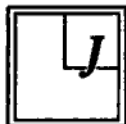


Enrique Krauze

CRÍTICA DE LOS PROFETAS

LA ESCUELA DE FRANCFORT
Y EL REDENCIONISMO HISTÓRICO

Que el Marías venga, pero no en mis días.
Sanhedrín, siglo III



Joseph Maier, profesor emérito de la Universidad de Rutgers, es uno de los últimos sobrevivientes del Institut für Sozialforschung cuyos representantes principales —Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno— ejercieron una influencia profunda en la izquierda occidental a partir de los años sesenta. Aunque en muchas universidades del Tercer Mundo ya no se les lee —han sido sustituidos por profetas más originales, como Marx— la historia intelectual y moral del grupo de Frankfurt es, en muchos sentidos, una lección para nuestros días. Pocos intelectuales tuvieron una formación humanística más completa. Hijos pródigos del racionalismo iluminista y el romanticismo alemán, quisieron fundir los ideales del siglo XVIII y el XIX en el crisol antiguo del mesianismo. En un principio concentraron su esfuerzo en una labor de resistencia intelectual frente al nazismo. Fue su mayor contribución a la libertad. Años más tarde los sueños de su Razón engendraron monstruos. En México al menos toda una generación vive aún, sin admitirlo por entero, dentro de los esquemas y tensiones de los años sesenta, una obsesión totalizadora por el Poder. Criticar a sus profetas es, si no un principio de salvación, sí de realidad.

Enrique Krauze: Todos los miembros de la Generación de 1968 leímos con devoción a Herbert Marcuse, el efímero profeta de aquella rebelión festiva y trágica. Muchos leímos también —o creímos leer, en imposibles traducciones— a Horkheimer y Adorno, miembros todos de la Escuela de Frankfurt. Usted vivió largos años asociado con este grupo. ¿Cómo los conoció?

Joseph Maier: Llegué a Estados Unidos en septiembre de 1933, unos seis meses después de que Hitler ascendiera al poder. Mi padre me inscribió en la Universidad de Columbia y al poco tiempo ingresé a una pequeña organización de jóvenes inmigrantes, el Club judío alemán de Nueva York, que no sólo atraía a gente de negocios y jóvenes sino a destacados intelectuales que llegaban de Europa central. Se trataba sobre todo de un club recreativo, pero tenía además el propósito de conservar nuestra herencia cultural y contribuir a su naturalización en tierras americanas.

A fines de 1934, una muchacha que también asistía al Club me ofreció un empleo a nombre del profesor Max Horkheimer, director del Institut für Sozialforschung. Ella trabajaba con Horkheimer y un día ambos descubrieron que la conferencia de un joven judío alemán, pronunciada en memoria de Heinrich Heine frente a su monumento, recién

inaugurado en el Palacio de Justicia del Bronx, coincidía en muchas partes de manera sorprendente con un texto que poco antes había escrito el propio Horkheimer. Yo era ese joven. Ella no sabía entonces mi nombre pero por instancias de Horkheimer finalmente me localizó. Poco tiempo después nos casamos.

E.K. —Una historia de amor y Heine —gran enamorado— como casamentero. ¿Qué fue lo que dijo usted en su discurso?

J.M. —Lo recuerdo bien. Dije que nosotros, los refugiados, éramos —como Heine— los herederos auténticos de la filosofía y la literatura alemanas. Era nuestra tarea resguardarlas tanto en la letra como en el espíritu en que habían sido concebidas. Heine sostenía que los alemanes anticipaban en teoría, en espíritu, lo que los franceses hicieron realidad durante la revolución: un mundo más libre. Los lemas de la Revolución Francesa —*fraternité, égalité et liberté*— se introducen al mundo real o tratan de trasladarse a éste. La Revolución no logró crear un mundo de fraternidad pero la idea de la libertad del hombre sí es algo vivo en ella. Esto es precisamente lo que Heine pensaba que la filosofía y la literatura alemanas trataban de lograr. Ahora bien, con Alemania bajo el yugo nazi todo esto estaba amenazado. El mundo quedaría totalmente destruido si no lográbamos detenerlos. Fueron estas ideas y preocupaciones lo que nos acercó a Horkheimer y a mí.

E.K. —Aparte de Horkheimer, ¿a quién más trató, para quién más trabajó?

J.M. —Horkheimer me ofreció un trabajo de asistente de investigación en el Instituto. Fue el primero que tuve. Tenía que ayudar a los preceptores y eso me permitió conocerlos. Por varios años colaboré muy de cerca en la edición de la revista del Instituto, la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Hice algunos trabajos para Erich Fromm —sobre la clase obrera alemana—, Herbert Marcuse y Theodor Adorno —sobre musicología—. Conocí a Maxwell Komen, verdadero motor del Instituto y de lo que luego se llamó Escuela de Frankfurt. Komen acuñó el término "Teoría crítica", que es una especie de filosofía amplia por el estilo de la filosofía hegeliana. La totalidad desempeña un papel clave en esta concepción del papel de la filosofía y la teoría.

Después de la guerra Horkheimer regresó a Alemania. Fue un hombre muy importante en el empeño por reeducar al pueblo alemán en el espíritu de la democracia y por garantizar que la vida académica siguiera la dirección correcta. El nombre de lo que se llama Escuela de Frankfurt data en realidad del regreso de Horkheimer; no obstante, su fama proviene del trabajo que efectuó en los años treinta.

E.K. —Walter Benjamin iba a incorporárseles, según creo...

J.M. —Walter Benjamin dependía del apoyo financiero que recibía del Instituto y Fred Pollack, el director administrativo, era el encargado de hacerle llegar efectivamente este apoyo. Voy a contarle algo. Un día Hanna Arendt se presentó en el Instituto de Investigación Social con unos escritos de Benjamin que debía entregar personalmente a Theodor Adorno, de acuerdo con los deseos de Benjamin. Así lo hizo. Esa fue casi toda la relación que ella tuvo con el Instituto. Con todo, mantuvimos una buena amistad hasta el final. Gershom Scholem y Hanna, que primero fueron muy amigos, pusieron a circular la historia de que el Instituto, es decir, el grupo de Horkheimer había dejado de apoyar a Benjamin y que éste, en su desesperación, se había suicidado. La realidad es que mi esposa mecanografió el *affidavit* (documento que garantiza la solvencia económica de alguien dentro de Estados Unidos), redactado por Horkheimer para Benjamin y que llegó 24 o 48 horas después de su muerte. Demasiado tarde.

Esto es lo que sucedió. Conozco las discusiones que precedieron. El Instituto nunca tuvo intención de romper sus lazos con Benjamin. Claro que había discusiones editoriales de sus artículos, pero no se ejercía ningún tipo de presión. Todos los artículos se discutían. Horkheimer también sometía sus artículos a la discusión de los demás miembros del Instituto. Naturalmente, los dos miembros de mayor influencia para sugerir cambios editoriales eran Levanthall y Adorno, que tenían un conocimiento previo de los escritos propuestos para la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*. Pero no encontrará usted ninguna carta de Horkheimer en la que intente alguna presión, dicte algún tipo de posturas o ejerza algún tipo de censura. Levanthall o Adorno tampoco ejercieron ningún tipo de tiranía. Por supuesto, Benjamin no era suficientemente dialéctico, ni suficientemente marxista, ni demasiado marxista. Es perfectamente posible —aunque no lo sé de cierto— que Benjamin aceptara algunas sugerencias porque le preocupaba molestar a Horkheimer si no las ponía en práctica. Pero en ninguna ocasión Horkheimer exigió promesa alguna ni tampoco dijo que uno debía seguir sus huellas o adoptar sus posturas teóricas para recibir dinero de su grupo.

E.K. —¿Qué influencia tuvo el Grupo de Francfort sobre la Nueva Izquierda en los sesenta?

J.M. —La *Zeitschrift* fue leída por muchos buenos estudiantes alemanes. Primero fue pirateada y más tarde volvió a publicarse pero se tergiversó por completo. En Alemania, durante los años sesenta muchos de los estudiantes pensaron que la actual República Federal era como la Alemania nazi. En opinión de Horkheimer, y en la mía también, la República es el estado político más libre que los alemanes hayan conocido en toda su historia. Sin embargo, los estudiantes no comprendieron esto ni las críticas de Horkheimer contra los nazis. Con el tiempo, la Nueva Izquierda arrojó a todo el grupo al "basurero de la historia".

E.K. —En los treinta en Alemania de hablaba de los socialistas como socialfacistas. En los sesenta, el grupo alrededor de *Dissent* fue también satanizado por los jóvenes iracundos. Todo lo cual ayudó al fortalecimiento de la verdadera derecha. Pero siempre creí que la Teoría Crítica había sido un arma de la Nueva Izquierda. Por lo visto la relación entre ellas fue, digamos, más dialéctica.

J.M. —La Nueva Izquierda no tuvo en realidad un texto básico. Sólo conocía el compromiso, muy vago, de despedazar lo que en el momento existía. ¿Para qué?, nadie lo sabe.

Aparentemente creyó en el desarrollo de un programa y una teoría política que sirviera de guía para una sociedad mejor o más justa. A mi juicio, no existe ni ha existido una verdadera teoría que pueda ser una guía fidedigna. La Nueva Izquierda cometió el error de confundir la Teoría Crítica con lo que acabo de llamar la "guía" para un mundo justo. Desde un punto de vista intelectual, por lo que he leído de la Nueva Izquierda, se trata o trató de la mayor impostura que he conocido en mi vida. Es un revoltijo absoluto y fantástico en el que todo tipo de teorías se tergiversa y deforma. He aprendido a pasarla por alto.

E.K. —Supongo que las raíces profundas de estos hombres están en el romanticismo y en Hegel. El marxismo fue también un *corpus* fundamental en la doctrina de Francfort.

J.M. —Lo que la Escuela de Francfort recogió en la Teoría Crítica es lo que Marx llamaba la crítica de todo lo existente. Y la crítica del mundo como existe no fue inicialmente lo que Marx llamaba la crítica de la economía política. El impacto de la Teoría Crítica consistía principalmente en una crítica de la superestructura de la totalidad que incluía el capitalismo de Estado. En lo que respecta a las identidades políticas, llegó el momento, durante los años treinta, en que la apariencia optimista de nuestra lucha contra el nazismo cedió su lugar a una preocupación más pesimista y surgió, en todos nosotros, el miedo o la sensación de que pasábamos a un universo administrado en el cual las causas de la libertad, y sobre todo la libertad del individuo, llegarían a perderse.

Por otra parte, si tuviese que resumir en una fórmula la huella mística de Marx en el grupo diría que en un principio les imprimió una "teoría redencionista de la historia". Esta es la clave. A mi juicio, Marx es más redencionista que Hegel: verdaderamente creía en la posibilidad de un mundo enteramente nuevo, un nuevo período de la historia. Como Hegel, Marx creyó que el movimiento hacia la libertad era irreversible, pero Hegel no preveía grandes cismas en la historia. Los miembros del grupo creían —creíamos— en el pulso previsible y fiel de la historia. El "espíritu del mundo" residía precisamente en el Instituto. Tiempo después Horkheimer y Adorno se volvieron contra Marx y Hegel: ni la razón ni la historia seguían la dirección del mayor progreso sino de la regresión: no la bienaventuranza sino el infierno.

E.K. —Y usted, ¿se ha redimido del redencionismo?

J.M. —Ahora estoy más cerca de Max Weber. El *Wertfreiheit* de Weber —la libertad valorativa en las ciencias sociales— deja la puerta abierta tanto al progreso como al retroceso. La elección entre ambos es asunto fatalmente nuestro. Por otra parte, el conocimiento no es condición suficiente para el progreso. El conocimiento, el adelanto teórico o los adelantos de la ciencia son insuficientes para el progreso. Son una condición necesaria, pero no suficiente. La ciencia —incluyendo las ciencias sociales y la filosofía— no puede prometer el triunfo definitivo de la historia ni vaticinar siquiera cómo resultará la historia, si mañana habrá un mundo mejor o peor.

No presenciaremos el advenimiento histórico de la utopía, lugar donde todos sean felices y no haya pugnas. A mi juicio, esa no sería siquiera una sociedad justa. La administración de la justicia es siempre el esfuerzo de restaurar el equilibrio entre una parte ofendida y un ofensor. Es un proceso de reparación de daños. En una sociedad utópica desaparecerían todas estas diferencias. Sería, además, una sociedad aburridísima. En pocas palabras, algo imposible.

Por eso llamo redencionista a esta Teoría. Significa separarse de la historia. Marx se traslada a un reino posterior a este mundo, pero yo deseo permanecer aquí. No, no creo en una teoría redencionista de la historia. No creo que sea ni buena ni deseable ni, en modo alguno, defendible moral o intelectualmente.

E.K. —Su concepción actual del papel de la filosofía y de las ciencias sociales es, por lo visto, diferente a la de sus maestros.

J.M. —Estoy comprometido en la búsqueda de la verdad, sin importar quien la profesa. No me interesa Aristóteles como representante de una sociedad esclava. No lo critico desde el punto de vista de sus compromisos, sus tendencias ideológicas por ser un ciudadano representativo. Investigo las proposiciones que expresa sobre la teoría política en cuanto a su verdad o falsedad, pero no considero que pueda argumentarse que Aristóteles tiene que estar equivocado *a priori*. En un ensayo sobre *Vico y la Teoría Crítica** traté de demostrar en qué sentido la Escuela de Francfort también era víctima de la ideología.

E.K. —Es curioso, también Isaiah Berlin ve en Vico un antecedente fundamental de pluralismo, una zorra no un erizo. ¿Usted concuerda con él?

J.M. —En mi ensayo digo que Vico fue seguramente más objetivo de lo que parece a partir de la alabanza que hizo de él Horkheimer por su cualidad de desmistificar mitos e ideologías. Vico tomó en serio el mandato de Spinoza de no ridiculizar las acciones humanas o lamentarse de ellas, no odiarlas sino entenderlas. Su humanismo científico lo protegió contra los excesos de optimismo y pesimismo de la Teoría Crítica en sus fases temprana y posterior. La historia no se mueve inevitablemente —como Horkheimer y Adorno creyeron— en dirección de la gloria y la salvación, o en dirección opuesta, al infierno y la destrucción. El hombre ha sido en todos los tiempos una criatura que piensa, desea y siente, y su historia ha oscilado siempre entre la razón y la sinrazón. La afirmación de Horkheimer de que el orden fascista, en sus propias palabras, "es la razón en la cual la razón se revela a sí misma como irracional", o las salidas retóricas de Adorno contra la "realidad irracional" de pensamiento y realidad burgueses, no habrían tocado ninguna cuerda sensible en Vico. El mito no es para él la razón que oculta la sinrazón o la razón disminuida. Es precisamente el carácter irracional del mito lo que le permite desempeñar una función esencial en cualquier sociedad y personalidad. El mito no será nunca enteramente superado ni tampoco servirá como una guía exclusiva.

En ese estudio traté de demostrar que en los ejemplos extraídos de Hobbes y Maquiavelo que utilizaron Horkheimer y Adorno existe un compromiso con la teoría redencionista de la historia. Pero lo interesante es que, como no se hicieron realidad ni sus sueños ni sus esperanzas, mis maestros se volvieron creyentes de la filosofía de la desesperación. Su creencia en el progreso eterno se transformó en la creencia en el retroceso constante.

De Vico podemos aprender que existe un límite en la medida en que una sociedad puede ser guiada por la pura racionalidad. Al comentar la afirmación de Vico acerca de los hombres que hacen su historia, Horkheimer dijo que la predicción en las ciencias sociales era difícil, si no imposible, porque vivimos en una sociedad que no es libre. Será dife-

rente en una sociedad racional donde los hombres harán verdaderamente su propia historia y serán guiados solamente por la razón. Pero en la sociedad ideal donde la administración de la sociedad llegará a simplificarse tanto que cualquier cocinero estará calificado para manejar su maquinaria (según la famosa frase de Lenin que recuerda con mucha precisión a Marx lo mismo que a Horkheimer, Adorno y Marcuse), el quehacer completo de la política y de la predicción podría ser de interés sólo para ese cocinero o cuando mucho para aquellas "mentes mediocres" que Nietzsche consideraba las más calificadas para cuidar los asuntos públicos.

Si adoptamos el punto de vista de Vico, el problema de la Teoría Crítica —ya sea en relación con el optimismo inicial de una sociedad racional o con el pesimismo del mundo completamente administrado—, es que incurre en una visión escatológica de la historia. Horkheimer, Adorno y Marcuse creen distinguir un ritmo y una trama que las investigaciones empíricas no detectan. Vico, por su parte, insiste en que la Providencia fue el primer principio para el entendimiento de la historia, pero nunca distorsionó la historia sociopolítica con una mirada escatológica. Su desarrollo fue incompleto. El *corso* es seguido por un *ricorso*. No hay desenlace ni continuación. Hay límites para la secularización. Si una población llega a ser tan sofisticada e individualista en sus valores, si ya nada es sagrado para ella, es menos probable que permanezca unida. El desorden social que resultaría puede dar origen a nuevas sectas religiosas que predicaran el regreso a valores prístinos y a la salvación prometida.

Para Vico el progreso y la degeneración ocurren en el curso del desarrollo humano y ninguno de los dos tiene una extensión infinita. Esto puede hacer su visión de la historia más realista que la concepción de la Teoría Crítica de una sociedad racional, un sistema social y una nueva era donde el mito y la ideología hayan dejado de ser relevantes. Esto nos remite a una condición en la cual la historia en sí parece estar abolida.

E.K. —Vico era un zorro, sin duda, pero como se trata del *corso* y *ricorso* volvamos al grupo y en especial a una figura de la que me habló al principio: Erich Fromm. ¿Compartía la actitud y las ideas de los demás?

J.M. —De todos los preceptores del Instituto, Fromm era el único que tenía un lazo estrecho con la Segunda Internacional, el Partido Socialdemócrata. En esa medida era reformista, en tanto que los demás se consideraban políticamente independientes de los comunistas y de los socialdemócratas y, en cierto sentido, más radicales, especialmente Marcuse.

El punto que separó a Fromm de los demás estuvo en la interpretación de Freud. En opinión de Fromm, había que hacerle a Freud ciertas enmiendas, en términos de la psicología social de Karen Horney, por ejemplo, o de Stack Sullivan. Sin embargo, Fromm adquirió una orientación un poco más socialista; siguió siendo algo más marxista que Horney o Sullivan. Horkheimer, Adorno y Marcuse eran freudianos, principalmente por razones técnicas. No deseaban enmendar a Freud. No necesitaban hacerlo. Sentían que el Freud original era más aliado suyo y su interpretación de él, no como terapeuta sino como pensador filosófico, es evidente en sus propios compromisos. Horkheimer intervino con mucha eficacia para que estuviera en la Universidad de Francfort el Instituto de Psicoanálisis, del cual fue direc-

*En *Social Research*, volumen 43, número 4, invierno de 1976.

tor Mitchellish y usted sabe que el mismo Mitchellish inter-pretaba a Freud partiendo de la crítica cultural de las sociedades actuales. Por otra parte, Fromm estaba muy interesado en su trabajo de terapeuta y en la utilización terapéutica de Freud. Deseaba curar al individuo. Se parece más a un trabajador social y quién sabe si eso dure más tiempo. Lo cierto es que Fromm no deseaba cambiar a la sociedad sino al individuo, para ayudarlo a encontrar su camino en el mundo.

E.K. —Un gran escritor español, Antonio Machado, dijo que "Marx judaizó a Hegel". ¿Podríamos decir lo mismo del Instituto?

J.M. —No por accidente Horkheimer, Marcuse y Adorno son judíos. La mayoría de los miembros del Instituto, con una sola excepción, la de August Wittvogel, el conocido sinólogo, eran judíos. Desde luego, lo que para nosotros ha estado vivo ha sido una vieja tradición judía, no sólo rabínica. Como dice el Talmud: debemos hacer realidad el día en que se establezca el reino de Dios en la Tierra. Pero yo no me hago ilusiones acerca de esto. Lo considero una tarea eterna, como judío y también como heredero de la filosofía alemana. Así lo consideró Kant: debemos tratar de mejorar la parte del hombre en la Tierra. Y sólo podemos hacerlo tomando en cuenta de dónde venimos. No por la violencia, ni en nombre de una ideología que está dispuesta a sacrificar media humanidad o tres cuartos de ella para lograrlo.

E.K. —¿Cuál es el futuro de la Escuela de Francfort?

J.M. —Creo que el papel social de la Escuela de Francfort, en cualquier nivel y en cualquier sector de la sociedad, ha terminado. No creo que tenga otra contribución que hacer. No creo que vaya a engendrar ni a los padres ni a los abuelos de ningún movimiento. En buena medida, los escritos de Horkheimer, de Marcuse o de Adorno interesan sólo a un reducido grupo de intelectuales. Y ahora ese interés se dirige a sus escritos sobre arte. Es un giro hacia el campo de la estética: la interpretación de la música, del arte y de la historia. Ese era el punto fuerte de Walter Benjamin.

E.K. —Quizá la clave del fracaso está en la concepción que tuvieron de la libertad. Recuerdo que Bertrand Russell se burlaba del concepto hegeliano: "El Estado es la encarnación de la libertad racional". Acaso los maestros de Francfort fueron siempre, como Marx, unos jóvenes hegelianos.

J.M. —Estoy de acuerdo. "El ciudadano —pensaría Hegel— procede mejor, es más libre, cuando obedece las leyes del Estado", no cuando las viola. Pero seamos justos; me parece que la Escuela de Francfort tenía la misma idea que tuvo Marx muy al principio. La libertad de cualquier tipo de opresión directa o indirecta, ya sea la opresión de las fuerzas anónimas de la economía o la de un dictador benévolo. La cuestión consiste en poner la economía y la producción bajo el régimen y el control de hombres con perspectiva, racionales. La Escuela de Francfort se oponía a la esclavitud, sobre todo la esclavitud respecto de las fuerzas anónimas de la sociedad, especialmente las económicas.

E.K. —Fue así como se volvieron mesiánicos. Su sueño era...

J.M. —...abolir los principios básicos que organizan a la sociedad.

E.K. —Pero llegar a este extremo es lo que llamamos redencionismo.

J.M. —Si vamos más allá, es abolir la muerte. El hombre se transforma en el director omnipotente de su propio sino. Elimina de la historia el agujonazo y el dolor de la tragedia.

Así es como se llega al nuevo periodo en el que todo se repara. Surge el nuevo mundo del socialismo. Y valía el esfuerzo de dar a luz este nuevo mundo, en el que no habría ni tragedia, ni tristeza; en el que sólo habría felicidad. Pero en última instancia, como dice Freud, es una fantasía utópica, casi infantil.

E.K. —Finalmente creo que la suya es, como en Vico, la historia de un *corso* y *ricorso* personal. Por las mejores razones creyó en el redencionismo y por las mejores razones lo abandonó. ¿Con qué fe lo ha sustituido?

J.M. —Yo era tan entusiasta y empeñado como mi esposa. En el Instituto todos estábamos dispuestos a trabajar desde que amanecía hasta que anochece, para acabar a través de nuestro trabajo con el nacionalsocialismo nazi. Todos estábamos empeñados en una conspiración sagrada para derrocarlo. Estábamos convencidos de que participábamos en una tarea sagrada.

Quizá crecí y maduré. Uno cree que puede cambiar el mundo de golpe. Yo no deseaba estar limitado por ninguna tradición. Estaba decidido a hacer cualquier sacrificio para que adviniera la redención del hombre; un mundo feliz, nuevo, en el que sólo hubiera justicia. Así anticipaba Marx el nuevo mundo: habría felicidad y los sacrificios no habrían sido en vano. Cinco millones de judíos y Auschwitz me pesaban mucho. La única esperanza que hacía soportable la vida era la idea de un mundo feliz, nuevo, la esperanza de cambiar todo esto y derribar a los nazis.

Cuando finalmente fueron derribados, nos dimos cuenta de que no vivíamos en un mundo infinitamente maleable. Sabíamos contra qué luchábamos y qué era posible en el mundo real. Lo que no vi entonces, pero que sí veo ahora, fue la tarea de remendar para producir mejoras con el mínimo sacrificio humano posible. Lo que me entristece es que el Tercer Mundo también cree en buena medida que es posible cambiar de golpe las cosas. No existe una llave secreta para la salvación. Uno puede mejorar la parte que le corresponde a la humanidad con un trabajo lento, paciente. Yo era impaciente y aprendí a ser paciente. Estudié un poco más de historia. Y, como dice la *Biblia*, el día de la redención llegará al final de los tiempos. Será entonces cuando la historia realmente llegue a su fin. Entonces conoceremos el mundo nuevo: cuando éste llegue a su fin. Pero en tanto continúe la historia, tenemos que poner todo de nuestra parte para mejorar *este* mundo y enfrentar sus altibajos. □

