos de industrialización y la profundización del abismo entre las facultades humanas ya diagnosticado por Schiller, vuelve a instalar el debate sobre los alcances de la experiencia estética. Entre las reflexiones contemporáneas que nuevamente llaman la atención sobre la liberación que puede posibilitar la dimensión estética del hombre, destacan especialmente las de Marcuse, a las que hemos aludido en este trabajo y también –en una línea muy cercana– las de Hans Robert Jauss.

La reflexión de este último autor, también de base profundamente kantiana, nos permite nutrirnos de otras herramientas a favor de la idea de una racionalidad ampliada en relación con la dimensión o experiencia estética del hombre. Jauss afirma que la función social primaria de la experiencia estética se estrecharía si ésta no se abriera a la experiencia ajena. Este argumento de que el juicio estético puede exigir de cualquiera una consideración de la universalidad comunicativa como modo de satisfacer un interés que despierta el cumplimiento de un “contrato social” originario “dictado por la humanidad misma”, es –según Jauss– el aspecto que fue olvidado en la cultura estética del siglo XIX y aun del siglo XX, donde la interpretación de la *Crítica del Juicio* se centró en la subjetivación de la estética.

En la “Analítica de lo bello”, Kant establece las similitudes y diferencias existentes entre los juicios de gusto y los juicios de conocimiento, la coincidencia central entre los dos tipos de juicios esta dada porque, formalmente, en ambos se atribuye un predicado a un determinado objeto, con lo que comparten la pretensión de afirmar que existe una relación cuya validez no depende del sujeto que la enuncia, y que por lo tanto no se trata de una validez relativa sino universal. El problema se presenta a la hora de justificar esta pretensión, mientras en el caso de los juicios de conocimiento es posible recurrir a una demostración empírica y/o a una demostración lógica, en los juicios de gusto no ninguna de las dos alternativas es posible y la justificación de su validez se muestra mucho más difícil.

La primera dificultad reside en el hecho de que no contamos con un concepto de belleza unánimemente reconocido, y en segundo lugar, que como hemos visto en el apartado anterior, el juicio de gusto es “*estético*”, y por lo tanto se refiere no al objeto sino al efecto que éste causa en el sujeto. De lo que se trata entonces, es de averiguar la causa del placer o displacer subjetivo, que a la vez posibilite la “*comunicabilidad universal*” de los juicios de gusto. En la Analítica, Kant presenta dos hipótesis, la primera (parágrafo 9), que la causa de este sentimiento sea el “*libre juego*” de las facultades del conocimiento, y la segunda²², la hipótesis del *sentido común*. En un juicio de gusto, la “*comunicabilidad universal subjetiva*” del sentimiento debe tener lugar sin el presupuesto de ningún concepto, ahora diremos que es por esto que Kant afirma que es el *libre juego* de la imaginación y el entendimiento – en su armonía– lo que fundamenta esa universalidad subjetiva, en tanto que como relación propia de todo conocimiento es igualmente válida para todos los hombres.

La validez general del juicio de gusto se funda entonces en esa armonía entendimiento-imaginación que puede experimentar todo ser racional. La imaginación no desborda en formas sin sentido sino que, gracias al entendimiento, configura algo que el juicio puede calificar, que posee un sentido “como si” obedeciera a algún propósito. Es probable que la vinculación entre el “libre juego” y la segunda hipótesis mencionada no sea tan evidente como Kant parece plantearla en la Crítica, sin embargo nuestro objetivo no es analizar esta relación sino reflexionar sobre las posibilidades que se abren a partir de esta idea de un “*sentido común*”. En relación con ella, el autor sostiene que “la condición de la necesidad” invocada por un juicio de gusto, se identifica con la idea de un *sentido común*.

²² El primer indicio de esta hipótesis aparece ya en el parágrafo 8; allí habla Kant de un asentimiento que se exige de todos y cuya confirmación espera no de conceptos sino de la conformidad con los demás, idea a la que se refiere como “voto universal”.

El *sentido común* se postula como el fundamento de la *universalidad subjetiva* o de la *comunicabilidad universal* de los juicios de gusto. El principal problema al que se enfrenta el juicio estético de gusto es el de la fundamentación de su pretensión de validez general. En la búsqueda de este fundamento se propone un principio subjetivo que determina –con validez universal– lo que place o displace, con el agregado de que este principio no puede ser conceptual. Este fundamento es el *sentido común*.

En el parágrafo 40 de la *Crítica del Juicio*, Kant plantea la necesidad de tres máximas, cuyo ejercicio garantiza al juez en materia de gusto la superación de una perspectiva individual y el acceso al sentido común. La primera de estas máximas, “*pensar por sí mismo*”, caracteriza al pensar de la Ilustración; aplicada al campo del gusto implica el esfuerzo por desterrar todo influjo exterior respecto de los juicios acerca de la naturaleza o el arte: prejuicios, autoridad externa, prescripciones de la tradición o de la moda. Se trata de empujar al espectador hacia un juicio propio y autónomo que responda únicamente a su percepción sensible y a los sentimientos que la obra produzca en él. Sin embargo, y como es en este campo de la valoración donde la experiencia estética se abre a la dimensión intersubjetiva, la segunda máxima indica “*pensar en el lugar de cada uno de nosotros*”, esta máxima funciona como complemento de la primera y, de algún modo, en permanente tensión o conflicto con ella. Ambas máximas resultan degradadas si una de ellas se aplica de manera aislada, ya que mientras la primera pretende afirmar el propio punto de vista omitiendo la alteridad, la segunda pretende captar el total sentido de esa alteridad aun en desmedro del propio punto de vista. La tercera máxima “*pensar de acuerdo consigo mismo*” es el resultado necesario de pensar según las dos primeras máximas, aun en la tensión en la que ambas se mantienen. De esta última máxima de carácter convergente es de la que se deriva la perspectiva del *sentido común*.

Observando estas tres máximas propuestas por Kant, Jauss sostiene “que se recortan las funciones sociales primarias de la experiencia estética cuando se sitúa en el marco categorial de la emancipación y de la afirmación, de la innovación y la reproducción, y la negatividad constitutiva de la obra de arte no es articulada con su concepto antagónico

desde el punto de vista de la recepción estética: el de la identificación”²³. Esta identificación a la que Jauss se refiere, es el opuesto a la asimilación represiva que identifica Marcuse en el hombre unidimensional; se trata del resultado de la liberación operada mediante la experiencia estética y las posibilidades que desde ella se abren a una universal comunicabilidad que rescata los valores de la multiplicidad propia de la vida intersubjetiva.

Ya en el párrafo 22 de la *Crítica del juicio*, Kant dejaba abierta la posibilidad de una interpretación de la experiencia estética ligada a otros aspectos de la vida intersubjetiva, como los de la moral, la política o el conocimiento. Esta posibilidad se abre desde el concepto mencionado de “sentido común”, pero reúne en sí a todas las dimensiones de la experiencia estética. Lo que se propone allí es la posibilidad de que el gusto sea una especie perteneciente a un género más amplio, el sentido común. En el campo de lo bello, el sentido común es gusto, pero de ninguna manera es ésta su única aplicación y el mismo principio bien puede manifestarse de diversas maneras en los ámbitos de la moral, la política o el conocimiento, por lo que, lejos de restringirse el principio a la esfera estética, reúne los contenidos que históricamente se han ligado al concepto de sentido común y, lo que es mejor, los abarca a un nivel más amplio.

Estas vinculaciones son las que han retomado, desde horizontes teóricos diversos, Marcuse y Jauss, poniendo en evidencia, una vez más, que en el campo de la reflexión práctica, la estética debe ser considerada no sólo en su dimensión autónoma, sino fundamentalmente en vinculación con los otros ámbitos de la intersubjetividad. Por otra parte, y en relación a las problemáticas socio-políticas actuales, estas aproximaciones señalan la posibilidad de que experiencia estética constituya un invaluable aporte a la dinámica del cambio social en tanto aporta las condiciones para una consideración ampliada de la razón humana.

²³ Jauss, H. R., *op. cit.*, p. 21.

Algunas conclusiones y señalamientos finales

El análisis frankfurtiano de la racionalidad instrumental, en tanto que ligaba la conformación de ésta a un tipo de pensamiento que desdeñaba los aspectos metafísicos, no acertaba en señalar una alternativa al tipo de racionalidad denunciada. De esa manera, podía señalarse que la alternativa que se presentaba al quiebre con la racionalidad instrumental no se alejaba de un irreflexivo retorno a la racionalidad de corte metafísico en el marco de la cual se volviera la atención sobre los verdaderos intereses del hombre y de ese modo se quebrara el tejido de la alienación y reificación contemporáneas. De otro modo, ¿en nombre de qué verdad podría señalarse que una forma de la realidad determinada pudiera representar un salto cualitativo respecto de otra y para la existencia humana?

Desde algunos de los puntos principales de las teorías presentadas aquí podría sostenerse la concepción de una racionalidad que abarca la experiencia o dimensión estética del hombre y está en condiciones de dar respuesta a esa pregunta sin recurrir a una fundamentación metafísica. Y esto en la medida en que el análisis de la experiencia estética tiene su anclaje en la estructura pulsional del sujeto, al decir de Marcuse, o en los aspectos de su facultad sensible y el tipo de juicios que desde ella puedan realizarse, para hablar en términos de Schiller, e incluso Jaus, pese a las importantes diferencias que pueden señalarse.

Frente a las condiciones que denuncia en el orden social contemporáneo y ante la necesidad de revertir el proceso de alienación para quebrar el tejido que inmuniza a las sociedades contra las modificaciones cualitativas, la Teoría Crítica ensaya una respuesta al problema de la alternativa a la razón instrumental, pues, que sólo puede comprenderse desde la centralidad de la experiencia estética.

Después de haber abordado el tema en diversos trabajos, Marcuse – al igual que Adorno y Lukács– escribe su texto exclusivamente sobre

estética hacia el final de su vida²⁴. Allí comienza afirmando que en contraste con la estética marxista ortodoxa, reconoce un potencial político en el propio arte, en la forma estética como tal. No es éste el lugar para analizar la problemática de la estética marxista, pero vale recordar que de las tesis que encuentra en el marxismo ortodoxo, Marcuse desprende graves consecuencias. Entre ellas, cierta devaluación política de los factores no- materiales incluidos en la experiencia estética, en particular de la conciencia individual y el subconsciente y de su función política.

En ese sentido señala que para el marxismo ortodoxo la subjetividad de los individuos, su propia conciencia e inconciencia tienden a quedar disueltas en la conciencia de clase. Pero con ello se pierde de vista lo que Marcuse considera un supuesto importantísimo de la revolución, a saber, “el hecho de que la necesidad de transformación radical debe enraizarse en la subjetividad de los individuos mismos, en su inteligencia y sus pasiones, sus sentimientos y objetivos”²⁵. Con la reducción operada en la ortodoxia marxista, ésta reproduce la cosificación que había denunciado y combatido en la realidad social.

Por eso en su análisis de la dimensión estética se empeña en recuperar los aspectos subjetivos que señalamos en el desarrollo del trabajo y que provienen de las tesis kantianas. No se trata de un retorno a las categorías idealistas, sino de conjugar la antropología que éstas implican con el materialismo dialéctico. En ese sentido, cito a Marcuse,

el arte está comprometido con esa percepción del mundo que enajena a los individuos de su existencia funcional y sus prestaciones en la sociedad –está comprometido en la emancipación de la sensibilidad, de la imaginación y de la razón en todas las esferas de la subjetividad y de la

²⁴ *La Dimensión Estética. Crítica de la ortodoxia marxista* se publica en Estados Unidos en 1978, apenas un año antes de la muerte de Marcuse.

²⁵ Marcuse, H. *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 59.

objetividad. La transformación estética se convierte en un vehículo de reconocimiento y acusación²⁶.

Lo que se sostiene en esta teoría es que la autonomía del arte contiene el imperativo de que “las cosas deben cambiar” y por eso la necesidad de revolución es para Marcuse el *a priori* del arte. Sin embargo, la participación del arte en la emancipación del hombre sólo puede darse en forma indirecta. El arte no puede cambiar el mundo, sostiene, pero puede contribuir a transformar la conciencia y los impulsos de los hombres y mujeres capaces de cambiarlo. De este modo, el arte no se limita a reconocer el mal, sino que es también una promesa de liberación, en tanto que el arte preserva –mediante la promesa de felicidad– la memoria de las metas que no se alcanzaron y por eso puede aparecer como “idea reguladora” en la desesperada lucha por la transformación del mundo. Sin duda se trata de una promesa que el arte le arranca a la sociedad establecida, pero el cumplimiento de esta promesa no se encuentra dentro del dominio del arte, sino el de la praxis social que él podría incentivar.

El surgimiento de una praxis social transformadora no puede darse sino de la mano de una racionalidad ampliada que involucre los aspectos marginados por la razón instrumental y que aún resisten en ese resabio de plenitud que puede identificarse en la dimensión estética del hombre. Lo analizado hasta aquí ha dejado expuesto, como un señalamiento para reflexiones futuras, el hecho de que cualquier teoría del cambio social que se elabore atendiendo a las condiciones mencionadas en términos de alienación y cosificación, en la medida en que éstas son auto-impuestas por el individuo en sí mismo y en sus sociedad, deberá atender a la crítica de la racionalidad que las sustenta y al señalamiento de los elementos que podrían excederla.

Recibido: 11/2010; aceptado: 5/2011.

²⁶ *Ibidem*, p. 63.