

Auge del fascismo en el siglo XXI: la nueva estetización de la política.

Una crítica sobre el ascenso de la extrema derecha desde la estética de
Walter Benajmin.



Trabajo de fin de máster

Titulación: Doble máster de Profesorado de Educación Secundaria Obligatoria,
Bachillerato, Formación Profesional y Enseñanza de Idiomas (MAES) y Filosofía y
Cultura Moderna

Curso: 2019/2020

Alumna: Raquel Lozano Hortelano

Tutor: Emilio Rosales Mateos

Departamento: Estética e historia de la filosofía

Universidad de Sevilla

16/09/2020

RESUMEN: El auge que ha experimentado la extrema derecha en los últimos años ha provocado una gran cantidad de estudios alrededor de este fenómeno y las reminiscencias del fascismo que se observan en éste. El objetivo de la investigación será mostrar la vigencia de la filosofía, concretamente de la estética, para analizar hechos políticos actuales y aportar nuevas perspectivas sobre ellos. Tras evidenciar el desacuerdo que existe entre las principales posturas en las ciencias sociales sobre el arraigo del fascismo, expondremos la crítica de Benjamin sobre la estetización de la política y la destrucción del aura como uno de los grandes aportes de la filosofía sobre esta cuestión y utilizaremos su aparato conceptual para construir un nuevo enfoque para estudiar la extrema derecha. Para referirnos a ella nos valdremos de la definición de “posfascismo” de Enzo Traverso y completaremos nuestro aparato conceptual con autores contemporáneos como Wendy Brown y el Comité Invisible.

PALABRAS CLAVE: Benjamin, posfascismo, Traverso, Brown, aura

ABSTRACT: The rise of the far right in the last years has led to great quantity of studies about this phenomenon and the reminiscences of fascism seen in it. The purpose of this research is to show the validity of philosophy, specifically aesthetics, in order to analyze current political events and provide new perspectives about them. After making clear the disagreement that exists between the main positions in the social sciences on the roots of fascism, we will present Benjamin's critique of the aesthetization of politics and the destruction of the aura as one of the great contributions of philosophy to this question, and we will use its conceptual apparatus to construct a new approach to the study of the far right. To refer to it we will use Enzo Traverso's definition of "post-fascism" and complete our conceptual apparatus with contemporary authors such as Wendy Brown and the Invisible Committee.

KEY WORDS: Benjamin, post-fascism, Traverso, Brown, aura

Índice

1. Introducción y justificación del objeto.....	p.3.
1.1. Auge de los nuevos fascismos como el fenómeno más relevante del siglo XXI. p.3.	
1.2. La mirada crítica de la estética de Benjamin.....	p.5.
2. Los nuevos partidos de extrema derecha: ¿posfascismo?.....	p.8.
2.1. Las condiciones históricas de los fascismos clásicos para su auge y arraigo en la sociedad europea del siglo XX.....	p.8.
2.2. Posfascismo: ¿continuidad o ruptura con el fascismo clásico?.....	p.16.
3. El análisis de Benjamin sobre la capacidad movilizadora del fascismo: la pérdida del aura como condición para la estetización de la política.....	p.24.
3.1. Sobre el concepto <i>estetización de la política</i> y la pérdida del aura.....	p.24.
3.2. El aura como condición de los movimientos políticos.....	p.36.
4. El posfascismo: la reproducción de la imagen aurática del fascismo.....	p.51.
4.1. El empobrecimiento de la capacidad creativa de un aura en el posfascismo.....	p.51.
4.2. De la estetización de la política a la estetización del mundo. La experiencia del shock irreconocible.....	p.57.
5. Conclusiones y cuestiones abiertas.....	p.62.
6.1. Bibliografía primaria.....	p.67.
6.2. Bibliografía secundaria.....	p.68.

1. Introducción y justificación del objeto.

1.1. Auge de los nuevos fascismos como el fenómeno más relevante del siglo XXI.

La extrema derecha ha experimentado un ascenso extraordinariamente rápido en los últimos años, un fenómeno que, además, no está sucediendo únicamente en Occidente; sino que también se puede observar en varios países de Latinoamérica.

Parte de la sociedad occidental asiste atónita a tal acontecimiento, mientras que la otra parece que está desarrollando complicidad con las promesas de estos partidos sobre la unidad nacional, las medidas anti-inmigración en pos de una mayor «seguridad» y la conservación de las costumbres y tradiciones del país. En algunos casos se trata de partidos clásicos de derecha que han radicalizado su programa, y en otros son nuevas fuerzas conocidas ya como “populistas,” pero en ambos lo que vertebra su discurso es una postura fuertemente reaccionaria; de hecho, es sobre todo el descaro con el que la presentan ante la sociedad lo que ha provocado una oleada de estudios y reflexiones por parte de teóricos de todas las disciplinas.

La estupefacción con la que experimentan los teóricos el auge de estos movimientos es un sentimiento compartido, como decimos, por gran parte de la sociedad. Sin embargo, es evidente que su popularidad crece cada día más, lo cual hace inevitable preguntarse *¿qué está ocurriendo?*

El hecho de que esta reacción de sorpresa se haya generalizado en todos los ámbitos de la sociedad ya es indicativo de algo. Quizá antes de responder a la pregunta *¿qué está ocurriendo?*, sería necesario responder a una pregunta previa: *¿de qué nos sorprendemos exactamente? ¿Por qué nos sentimos sorprendidos?*

La respuesta más rápida y evidente es que nos resulta inexplicable que una sociedad como la occidental, y concretamente la europea, que sufrió el terror del holocausto de primera mano, empiece de nuevo a abrazar ideas que en su momento (aunque expresadas de otra forma) llevaron al poder al nacional-socialismo. ¿Pero fueron las ideas fascistas realmente aceptadas de forma consciente por la sociedad europea? ¿Es cierto que en el imaginario colectivo se concibe al fascismo como un error irrepetible? Asumir como

afirmativas las respuestas a estos interrogantes antes de analizar el auge de los nuevos fascismos puede impedir llegar a una comprensión completa de este fenómeno y, sobre todo, de construir reflexiones más profundas sobre la relación dialéctica entre los movimientos políticos, las ideas que emergen desde ellos como producto de un determinado momento histórico y la experiencia identificadora que expresen las masas a través de los símbolos y aquello que representan; es decir, unas reflexiones que trasciendan el manido análisis sobre lo manipulables que son o dejan de ser éstas ante la irrupción de movimientos totalitarios.

El objeto de la investigación será, por lo tanto, la extraordinaria emergencia de los nuevos movimientos fascistas desde una perspectiva filosófica, concretamente desde la estética y las teorías sobre la representación. El interés inmediato de este tema radica en su evidente actualidad y he considerado que el enfoque del mismo desde la filosofía estética puede arrojar luz sobre el problema al poner sobre la mesa (e indagar sobre ellas) cuestiones que quizá se hayan pasado por alto, o se hayan dado por supuestas, en las críticas emprendidas por las disciplinas de las ciencias sociales en los últimos años; no obstante, el diálogo con estudios provenientes de la sociología, la historia e incluso el derecho y la economía serán lógicamente necesarios en el presente trabajo.

Cabe advertir, dicho esto, que el fin de esta investigación no será tanto llegar hasta una conclusión definitiva acerca del objeto estudiado, sino elaborar una aportación filosófica sobre éste con las herramientas ofrecidas por la estética; que podría servir por un lado como una crítica de los supuestos sobre los que parten las ciencias sociales en este análisis del crecimiento de los nuevos fascismos, y por otro lado, para abrir una vía desde la que se puedan construir perspectivas de naturaleza diferente desde las que trabajan las ciencias sociales, mostrando, de esta manera, la vigencia y potencial analizador que posee una disciplina eminentemente filosófica como es la estética sobre objetos políticos y sociales de la actualidad.

Tras exponer y justificar el objeto de la investigación, el siguiente punto tratará de hacer lo propio con el enfoque adoptado para ella, ya que en esta primera parte de la introducción únicamente se exponen unas pinceladas.

1.2. La mirada crítica de la estética de Benjamin y las herramientas de análisis proporcionadas por las teorías contemporáneas sobre la representación.

La estética como disciplina puede constituir una rama filosófica muy fecunda para elaborar teorías acerca de fenómenos políticos y sociales actuales, de hecho su recorrido en el siglo XX se caracteriza por una ingente producción teórica focalizada en la crítica de las dinámicas que a lo largo del siglo habría de adoptar el nuevo capitalismo de masas. Cuando éste no hacía más que mostrar la punta del iceberg de los fenómenos que se gestaban en el natural desarrollo de su lógica interna, se formó la escuela de Frankfurt con el objetivo de analizarlos y construir una teoría constituida por aportaciones de diferentes disciplinas cuyo denominador común era una perspectiva marxista (bastante peculiar en muchos casos).

El resultado fue, como es bien sabido en la historia de la filosofía occidental, el nacimiento de la teoría crítica: un *collage* teórico caracterizado por la exhaustiva indagación alrededor de las nuevas expresiones sociales, políticas y artísticas que reflejaban el modo de operar de la lógica capitalista en aquella época. El diagnóstico general (ya que, por ejemplo Adorno realizó una crítica en este sentido más radical que el resto de sus compañeros) era que la razón instrumental, considerada ésta como la forma de generar conocimientos, significados y demás prácticas sociales que tomó el proyecto ilustrado con el objetivo de la emancipación del ser humano, había colonizado todos los ámbitos de la vida.

Así, según esta corriente, el supuesto proyecto emancipador inaugurado en la modernidad había desembocado en un sistema capitalista cuya lógica mercantil impregnaba cada vez más todas las esferas del ser social, reproduciendo su propia imagen instrumentalista en cada expresión de éste (la estructura estatal, el desarrollo de los medios de comunicación y la tecnología, la financiarización del capital, el surgimiento de la industria cultural y el ocio de masas...)

La metamorfosis capitalista de la que estaban siendo testigos, cuyo motor originario había sido el racionalismo de la razón ilustrada, había cristalizado finalmente en los fenómenos que constituyeron el objeto de estudio de la escuela de Frankfurt: el auge de los fascismos en Europa, el nacimiento de la sociedad consumista y la degeneración de la Unión Soviética.

Como sabemos, la estética, entendida ya en esta época como disciplina que estudia el papel de la sensibilidad en la experiencia humana en todos sus ámbitos, fue el punto de partida para muchos de estos autores a la hora de cimentar la teoría crítica. La reflexión sobre el contenido de verdad expresado en la obra de arte, la crítica a la cultura de masas atravesada por la racionalidad instrumental y la posibilidad de emancipación que ofrecen las categorías estéticas fueron elementos extraídos desde una perspectiva eminentemente estética, aun proviniendo cada uno de una disciplina diferente.

De entre todos los autores de la Escuela de Frankfurt elegimos a Walter Benjamin como el principal para el enfoque de la investigación, ya que se trata de un autor cuyas reflexiones acerca de las nuevas dinámicas del capitalismo y el crecimiento del movimiento fascista son elaboradas desde un profundo análisis de la transformación de la experiencia que estas condiciones provocan en el sujeto.

Si bien es cierto que se trata de un autor con un estilo bastante literario en ocasiones y con una producción teórica muy poco sistemática, lo cierto es que su conocimiento en historia y literatura en conjunción con su peculiar perspectiva marxista hizo posible la composición de reflexiones realmente brillantes; de las que se destila una sensibilidad e intuición al respecto de los cambios políticos que estaba viviendo que no todos los autores han tenido.

Nos serviremos, pues, de sus textos más conocidos, como *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica*, *Tesis sobre el concepto de historia* y *Fragmento teológico-político*; de los que serán extraídos conceptos que consideramos interesantes para el objeto de investigación, como “aura”, “estetización de la política” y el mismo concepto de historia. Añadiremos también aspectos importantes de otros textos suyos como *Sobre algunos temas de Baudelaire*, *París, capital del siglo XIX*, *El autor como reproductor...*, para terminar de reconstruir la visión de la filosofía estética de Benjamin sobre la transformación de las relaciones socio-económicas de su tiempo; centrándonos sobre todo en sus consideraciones acerca del advenimiento del fascismo en Europa.

De esta manera, utilizaremos las aportaciones y el aparato conceptual de Benjamin a modo de herramientas para analizar el crecimiento de la nueva extrema derecha en los últimos años.

Por otro lado, advertiremos que al indagar sobre el problema del ascenso del fascismo y la posición de las masas en la sociedad contemporánea se nos presentan varias cuestiones acerca de la representación del fascismo en la experiencia colectiva.

Desde la mirada de Benjamin es posible aportar ideas interesantes que ayuden a comprender este acontecimiento en su globalidad, pero como veremos, el ascenso del fascismo en el siglo XX y la nueva extrema derecha o los nuevos fascismos de la actualidad surgen en condiciones sociales, políticas, históricas y económicas bien diferentes; con lo cual resultará necesario acompañar el armazón teórico benjaminiano de autores contemporáneos que se han enfrentado a un panorama político que Benjamin no pudo llegar a conocer, cuyas aportaciones a las ciencias sociales y la filosofía son relevantes para el tema tratado.

Una vez justificado el objeto de la investigación, así como el enfoque utilizado en ella, podemos adelantar la estructura en que se desarrolla el trabajo.

La primera parte se centrará en esclarecer las características de los fascismos clásicos, las condiciones histórico-políticas que permitieron su ascenso y se pondrá a debate la complicidad que tuvo con la sociedad este movimiento. Además de la experiencia histórica concreta, también hemos considerado relevante estudiar la ideología fascista a través de algunos discursos para estudiar los aspectos centrales de esta cosmovisión. Por último, contrastaremos tanto la experiencia fascista con los partidos que aquí serán denominados posfascistas de acuerdo al historiador Enzo Traverso, los discursos que presentan y el apoyo ofrecido por la sociedad, con el objetivo de discernir las líneas de continuidad o discontinuidad que existe entre ambas situaciones históricas en todos los ámbitos aquí estudiados.

La segunda parte contiene la crítica de Benjamin sobre la destrucción del aura y la estetización de la política por parte del fascismo, y seguidamente expondremos nuestra propuesta, la aplicación del concepto de aura a la praxis política. Por último, desde este análisis compararemos la capacidad de creación de contenido aurático entre el fascismo clásico y el posfascismo, sirviéndonos de lo expuesto en la primera parte.

2. Los nuevos partidos de extrema derecha: ¿posfascismo?

2.1. Las condiciones históricas de los fascismos clásicos para su auge y arraigo en la sociedad europea del siglo XX.

Desde hace unos años, ha surgido un debate a nivel social, no ya únicamente académico, acerca de si debe encasillarse en la categoría de “fascismo” a los partidos actuales de extrema derecha. El fascismo es, como sabemos, un tema que provoca especial sensibilidad en la memoria colectiva europea. Sin embargo, cuando nos atenemos a los resultados de las últimas elecciones en Europa (y en otros lugares como Estados Unidos o Latinoamérica), podemos comprobar el ascenso que han tenido partidos cuyos programas contienen medidas abiertamente xenófobas, los cuales hace unos años ni siquiera tenían representación en el parlamento.

Las ideas defendidas por estos partidos recuerdan, en muchas ocasiones, a las que en su momento defendieron los partidos fascistas de Italia o de Alemania, y de hecho hemos podido ver cómo algunos partidos han llegado a reivindicar la memoria de algún dictador. Para responder a la pregunta de si estamos volviendo a vivir un rebrote del fascismo y de si cabe denominar a los partidos de extrema derecha actuales como tal, es necesario esclarecer en primer lugar las condiciones histórico-políticas que hicieron posible su ascenso en el siglo XX.

Seguidamente examinaremos el motivo de su arraigo en la sociedad europea de aquellos momentos y contrastaremos la postura de diferentes autores al respecto. Nos interesa indagar sobre esta cuestión especialmente porque nos puede aportar una clave sobre el interrogante aquí planteado, a saber, de dónde surge la complicidad de la sociedad actual con los nuevos partidos de extrema derecha.

Comenzamos, pues, con la primera cuestión y nos enfocamos en las condiciones históricas en las que nació el fascismo clásico. Este movimiento se hace fuerte en Alemania y en Italia, dos de las naciones que habían sido derrotadas en la Primera Guerra Mundial y que por ello estaban sufriendo con más contundencia que el resto las consecuencias de la gran crisis económica que estalló con el *crack* de 1929.

Esta crisis económica fue una de las condiciones necesarias, como veremos, para el nacimiento y ascenso del fascismo. El movimiento económico nunca es meramente económico, ya que las relaciones económicas son a su vez relaciones sociales que constituyen las condiciones de posibilidad para la configuración de un sistema político u

otro, y éste podrá establecerse de diferentes formas dependiendo de las condiciones históricas heredadas de un determinado sitio¹, por ello la estructura de poder que configuró el fascismo tomó una forma distinta en Alemania, Italia y Japón; con peculiaridades que obedecen a todo el andamiaje histórico-político heredado en cada país.

No obstante, es posible estudiar la aplicación del estatismo férreo que llevaron a cabo estos movimientos como característica elemental del fascismo clásico. Y dentro de su configuración autocrática, podemos rastrear las coordenadas desde las que se alió con el sector económico; lo cual contribuye a la composición de una imagen completa de la experiencia histórica y facilita la comparación con las tendencias de la extrema derecha actual.

En este sentido, existen posturas enfrentadas acerca de la alianza entre las élites económicas y el ascenso del nazismo en el caso de Alemania, pues una de las principales características de este discurso era su apología al trabajo manual y el desprecio a las élites; lo cual está bastante alejado de la colaboración que finalmente se dio entre ambas partes. Por un lado encontramos autores que defienden una vinculación genuinamente lógica entre éstas, normalmente situados en una posición marxista, como el historiador contemporáneo Enzo Collotti. Desde su perspectiva, el fascismo fue un instrumento de la burguesía para frenar el avance del movimiento obrero que se hacía cada vez más fuerte:

En otras palabras, Thyssen, al igual que el resto de los magnates de la industria, veía en el nacionalsocialismo el instrumento adecuado de los intereses clasistas de la gran industria, que ya en el pasado había prestado apoyo a pangermanistas e imperialistas y que ahora se disponía a usar al NSDAP como ariete frente al movimiento obrero y como catalizador de todas las fuerzas de la derecha, nacionalistas y militaristas (Collotti, 1972:41).

Dentro de esta postura, no podríamos dejar de mencionar a Karl Polanyi, el cual elaboró no sólo una lúcida crítica sobre la sociedad de mercado que se estaba desarrollando en la década de los años treinta y cuarenta a la que él mismo asistió, así como de la propia ideología liberal que engendra el sistema capitalista; sino que además relacionó este panorama político con el ascenso del fascismo. Coincide con otros muchos autores en que el fascismo, como sistema político (ni tampoco la ideología que le sustenta) no se contradice con los principios de la razón moderna ni con el liberalismo, es de hecho,

¹ En esta cuestión seguimos la postura marxista de Zavaleta en Zavaleta, R. (1978). *Las formaciones aparentes en Marx*. Bolivia: Los Amigos del Libro.

la forma política más lógica que el capitalismo podía adquirir, debido al contexto histórico que atravesaba el desarrollo del sistema en esos momentos.

En la obra *La gran transformación* Polanyi describe el proceso a través del cual la racionalidad propia de la esfera económica se extiende al resto de esferas humanas durante la transición del sistema feudal al mercantil, provocando así, en consecuencia, la subordinación de toda actividad humana al fin productivo de la esfera económica por primera vez en la historia. Más adelante, en *La esencia del fascismo. Nuestra obsoleta mentalidad de mercado*, desarrolla una de las ideas que aparece en el trabajo anterior: la conversión en mercancía del trabajo, el dinero y las tierras como un proceso artificial necesario para la cimentación funcional del capitalismo, y la conecta con el auge del fascismo.

Polanyi (2014) sostiene que a pesar de que *a priori* pudiera parecer que se trata de una ideología incompatible con la defensa del individuo que propugna tanto la modernidad como el liberalismo, la realidad muestra que el capitalismo puede adoptar cualquier forma política e institucional siempre que se proteja el avance de la actividad económica, pues es ésta la que engulle a las demás (p.19).

El fascismo no era, según Polanyi, ningún obstáculo, más bien al contrario, ya que el desarrollo de la tendencia acaparadora del proceso de acumulación capitalista necesitaba un control por parte del Estado para imponerse, pues no se trata de un proceso natural; por lo tanto, el estatismo defendido por la ideología fascista casaba perfectamente con esta fase económica, en la cual la producción era el fin que iba a regir a partir de entonces todas las esferas de la vida humana.

Ciertamente, no existe un consenso definitivo acerca de la postura anti-capitalista del fascismo clásico. Polo Blanco recoge este debate y como ejemplo de una tesis contraria a la de Polanyi, recuerda que Timothy Mason sostiene que, en el caso de Alemania, la alianza que finalmente se dio entre la burguesía y el fascismo fue el resultado de la cesión del poder que ésta se vio obligada a hacer:

A su juicio, el régimen apenas tenía un programa económico estructurado y sistemático, y su alianza coyuntural con las elites económicas no pasaba de ser una mera circunstancia táctica. Estas élites, que en un principio quisieron instrumentalizar al movimiento nacionalsocialista en aras de sus propios intereses económicos, pretendieron ulteriormente deshacerse de él. Pero ya era demasiado tarde, y el propio movimiento adquirió tal potencia política que acabó incluso fagocitando a las propias oligarquías industriales [...] (VVAA, 2018: 20).

A medio camino camino entre ambas posturas, Polo Blanco nombra al historiador Ian Kershaw, según el cual ya existía una tendencia hacia una postura autoritaria en Weimar antes de la llegada del Partido Nacional-socialista al gobierno. Si bien Kershaw no es cercano al marxismo, coincide con Collotti y Polanyi en que el malestar que estaba desencadenando el desarrollo del capitalismo entre la clase obrera demandaba un autoritarismo cada vez más fuerte para mantenerse; pero concuerda también con Mason en que tal apoyo final al partido nazi resultó ser más una cesión resignada que una alianza deseada:

[...] Dentro del sector industrial, de muchas maneras escindido y desorientado por la crisis económica de principios de los años treinta, había una creciente tendencia, en medio de la profunda recesión, aun entre los sectores de la industria no particularmente bien dispuestos hacia los nazis, a tolerar al menos una participación nazi en el gobierno, para así proporcionar el marco político dentro del cual el capitalismo podría reproducirse a sí mismo (Kershaw, 2004: 37).

Acudir a los ideólogos fascistas tampoco resuelve esta cuestión, ya que el propio *corpus* teórico contiene contradicciones. Por ejemplo, Mussolini definía la doctrina fascista como contraria al liberalismo y señalaba la democracia parlamentaria como un fraude:

Fascism is definitely and absolutely opposed to the doctrines of liberalism, both in the political and the economic sphere [...] Democratic regimes may be described as those under which the people are, from time to time, deluded into the belief that they exercise sovereignty, while all the time real sovereignty resides in and is exercised by other and sometimes irresponsible and secret forces. Democracy is a kingless regime infested by many kings who are sometimes more exclusive, tyrannical, and destructive than one, even if he be a tyrant. This explains why Fascism - although, for contingent reasons, it was republican in tendency prior to 1922 - abandoned that stand before the March on Rome, convinced that the form of government is no longer a matter of preeminent importance [...]²

Teniendo en cuenta que la ideología liberal es sobre la cual se ha cimentado el capitalismo, esta crítica a sus pilares fundamentales constituye, al menos teóricamente, una postura anti-capitalista. El fascismo también defiende la superación

² “El fascismo se opone definitiva y absolutamente a las doctrinas del liberalismo, tanto en el ámbito político como económico. Los regímenes democráticos pueden describirse como aquellos bajo los cuales el pueblo, de vez en cuando, se equivocó en la creencia de que ejercen la soberanía, mientras que todo el tiempo la soberanía real reside y es ejercida por otras fuerzas, a veces irresponsables y secretas. La democracia es un régimen sin rey infestado por muchos reyes que a veces son más exclusivos, tiránicos y destructivos que uno solo, incluso si éste es un tirano. Esto explica por qué el fascismo -aunque, por razones contingentes, era republicano en tendencia antes de 1922- abandonó esta postura ante la Marcha en Roma, convencido de que la forma de gobierno ya no es una cuestión de importancia preeminente”

Reale, Giovanni (recopilación de discursos de Mussolini, co-escritos por Reale). *The doctrine of fascism. Benito Mussolini (1932)*. World Future fund: Virginia, Estados Unidos. Recuperado de: <http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Germany/mussolini.htm>.

de la lucha de clases a través de la imposición de los intereses del Estado como el fin común para todos los hombres, que debe regir la vida política:

Anti-individualistic, the Fascist conception of life stresses the importance of the State and accepts the individual only in so far as his interests coincide with those of the State, which stands for the conscience and the universal, will of man as a historic entity. It is opposed to classical liberalism which arose as a reaction to absolutism and exhausted its historical function when the State became the expression of the conscience and will of the people. ³

No cabe duda de que esta idea, también fundamental en la doctrina fascista, es incompatible con el liberalismo. Sin embargo, tanto esta como la anterior implican una oposición frente al movimiento obrero⁴, lo cual las convierte en un punto de encuentro con el principal interés del capitalismo, a saber, el desarrollo de la acumulación de capital sin obstáculos. En este sentido, hay autores como Sarti que sostienen que la alianza que finalmente se dio entre la burguesía italiana y el partido fascista se debió a una instrumentalización mutua (Sarti, 1973: 63-64).

Efectivamente, un hecho que no puede pasarse por alto es que en un primer momento las élites económicas observaban con recelo la irrupción del movimiento fascista, debido a que su origen se sitúa en el sindicalismo. Por este motivo, para conseguir financiación de las élites económicas, tuvieron que convencerles de que no iban a ser un problema para el desarrollo de la economía. Como acertadamente señala Polo Blanco, tenemos de ejemplo al propagandista del partido italiano fascista Giuseppe Tassinari y las matizaciones que realizaba acerca del programa del partido:

[...] Como quedó plasmado en la Carta del Lavoro de 1927, pretendía desmercantilizar la fuerza de trabajo. Sin embargo, apenas unas páginas después, señalaba que “la determinación del salario no debe perjudicar al justo provecho del empleador o patrono, toda vez que ello anularía las fuentes mismas de la iniciativa necesaria para crear riqueza, recayendo, por lo tanto, la determinación salarial en «acuerdos contractuales libres»” (Tassinari, 1937: 35, citado en Polo Blanco, 2018: 48).

Por supuesto, unas dinámicas similares se dieron entre el NSDAP y la burguesía alemana:

Hitler acabó dando una interpretación tendenciosamente restringida del punto del programa inicial del NSDAP que recogía la posibilidad de una expropiación sin indemnización, y tranquilizaba a los grandes propietarios y latifundistas al advertirles que no se trataba en absoluto de una política

³“Anti-individualista, la concepción fascista de la vida subraya la importancia del Estado y acepta al individuo sólo en la medida en que sus intereses coincidan con los del Estado, que representa la conciencia y la voluntad universal del hombre como entidad histórica. Se opone al liberalismo clásico que surgió como reacción al absolutismo y agotó su función histórica cuando el Estado se convirtió en la expresión de la conciencia y la voluntad del pueblo” *ibid.*

⁴ Cabe decir que la oposición al movimiento obrero por parte del fascismo obedece a un móvil distinto respecto al del capitalismo.

indiscriminada de socialización, sino de un mero instrumento ocasional destinado, en esencia, a la confiscación de bienes en manos de la población judía (*ibid.*: 42).

Estas tensiones iniciales se ilustran en la novela histórica de Vuillard, *El orden del día*, en la que se narra una reunión secreta entre Hitler y los magnates de la industria alemana (Adam Opel, Carl Friedrich von Siemens...) que tuvo lugar en 1933, en la que Hitler les convenció para obtener apoyo económico con el que pretendía preparar la invasión de Austria. Es uno de tantos ejemplos basados en hechos históricos, en el que se relatan los tejemanejes y manipulaciones de Hitler hacia los líderes europeos realizados con el fin de maquillar dicha invasión como una anexión pacífica, y también se recoge el angustiado testimonio del canciller austriaco Kurt von Schuschnigg acerca de sus reuniones con el Führer.

Como puede comprobarse, ninguna tesis sobre la postura anti-capitalista del fascismo clásico es fácilmente descartable. No obstante, existe algo más de consenso acerca de que precisamente era esta presentación como alternativa al sistema existente la principal causa que tuvo el fascismo entre las masas, tuviera o no el objetivo de superar el capitalismo. Respecto a esta cuestión, Richard Grunberger ofrece en su obra *Historia social del Tercer Reich* un meticuloso análisis sobre la realidad política de aquel periodo: la república de Weimar tenía dificultades para establecer un arraigo como sistema político por las disputas que había entre los partidos parlamentarios, cosa que provocó entre la población una creciente aversión a la democracia. Este hecho, sumado a la depresión económica que atravesaba el país, provocaba un malestar en la clase obrera que cada vez expresaba con mayor contundencia y que el NSDAP supo fagotizar:

De la desorientación social producida por la Depresión (el “anticapitalismo de las masas” de Gregor Strasser) surgió un ansia de retorno al seno de la comunidad. Esta regresión colectiva de tipo infantil habría de echar una cortina de humo sobre todos los conflictos —entre patronos y obreros [...] Los nazis explotaron este deseo de “comunidad del pueblo” y elaboraron su propia síntesis de promesas socialistas y procedimientos de corte capitalista. Utilizaron el slogan de la revolución para distraer la atención de las realidades de la continuidad política y debilitaron las inquietudes anticapitalistas con una dieta de pretendidos cambios sociales (Grunberger, 1976: 56).

Dentro de la idea de “comunidad del pueblo” que el partido pretendía imponer, Grunberger señala que un elemento fundamental fue el ensalzamiento del trabajo manual como motor de una nación unida, de hecho, el uniforme azul del Frente Alemán del Trabajo se convirtió en un símbolo que representaba el orgullo patriótico y existían días conmemorativos en honor al trabajo manual (*ibid.*: 62).

Según Grunberger, las críticas al capitalismo con las que arengaban los líderes fascistas a las masas no abogaban por una superación del mismo, sino en la recuperación, a lo sumo, del sentimiento comunitario que representaban las dinámicas socio-económicas pre-capitalistas (*ibid.*: 57). Eso explica su fuerte anti-individualismo.

La imagen del buen ciudadano de la Alemania nazi como la de un hombre que se posicionaba de forma consciente en esta ideología, participando activamente con el partido, era según Grunberger una figura minoritaria. Al parecer, la participación de los ciudadanos en las organizaciones que ponía a su disposición el partido se debía, más bien, a que ofrecían oportunidades de ascenso social con las que era posible mejorar sus condiciones de vida.

De hecho, el prototipo del buen ciudadano alemán se asemejaba más al del hombre que ahorra para mantener a su familia y sabe aprovechar las “oportunidades” para medrar el día de mañana (*ibid.*: 60). Este aspecto también lo destaca Kershaw, recordando que, curiosamente, la filosofía nazi fomentaba en este sentido una suerte de espíritu emprendedor (*op. cit.*:99), lo cual podría considerarse incompatible con el anti-individualismo que promulgaba el partido.

En resumen, la amalgama de contradicciones que supuso la experiencia concreta de la praxis fascista ha generado, como vemos, diferentes tesis y posturas en el terreno de las ciencias sociales, pues al fin y al cabo el estudio del nacimiento, desarrollo y las condiciones de arraigo del fascismo está limitado a ese período y es imposible saber cómo se hubiera producido este fenómeno en otro período histórico.

En el ámbito de la filosofía, por otro lado, no podríamos pasar por alto la aportación de Hannah Arendt al análisis del auge y desarrollo de estos movimientos en *Los orígenes del totalitarismo*. Para la autora, el arraigo del nazismo en Alemania se debía, entre otros factores, a la crisis de la Nación-Estado, de la que se derivó la ruptura del sistema de clases y, consecuentemente, el sistema de partidos. De este modo habría surgido el populacho, los “deshechos” de todas las clases, incluyendo la burguesa:

La inquietante alianza entre el populacho y la élite y la curiosa coincidencia de sus aspiraciones tuvieron su origen en el hecho de que estos estratos habían sido los primeros en ser eliminados de la estructura de la Nación-Estado y del marco de la sociedad de clases (Arendt, 1998: 277).

La fuerte atomización que sufrió este sector de la sociedad, considerado hasta aquel momento por parte de los partidos hegemónicos como apolítico, resultó ser uno de los principales apoyos del nazismo:

Las dimensiones de esta masa de hombres generalmente insatisfechos y desesperados aumentaron rápidamente en Alemania y Austria después de la primera guerra mundial, cuando la inflación y el paro se sumaron a las quebrantadoras consecuencias de la derrota militar; esa masa existió en amplia proporción en todos los Estados sucesores, y apoyó todos los movimientos extremistas en Francia e Italia a partir de la segunda guerra mundial. (*ibid.*: 285).

La influencia de Arendt no se redujo a la esfera filosófica, sino muy al contrario, provocó un cambio de paradigma en las ciencias sociales respecto a los estudios del fascismo que sigue vigente actualmente. Se trata de una prueba más de que la filosofía, como defendemos en este trabajo, constituye una disciplina capaz de abrir nuevas vías de análisis sobre cuestiones histórico-políticas; más adelante lo mostraremos con la crítica de Benjamin.

2.2. El posfascismo: ¿continuidad o ruptura con el fascismo clásico?

Seguiremos la postura del historiador Enzo Traverso (si bien añadiremos algunos matices necesarios), cuyo concepto “posfascismo” consideramos pertinente para comprender el movimiento de la extrema derecha actual por dos motivos: el primero, porque lo concibe como un hecho histórico concreto del siglo XXI y el segundo, pero estrechamente ligado al anterior, porque considera que el significado de un concepto y su uso público se establece por la memoria colectiva (Traverso, 2016: 3).

Por lo tanto, Traverso no se deshace del fascismo para su análisis puesto que, muy acertadamente, sostiene que los conceptos usados en historiografía se pueden utilizar para comprender realidades nuevas, ya que el significado es un hecho social y se inserta en la experiencia colectiva; con lo cual, tienen capacidad de dotar de sentido a nuevas investigaciones, ofreciendo la posibilidad de establecer lazos de unión entre hechos pasados y presentes:

Esto no sólo significa que los conceptos son indispensables para pensar la experiencia histórica. También quiere decir que la superan, que la sobreviven y pueden ser utilizados para aprehender realidades nuevas. Estas últimas, así, si no se inscriben en una trama de continuidad temporal, serán en todo caso definidas por relación a lo que acaeció en el pasado (*ibid.*:5).

La caracterización que pueda hacerse del posfascismo tiene su origen en el significado histórico del fascismo clásico, pero como apunta Traverso, no se trata de reducirlo y limitarlo a éste; sino estudiar la transformación que han sufrido sus elementos característicos, presentes en el discurso de la extrema derecha, y las condiciones políticas, sociales y económicas actuales que han intervenido en este proceso:

Para ser fecundo, el comparatismo no puede limitarse a establecer paralelismos mecánicos. Dilucidar si las nuevas derechas radicales coinciden o no con un «tipo ideal» fascista –la convergencia de nacionalismo, racismo y antisemitismo, la oposición a la democracia, el uso de la violencia, la movilización de las masas y un liderazgo carismático– es un ejercicio más bien estéril [...] Pensar el fascismo hoy significa entrever, advertir, las formas posibles de un fascismo del siglo XXI, no la reproducción del fascismo de entreguerras (*ibid.*:6).

El rasgo común que constituye una línea de continuidad más evidente entre ambos movimientos es el racismo. Según Traverso, la transformación que ha sufrido la postura racista en el discurso posfascista consiste en que ha cambiado de objetivo y argumento respecto al antisemitismo:

Hoy en día el discurso racista ha cambiado de formato y de diana: el inmigrante musulmán ha sustituido al judío. El *racionalismo* –un discurso repleto de cientifismo y de biologismo– ha dejado paso a un prejuicio culturalista que proclama la existencia de una cesura antropológica radical entre la Europa «judeocristiana» y el islam (*ibid.*:11).

La figura del inmigrante o extranjero sufre, desde la postura posfascista, un proceso de ontologización a través del cual, como bien sabemos, se le atribuyen unos prejuicios que conforman una suerte de identidad contraria e incompatible con la occidental, justificándose en una supuesta diferencia irreconciliable que existe entre la cultura occidental y la árabe.

Se trata de una identidad que constituye una alteridad negativa en el sentido de que se define siempre en oposición a la identidad “autóctona”, la cual compone la imagen tradicional de un paisaje político de un lugar determinado. Desde esta perspectiva, todo lo que suponga una novedad que trastoque el imaginario social o las formas de vida de un país es identificado como una potencial amenaza, de ahí, por ejemplo, las proclamas racistas que conocemos todos contra los inmigrantes.

Por este motivo Traverso señala que la alteridad negativa que configura la identidad del extranjero es “móvil”, en el sentido de que depende del rasgo autóctono desde el cual se defina, a saber, religión, etnia o procedencia:

En el imaginario posfascista el «extranjero» se define por oposición al autóctono y su identidad, lo mismo que la de este último, resulta ser móvil [...] La mayor parte de los europeos se asimilan fácilmente a los autóctonos, a los «franceses de toda la vida», mientras que los otros siguen siendo «procedentes de la inmigración» aunque sean ciudadanos franceses desde hace tres generaciones. En consecuencia, el *étranger* es también y sobre todo un enemigo interior, un elemento corruptor que ataca al cuerpo sano de la nación como un virus o lo corroe como un cáncer (*ibid.*:10).

Esta postura requiere una matización, ya que realmente el mecanismo que utilizaba el nazismo para justificar su carácter antisemita no dista tanto como sostiene Traverso. Consideramos que la ontologización negativa de la identidad de un grupo, tal y como la expone el historiador, era muy similar al proceso que llevó a cabo el nazismo.

Para ilustrar esta cuestión, nos basamos en la crítica del conflicto Estado-Nación de Arendt, mencionado en el apartado anterior. Según la investigación de Arendt, la comunidad judía se convirtió en una alteridad dentro de Europa⁵, y en concreto de Alemania, a causa de la inserción de los principios políticos de la Revolución Francesa en la estructura de gobierno europea: el Estado transformó “la nacionalidad en prerrequisito de la ciudadanía, y la homogeneidad de la población la relevante característica del cuerpo político” (Arendt, 1998: 33-34).

⁵ El antisemitismo ya venía gestándose en Europa como explica Arendt en la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo*.

El otro aspecto que observa Traverso sobre la cuestión del racismo es el siguiente:

La matriz colonial de la islamofobia proporciona una de las claves para entender la metamorfosis ideológica del posfascismo. Este ha abandonado las ambiciones imperiales del fascismo clásico y adopta una postura más bien conservadora y defensiva [...]La conquista ha cedido su lugar al rechazo: antaño se sometía a los bárbaros para civilizarlos, hoy se promueve la separación y su expulsión a fin de protegerse de su influencia nefasta (*ibid.*:15).

De nuevo, consideramos que este aspecto no está bien enfocado. Traverso no repara en que el imperialismo no se ha disuelto, sino que se ha amoldado a la globalización porque ha sido inherente al desarrollo del capitalismo; no se trata de un carácter exclusivo del fascismo clásico. Sencillamente ha dado paso a un dominio económico, motivo por el cual las intervenciones militares se reservan para casos excepcionales.

Lo que nos parece destacable de este aspecto señalado por Traverso es que la actitud de rechazo que muestra el posfascismo ante el fenómeno de la inmigración constituye un discurso legitimado desde la esfera pública (*ibid.*:9).

Evidentemente, de acuerdo con Arendt, el antisemitismo también fue una postura que gozaba de legitimación, pues era uno de los pilares sobre los que se edificaba la estructura política de poder totalitaria. Lo llamativo es que la legitimación, según Traverso, se realiza mediante una perversión del significado del derecho a la libertad de expresión y pensamiento, presentan el rechazo de la cultura árabe como una defensa de los derechos humanos.

El posfascismo disfraza una posición etnocentrista a través de la apropiación de los conceptos de igualdad y libertad, de esta manera consigue presentar la cultura occidental como la defensora de estos derechos, en contra de las culturas no occidentales (sobre todo la árabe), a las que identifican como retrógradas y peligrosas para los avances que hemos conseguido en Europa. Tenemos de ejemplo a Marine Le Pen, que en una entrevista para la BBC en 2016 utilizó argumentos racistas para condenar las agresiones sexuales masivas que se produjeron en Colonia aquel mismo año. Aprovechó la ocasión para presentar su postura anti-inmigración en base a una supuesta de los derechos de las mujeres (blancas y francesas, por supuesto).⁶

⁶ Alabao, N. (06/12/2017). *Sobre fascismo y feminismo: la renovación de la ultraderecha europea*. Recuperado de: <https://ctxt.es/es/20171206/Firmas/16553/fascismo-feminismo-Europa-Le-Pen-FN-CTXT-Alabao.htm>.

Si bien no se trata de un *modus operandi* tan distinto al del fascismo clásico, como decíamos, pensamos que existe una variación en el modo de presentar su defensa contra el enemigo de la nación en cada caso. Aunque en ambos casos la postura racista emerja de un sentimiento nacionalista y supremacista, vemos que si la nacionalidad, como decía Arendt, era el requisito mediante el cual se legitimaba adquisición del derecho a la ciudadanía, hoy la legitimidad en la esfera pública depende de la compatibilidad de los valores que tenga una determinada cultura con los derechos considerados universales.

Siguiendo la idea de Traverso de que los conceptos tanto históricos como políticos adquieren nuevos significados en la memoria colectiva con el paso del tiempo (*ibid.*:6), consideramos que tras la vivencia de sucesos históricos tan traumáticos para Europa como fueron la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, la sociedad occidental se entiende a sí misma como una sociedad que ha superado las ideas supremacistas.

La condición de posibilidad de los nuevos fascismos ahora se sitúa en un contexto diferente, delimitado por unos derechos básicos que la voluntad general asume como consensuados, por ello estos movimientos se ven obligados a justificar su racismo presentándolo como una defensa de éstos. Ya no se dan discursos sobre la superioridad racial, sino sobre la importancia de defender los valores de la cultura occidental, un imperativo que según los voceros de la ultraderecha ha de cumplirse no porque (casualmente) dicha cultura sea a la cual pertenece la mayor parte de población blanca, sino porque es la que representa los derechos humanos universales.

De hecho, incluso llegan a etiquetar sus propuestas anti-inmigración como “sentido común”, pero como sabemos, los inmigrantes no son los únicos que sufren los ataques de estos partidos. Esta apropiación del concepto de “sentido común” es marca propia del posfascismo y consiste en una reacción a los logros conseguidos en los últimos años por parte de movimientos sociales y políticos como el feminismo, las luchas LGTB y las anti-racistas, cuyas reivindicaciones han sido asumidas por el sistema democrático neoliberal (y más que asumidas, desgraciadamente absorbidas; pero no es el tema que abordaremos en este trabajo), materializándose en la adquisición de derechos básicos y en una creciente visibilización en el ámbito público como sujetos válidos.

El posfascismo señala a múltiples enemigos del mismo modo que hacía el fascismo, pues su cruzada no era solamente contra los judíos. Traverso comenta al respecto:

[...] Su razón de ser y en muchos casos la clave de su acceso al poder, fue el anticomunismo. El fascismo se definía como «una revolución contra la revolución» y su radicalismo estaba a la altura del desafío que representaba la revolución rusa. Fascismo y comunismo postulaban el derrocamiento del orden establecido y estructuraban sus movimientos según un paradigma militar heredado del primer conflicto mundial; eran el espejo de una vida política brutalizada por la guerra total (*ibid.*:8).

Por un lado, consideramos que aseverar que el anticomunismo fue “la razón de ser” del fascismo es demasiado aventurado.⁷ Pero la cuestión de su carácter revolucionario en comparación con el que muestra el posfascismo nos lleva a analizar este último aspecto.

La similitud más evidente que podemos observar entre ambos movimientos es, sin duda, que surgen en un contexto de grave crisis económica y se presentan como una solución ante la inestabilidad económica y social. Ahora bien, dentro de esta línea de continuidad, observamos una diferencia que se debe tener en cuenta a la hora de estudiar el posfascismo, puesto que obedece a las condiciones políticas y económicas actuales.

Mientras que la propuesta del fascismo se mostraba como revolucionaria, ofreciendo una alternativa al mundo moderno que con la industrialización creciente estaba provocando muchos cambios en el modo de vida de la gente, y sobre todo, mucho malestar, dadas las nefastas condiciones laborales impuestas por el capitalismo; el posfascismo, por su lado, se limita a presentarse simplemente como una herramienta útil para frenar los problemas económicos actuales, sin intención de proponer una alternativa al sistema democrático liberal (*ibid.*:7).

Advertimos que, si bien ambos movimientos son el resultado de una reacción contra el contexto existente, el presentarse como una solución revolucionaria del fascismo ha devenido, en los posfascismos, en un conjunto de promesas electoralistas resumidas en el restablecimiento del orden –económico, social, moral– a aquellas clases propietarias que han preferido de siempre el comercio a las finanzas y la propiedad heredada a las

⁷ El apartado anterior contiene una exposición de las principales posturas sobre este debate dada su complejidad, que consideramos enfrentadas a la de Traverso, por ello en este no se expone ninguna.

fluctuaciones del mercado (*ibid*:7). Pero pensamos que esta cuestión es más compleja y requiere atención.

Este discurso, enfocado hacia las clases propietarias conservadoras, es evidentemente distinto a la clásica arenga fascista hacia los trabajadores, la cual obedecía a sus pretensiones revolucionarias. No obstante, el posfascismo no se olvida de las clases populares, de hecho gran parte de su discurso también va dirigido hacia ellas. Traverso comenta lo siguiente al respecto:

Sabe fabricar y explotar el miedo, presentándose como un dique de contención frente a los enemigos que amenazan a la «gente normal y corriente» –la globalización, el islam, la inmigración, el terrorismo–, pero sus soluciones consisten siempre en volver al pasado: vuelta a la moneda nacional, reafirmación de la soberanía, repliegue identitario, protección de la gente sencilla que se siente ahora «extranjera en su propia casa», etc (*ibid*.:27)

Hay que recordar, como se ha expuesto en el apartado anterior, que un componente fundamental del discurso fascista clásico era también la reivindicación de volver al pasado⁸ y al viejo orden, así que en esta postura no dista mucho de la extrema derecha actual. Sin embargo, este aspecto formaba parte de un proyecto político que se presentaba ante todo como revolucionario y alternativo al capitalismo. En aquel momento, realmente el fascismo se constituyó, al menos inicialmente, como una cosmovisión cuya praxis hacía peligrar los pilares del liberalismo y la joven democracia parlamentaria; de ahí la desconfianza que despertaban en los magnates de la industria los dirigentes de los partidos fascistas.

Por este motivo se enfrentó ferozmente también al comunismo, la otra cosmovisión que como bien apunta Traverso, se disputaba con el fascismo el derrocamiento del orden capitalista, pero ya hemos visto que el fascismo se edificaba sobre el ataque contra múltiples alteridades, no sólo contra el comunismo.

Es evidente que la extrema derecha no se edifica sobre un corpus teórico que suponga un peligro para el capitalismo, ni considera a éste como una enfermedad. Su propaganda no se lleva a cabo en ese sentido:

Hoy en día, el posfascismo difunde su palabra por medio de spots televisivos y campañas publicitarias y no haciendo desfilar a sus tropas de uniforme [...] Nada de eso: se reduce a las pulsiones conservadores de lo que el pensamiento crítico define como la «personalidad autoritaria» (*ibid*.:8)

⁸ Como señalaba Grubenger, por ejemplo.

Si bien la extrema derecha no se presenta como un movimiento anti-capitalista, algo que llama la atención es que aun representando los valores más conservadores por los que se regía la sociedad occidental (y en buena medida, continúa haciéndolo), los partidos de extrema derecha han conseguido presentarse como una corriente “crítica al sistema”, adueñándose del concepto biensonante “políticamente incorrectos”; lo cual no deja de ser irónico, puesto que defienden, como decimos, los valores más tradicionales que han conformado la estructura social occidental, siendo éstos los responsables de la reproducción sistemática de la opresión estructural de las mujeres, las personas LGTB y las racializadas.

¿La etiqueta “políticamente incorrecto” que con tanto ímpetu se ha adueñado la extrema derecha, es heredera de la crítica anti-capitalista del fascismo clásico? Sobre esto, Traverso opina que el posfascismo se limita a mostrarse como una llamada autoritaria a la restauración del orden cuyo objetivo único son las elecciones.

Aunque este hecho resulte verosímil, pensamos que puede ser la punta del iceberg de otro proceso. Si reparamos sobre el desarrollo del neoliberalismo en los últimos años podríamos plantearnos que si bien el posfascismo no supone un peligro para el capitalismo en cuanto al desarrollo de su lógica productiva, quizá sí tenga la capacidad de dinamitar las estructuras democráticas desde dentro.

En este sentido, algunos autores defienden, como David Harvey, que el auge de las medidas autoritarias y las garantías sociales que estamos viviendo se debe una respuesta de los Estados de lo que ha acuñado “acumulación por desposesión”. Siguiendo los postulados marxistas sobre la acumulación originaria, achaca el desmantelamiento de lo público, ampliamente protagonizado por la extrema derecha⁹ (y por partidos de derecha no tan radicales, e incluso de izquierda) a las necesidades que muestra esta nueva fase del capitalismo.

⁹ Sobre las reformas económicas de Trump, que en principio se mostraba proteccionista: “La reforma tributaria (diciembre de 2017) del republicano fue celebrada por los poderosos como el más grande incentivo al mercado en los últimos treinta años: el impuesto de sociedades cae del 35 por 100 al 21 por 100 –el mayor desde Ronald Reagan–, mientras que el tramo máximo para las mayores rentas se reduce del 39 por 100 al 37 por 100. La desregulación económica también avanzó a paso firme” y sobre las reformas económicas de Bolsonaro: “El presidente de Petrobras, y figura cercana a Guedes, señaló: «Como liberales, somos contrarios a las empresas estatales. Con excepción del Banco Central, todos los bancos públicos tendrían que ser vendidos. Petrobras también tendría que ser privatizada y el Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social (BNDES) extinto. Ese sería mi sueño» (VVAA, 2018:20).

Debido a la crisis de sobreacumulación que venimos sufriendo, se han puesto en marcha mecanismos que los gobiernos no tienen más remedio que ejecutar:

La mercantilización de la naturaleza en todas sus formas [...] y una degradación del hábitat [...] la mercantilización de diversas expresiones culturales, de la historia y de la creatividad intelectual [...] el desmantelamiento de los marcos reguladores destinados a proteger a trabajadores [...] la cesión al dominio privado de los derechos a pensión pública, bienestar, a la sanidad pública nacional (Harvey, 2004:118-119).

Desde la perspectiva de Harvey, las medidas de austeridad férreas y el ataque a los colectivos que históricamente han sido más vulnerables dentro del capitalismo se explicaría por la necesidad que tiene el neoliberalismo de proteger este proceso predador y no entorpecerlo.

Sin duda, la cuestión de si es el propio desarrollo de esta fase del capitalismo la responsable del desprendimiento de los principios de la democracia liberal constituye un tema a estudiar de especial relevancia para comprender tanto nuestra realidad actual, pero indagar en él excede los objetivos de la presente investigación. Nos limitaremos, pues, a utilizar la definición de posfascismo de Traverso, entendida siempre con los matices añadidos, para el análisis que será realizado en el final de la investigación desde la perspectiva que construiremos con el armazón teórico de Benjamin.

3. El análisis de Benjamin sobre la capacidad movilizadora del fascismo: la pérdida del aura como condición para la estetización de la política.

3.1. Sobre el concepto *estetización de la política* y la pérdida del aura.

En su famoso escrito *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica*, Benjamin realiza un recorrido sobre la evolución de las condiciones de reproductibilidad en que las obras de arte han sido elaboradas lo largo de la historia.

Su objetivo principal es mostrar la relación que existe entre el auge del fascismo en tanto movimiento de masas y las condiciones de reproductibilidad en las que se encuentra la obra de arte en aquellos momentos, ya que considera que dichas condiciones son las que posibilitaron el crecimiento del fascismo mediante el uso de un mecanismo que él denominará *estetización de la política*.

La explicación que encontrará Benjamin, que será expuesta más adelante, para el encuadramiento de las masas que consigue el movimiento fascista a través de dicho mecanismo, se debe a la transformación en la percepción sensorial de éstas provocada por las nuevas condiciones de reproductibilidad. La técnica de la reproductibilidad ha avanzado a tal punto que permite reproducir imágenes de forma masiva, lo cual se traduce en una sensación de apropiación de la realidad que las masas desean y que el fascismo es capaz de catalizar a través de sus actuaciones políticas.

Se trata de un proceso que, como indica Benjamin, apunta más allá del ámbito artístico: en aquellos momentos, se estaba asistiendo a un cambio tan significativo en las condiciones de la producción técnica que acabaría afectando a la percepción de la experiencia colectiva, en el sentido de que la barrera entre lo artístico entendido como un ámbito autónomo y la mediación entre el sujeto y la realidad en la experiencia cotidiana iba a disolverse progresivamente. En otras palabras, la lógica de los fenómenos estéticos, considerada durante la época moderna como propia del ámbito artístico, comenzaba a expandirse al resto de ámbitos, transformándose así su percepción.

Todo ello se debía a las nuevas condiciones de reproductibilidad, que estaban propiciando un acceso de las masas a la producción artística cada vez mayor, y son estas condiciones las que permitieron que la estetización de la política por parte del fascismo fuera posible y que Benjamin se propone a examinar en esta obra.

Benjamin considera que los conceptos que componían la teoría del arte hasta entonces (“perennidad”, “creación”...) se habían quedado obsoletos para comprender las nuevas condiciones de la experiencia estética, por ello propone una serie de nuevos conceptos capaces de dar cuenta de éstas.

Pretende analizar, a través del recorrido histórico mencionado, las tendencias evolutivas del arte según las actuales condiciones de producción. Considera, de acuerdo con la teoría marxista, que es posible componer una tesis con valor de diagnóstico también en la superestructura, donde se encuentra la producción de arte; del mismo modo en que Marx hizo con su análisis de las tendencias de las relaciones socio-económicas del capitalismo:

Cuando Marx emprendió el análisis de la producción capitalista, esta se encontraba en sus inicios. Marx orientaba su empeño de modo que cobrase valor de pronóstico. Se remontó hasta las relaciones fundamentales que resultara de ellas lo que en el futuro pudiera esperarse del capitalismo. Y resultó que no solo cabía esperar de él una explotación crecientemente agudizada, sino, además, el establecimiento de condiciones que posibilitan su propia abolición. La transformación de la superestructura, que ocurre mucho más lentamente que la de la base, ha necesitado más de medio siglo para hacer vigente en todos los campos de cultura el cambio de las condiciones de producción [...] Su dialéctica no es menos perceptible [...] por eso sería un error menospreciar su valor combativo (Benjamin, 2019: 16).

Su interés en sacar a la luz las tendencias evolutivas del arte radica en encontrar herramientas que contribuyan a una teoría emancipatoria del arte, puesto que a juicio de Benjamin, el arte contiene potencial revolucionario, el cual se encuentra en su capacidad de transformación del hombre y su praxis. Mientras que la estética tradicional concebía al hombre como un sujeto contemplativo y pasivo, la estética benjaminiana propondrá un nuevo paradigma del hombre, a saber, como sujeto crítico y activo; cuya posibilidad se ubica en la propia práctica artística.

Por ello el análisis está enfocado en desgranar aquellas transformaciones que se están dando en la reproducción artística, en las que según Benjamin se gestan las condiciones para construir una teoría revolucionaria del arte; en contraposición a la estetización de la política por parte del fascismo que, desgraciadamente, sí supo aprovecharse de la nueva realidad que estaba generando la reproductibilidad técnica.

El primer nuevo concepto que Benjamin introduce es la famosa “aura” de la obra de arte, “su aquí y ahora”, es decir, su ligación al contexto socio-político y cultural en el que se produce originalmente. El significado del aura para Benjamin está compuesto por

su relación con el resto de conceptos que menciona, como la autenticidad y la autoridad (ante la copia).

Respecto a la cuestión del aura, comenta que “en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que decae y se empequeñece es su aura. El proceso es sintomático y apunta más allá del ámbito artístico” porque este proceso expresa una tendencia concreta de las condiciones de producción, “al multiplicar las reproducciones, pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. Y al permitirle la reproducción salir al encuentro de cada destinatario, se encuentre donde se encuentre, hace que lo reproducido se actualice siempre” (*ibid.*:199).

Ambos procesos están relacionados con los movimientos de masas emergentes, y esto se debe a que la masificación, en tanto condición de producción que fue *in crescendo* a lo largo del siglo XX, incide en la experiencia estética de las masas. Esta idea de la relación entre el desmoronamiento del aura y la masificación como el nuevo contexto al que se enfrentaba la reproducción artística es fundamental para comprender el significado de la estetización de la política:

[...] La necesidad creciente de las masas de adueñarse de los objetos en la más próxima de las cercanías. Triturar el aura de cada objeto es la signatura de una percepción cuyo sentido para lo igual y coetáneo en el mundo ha crecido tanto que incluso por medio de la reproducción le gana terreno a lo único e irrepetible. [...] La orientación de la realidad a las masas y de estas a la realidad es un proceso de alcance ilimitado tanto para el pensamiento como para la percepción visual (*ibid.*:200).

¿Cómo incide la nueva técnica en la percepción de las masas? Las condiciones que la conforman provocan la sensación en las masas de que su expresión, en tanto sujeto, está a su alcance. Esto se debe a que la nueva técnica, basada en la masificación, aumenta extraordinariamente la accesibilidad de los objetos para un sector de la sociedad que hasta el momento no había dispuesto de esa posibilidad.

En una época en la que la socialdemocracia como la conocemos a día de hoy estaba naciendo, las tensiones que provocan las contradicciones provenientes del modo de producción capitalista cristalizan en un ansia de expresión por parte de las masas. No sólo de los objetos pueden adueñarse las masas, sino de la *realidad* misma (de ahí la proclama marxista sobre la apropiación objetiva del mundo...), por lo tanto la política (que forma parte de la superestructura) también es factible de adueñarse; en el sentido de que las masas encuentran en la política una vía de expresión, lo cual el fascismo supo explotar.

Continuando con esta idea, Benjamin dice que “la obra de arte reproducida se convierte, cada vez más, en la reproducción de una obra de arte concebida para ser reproducida.” Este aspecto es central en su ensayo porque esta tendencia, que emerge en la era capitalista al respecto de la reproducción de la obra de arte, es su característica fundamental, y es condición *sine qua non* para la transferencia que realizará el fascismo de los valores estéticos de la teoría del arte por el arte hacia la política.

La política será convertida en un medio cuyo objetivo será la reproducción de la expresión de las masas (ahora veremos en qué sentido el fascismo permite dicha expresión), del mismo modo en que el “arte por el arte” nace como una corriente cuyo interés es únicamente expresar “lo bello” y reproducirlo.

Indagamos en el origen de la teoría del arte por el arte, ya que se trata de una corriente representativa de la época moderna y sus condiciones de experiencia estética, las cuales, según Benjamin, serán destruidas por la técnica de reproductibilidad; siendo ésta su objeto de análisis en tanto condición de producción en la época contemporánea.

Benjamin establece que han sido dos valores, el exhibitivo y el cultural, bajo los cuales se ha reproducido la obra de arte a lo largo de la historia. La preponderancia de uno sobre el otro en la obra es el factor que ha determinado su función en ella en cada etapa, y lo que acertadamente vendrá a señalar Benjamin es que esta basculación obedece a la transformación que han ido sufriendo las condiciones productivas; de ahí su interés en estudiar las tendencias evolutivas del arte.

La producción artística comenzó, históricamente, situándose sobre todo en el valor cultural. En la etapa pre-moderna la forma original de este asentamiento es el culto, estrechamente ligada con la función del ritual (*ibid.*:202). Benjamin pone de ejemplo las pinturas de las cuevas en la Edad de Piedra, que aparte de tener intención expositiva eran sobre todo un ritual sagrado dedicado a los espíritus, y esa función constituye su contenido aurático.

Lo que marca el cambio a la época moderna es la disminución del valor cultural en las obras, ya que “a medida que las prácticas artísticas se emancipan del regazo del ritual, aumentan las ocasiones de la exhibición de sus productos” (*ibid.*:204). Como sabemos, en esta época (y sobre todo a partir de la Ilustración), surge una concepción del arte como un ámbito autónomo, cuya función apunta a él mismo: la experiencia estética. Desde el

análisis de Benjamin, sucedió este cambio porque las condiciones productivas fomentaron el progresivo dominio del valor exhibitivo respecto al cultural.

Cuando irrumpe la fotografía como medio de reproducción que Benjamin denomina “revolucionario”, el arte reacciona con la teoría del arte por el arte, de la cual se deriva una teología negativa bajo la figura ideal de un arte puro que rechaza cualquier reclamación al respecto del contenido (incluye funciones sociales y valores éticos), (*ibid.*:202.) La teoría del arte por el arte sería, pues, la primera corriente artística que remite a los valores que forman su propia lógica estética interna para dotarse de sentido; excluyendo cualquier función social o valor moral externo.

Esta corriente revela la característica fundamental de la función de la obra de arte en la época moderna, a saber, la preponderancia del valor exhibitivo por encima del valor cultural; condición que la reproductibilidad de la era contemporánea vendría a consumir por completo al eliminar el valor cultural, del que aún quedaban restos en las obras, y cuya consecuencia es la total destrucción del aura. Ésta todavía había podido sobrevivir en la época moderna a través de la nueva función que adquirirían las obras, la función estética, que como acabamos de comentar, se halla emancipada del ritual debido a la preponderancia del valor exhibitivo y consiste en la contemplación descontextualizada del arte. De hecho, si la función artística evoluciona de esta manera, es precisamente porque la imagen artística deja de ser un medio para representar lo sagrado para sacralizarse ella misma, naciendo así un nuevo culto, el artístico.

Llegados a este punto, cabe clarificar el sentido en el que Benjamin se refiere al término “imagen”: desde nuestra perspectiva actual, lo entendemos como copia, pero para Benjamin era todavía un sinónimo de creación original, por ello la contrapone a la reproducción y comenta que ésta iba ganando terreno en la época de la reproductibilidad.

La nueva experiencia sensitiva que empezaba a formar parte de la realidad de las masas tiene que ver con esta ganancia, y es precisamente el *quid* del proceso que venimos comentando a lo largo de este apartado: la racionalidad instrumental que opera en el capitalismo y se extiende en todos los ámbitos e intersticios de la realidad social, coloniza los objetos artísticos. El valor exhibitivo, cuya preponderancia (respecto al ritual) en ellos les había dotado de unicidad como el carácter que les define en tanto objetos y en consecuencia, había convertido al arte en una esfera autónoma, pasa a ser el único valor que opera en la producción en la época de la reproductibilidad.

De esta manera, la técnica de producción masiva dinamita las condiciones de la experiencia estética de la época moderna y los objetos artísticos pierden su *status* de objetos absolutos, pertenecientes a un ámbito diferenciado del resto de objetos. Con las condiciones de la técnica de reproductibilidad el contenido aurático no puede subsistir en las obras porque la producción únicamente se rige por el valor exhibitivo.

Efectivamente, la crítica a la pérdida del aura debido al avance de la técnica recuerda a la crítica marxista sobre la valorización de la mercancía. Marx describe el funcionamiento de la economía capitalista como tautológico, ya que su objetivo es la reproducción de plusvalor: la acumulación de capital para obtener más capital. Esta tendencia económica se ha ido transmutando a todo aquello que compone la superestructura, la cual va evolucionando conforme lo hace la base económica; lo que no quiere decir, por otro lado, que la superestructura se halle completamente determinada por ésta.¹⁰

El proceso de conversión de la obra de arte en mercancía, comenzado en la época moderna cuando el artista se libera de su servidumbre a ritos o mecenas, culmina con la nueva lógica productiva de la reproductibilidad. Así, del mismo modo en que el esquema productivo capitalista se basa en la reproducción del valor, la obra de arte se produce en esta época con el objetivo único de reproducirla masivamente. De esta forma, el aura se pierde porque ya no puede encontrar refugio ni siquiera en la propia obra, ya que la masividad que caracteriza a nuestra época de la reproductibilidad liquida las condiciones productivas que en la modernidad caracterizaban a los objetos artísticos como únicos y sagrados, por ello la originalidad la identifica Benjamin con el aura.

Entonces, se transforma totalmente en mercancía la obra de arte cuando mueren las condiciones productivas que durante la modernidad todavía permitían en ella la supervivencia de un valor de uso (la contemplación desinteresada, el deleite estético...) y pasa a ser el valor de cambio el único que la caracteriza. La total colonización del valor exhibitivo de la obra es sinónimo de su completa conversión en valor de cambio, y como cualquier otra mercancía al introducirse en la mercantilización capitalista, pasa a depender únicamente de éste.

¹⁰ No nos detendremos en especificar el sentido que le otorga Marx a la superestructura. Usamos superestructura en el mismo sentido en el que lo hacía Benjamin.

La pérdida del aura se consuma, pues, con la subsunción del arte al fetichismo de la mercancía, lo que predispone a los valores estéticos que en la cultura moderna se consideraban como limitados al ámbito exclusivamente artístico, para usarse como herramienta política: esta es la estrategia del fascismo, materializada en la estetización de la política. Y ésta era posible porque las condiciones de reproductibilidad así lo permitían, ya que estaban dibujando una realidad (hoy, consumada con creces) en la que la experiencia sensitiva de las masas estaba mediada por un entorno que contenía la dominación derivada de las condiciones enfocadas a la reproducción de plusvalía.

Por lo tanto, si el objeto de arte comenzaba a producirse con el único objetivo de reproducirse (y venderse), nada le diferenciaría ya del resto de mercancías, empobreciéndose su aura; así que los fenómenos estéticos comenzaban a mezclarse con la experiencia cotidiana de las masas y en consecuencia, la percepción de éstos se transforma. El aura de una obra de arte, era, recordemos, su autenticidad, su ligación al contexto, su autoridad... todo ello se pierde, lógicamente, si la creación artística original es sustituida por su reproducción, como insiste Benjamin. De hecho, podríamos decir que la nueva condición de los productos artísticos es su reproductibilidad, por ello pierde vigencia la autoridad frente a su copia.

Se trata, como decimos, de un cambio en la realidad y la experiencia sensitiva de las masas: el goce estético dejaría de estar limitado al ámbito artístico, por lo tanto, cualquier fenómeno de la realidad social podría ser factible de provocar esta sensación, sobre todo porque los medios de difusión se estaban desarrollando, llenando de imágenes (reproducciones, en el vocabulario de Benjamin) la realidad de las masas.

Benjamin advierte que esta nueva realidad implica, a su vez, una democratización del arte, dado que la masificación de la producción permite su acceso a las masas, por ello no lo critica, sino que insiste en utilizarlo para movilizar a las masas en contra del fascismo. De ahí su empeño en identificar un dispositivo a través del cual poder usar la ventaja que tiene la reproducción masiva, que tendrá que ser lógicamente diferente a la estetización de la política. En este sentido, Benjamin pone el acento en las implicaciones de la producción cinematográfica y sostiene que el cine es un agente movilizador y transformador de masas, por ello le atribuye potencial revolucionario (*ibid.*: 209). Su potencial como tal se debe a varios factores.

En primer lugar, el cine coloca al espectador en condición de experto (pero experto disperso), lo que convierte la relación de las masas con el cine en una relación “progresista”, en contraposición a la pintura (*ibid.*:213). Ésta permanece enfrentada a las masas porque no es una disciplina artística cuya reproducción esté en condiciones de producir de forma masiva y simultánea, al contrario que ocurre con el cine. Advertimos que su extenso análisis del potencial revolucionario del cine podría constituir un elemento fundamental de la propuesta que contrapone a la actuación del fascismo: Esta es la estetización de la política que el fascismo propugna. El comunismo le responde con la politización del arte (*ibid.*:221).

El motivo reside en que la condición en que pone el cine al espectador es, como se ha señalado anteriormente, de experto, si bien, disperso. Pero Benjamin señala que la posición de experto contiene una actitud crítica y es ésta alrededor de la cual debía organizarse el movimiento comunista para hacer frente al fascismo, el cual, precisamente estaba utilizando el cine para sus propios fines, aprovechando que era uno de los medios de difusión de masas más importantes.

El epílogo de este escrito es la parte probablemente más conocida y citada de todas las obras de Benjamin, y no es para menos. En este fragmento condensa la relación establecida entre *l'art pour l'art* y la estetización de la política por parte del fascismo, y se trata de una idea que no se puede comprender en toda su profundidad sin contemplar el análisis que realiza sobre las condiciones de reproductibilidad contemporáneas y su consecuente pérdida del aura de la obra de arte; de ahí el recorrido que realiza sobre la evolución del aura a través de cada época histórica. Benjamin habla así sobre el *modus operandi* del fascismo:

El fascismo intenta organizar a las nuevas masas proletarizadas sin tocar las condiciones de la propiedad que dichas masas urgen por suprimir [...] Las masas tienen derecho a exigir que se modifiquen las relaciones de propiedad, pero el fascismo procura que se expresen precisamente para su conservación. En consecuencia, el fascismo apunta a una estetización de la vida política. A la violación de las masas, que el fascismo impone por la fuerza con el culto al caudillo, corresponde la violación de todo un mecanismo que el propio fascismo pone al servicio de la producción de valores propios del culto. (*ibid.*:220).

El fascismo, como movimiento de masas que es, abre una vía para que éstas se expresen. Benjamin no se explaya en explicar a qué se refiere cuando habla de “expresión de las masas”, pero deducimos que se trata de la potencialidad que poseen sobre la transformación de la realidad dada la posición que ocupan como macro-sujeto histórico, puesto que en *Tesis sobre el concepto de historia* critica el concepto de trabajo que ha

sido malentendido por otros marxistas, acarreando así errores en la praxis que han tenido como consecuencia para las masas no poder superar las relaciones socio-económicas existentes.

Esta capacidad de superar el estado de cosas, por utilizar una fórmula marxista, fue fagotizada por el fascismo para sus fines, los cuales resultaron ser, en la experiencia histórica, el intento de instaurar un poder único (estatal) al cual se supeditaba la producción. En nombre de la Nación, como hemos visto, debía disolverse la contradicción de clases y las fuerzas productivas debían ser subordinadas, con las consecuencias que acarrearía (la guerra con otros países, persecución de “enemigos de la Nación”...)

Esta fagotización de las masas es la que señala Benjamin en el fragmento anterior: “Las masas tienen derecho a exigir que se modifiquen las relaciones de propiedad, pero el fascismo procura que se expresen precisamente para su conservación.” Efectivamente, el fascismo consiguió adueñarse de la potencia revolucionaria propia de las masas emergentes, pero la utilizó para conservar las relaciones de propiedad existentes en tanto que ubicó a la Nación como la instancia sagrada ante la cual todos los hombres debían reconciliarse y actuar para defenderla.

Este fenómeno es al que denomina a continuación, en el fragmento citado, como “estetización de la vida política”; el dispositivo político que el fascismo puso en marcha para manipular a su antojo la *expresión* de las masas. La idea principal es la que vertebra todo el texto y hemos venido subrayando: no hubiera sido posible llevar a cabo la estetización de la política si las condiciones de reproductibilidad técnica no hubieran mermado el aura de la obra de arte, *modificando así su propia naturaleza* como señala Benjamin, provocando la desaparición de la distinción de lo artístico como autónomo frente al resto de objetos del mundo y en consecuencia, la posibilidad de trasladar los valores estéticos a la política.¹¹

A dicho proceso es al que se refiere Benjamin cuando apunta que: “A la violación de las masas, que el fascismo impone por la fuerza con el culto al caudillo, corresponde la violación de todo un mecanismo que el propio fascismo pone al servicio de la producción de valores propios del culto.” (*íbid.*:220) Ese mecanismo es el culto, muy

¹¹ El tono en el que Benjamin escribe el texto se debe a la impotencia con la que observaba que el fascismo se estaba adueñando de la posibilidad de movilización y transformación del hombre, porque como se ha comentado anteriormente, desde su perspectiva, realmente en el escenario político que ofrecía la destrucción del aura (de hecho, instaba desesperadamente a ello) cabía un uso opuesto al del fascismo.

importante en la constitución de la cultura de un grupo o sociedad, a través del cual las personas transmiten los valores sociales que caracterizan a la comunidad, es decir, *se expresan*. Es una idea antropológica fundamental que subyace al texto: la importancia que ha tenido el culto como dispositivo usado por la comunidad para expresar su unión.

El culto va perdiendo sentido progresivamente conforme las dinámicas capitalistas avanzan, supeditando éstas a su propio fin todas las esferas humanas. De esta manera, un mecanismo como el culto, que ha servido como vía de expresión para los hombres durante toda su historia, es el que indica Benjamin que utiliza el fascismo a su servicio. No olvidemos que el culto ha tenido como función principal imponer la ideología del grupo a través de su expresión, de ahí el interés del fascismo en su apropiación.

Podemos pensar, por lo tanto, que evidencia este proceso para señalar el estrecho vínculo que existen entre las condiciones en las que se desarrolla el capitalismo y el ascenso del fascismo, así como la relevancia que tienen las experiencias colectivas a través de valores estéticos (como en este caso, el culto) para la identificación con una ideología política que propugna una cosmovisión determinada.

Cabe señalar que el fascismo no sólo se adueña del valor cultural, componente aurático del arte en la época antigua, sino también del lenguaje autónomo que se reivindicaba para el arte en la época moderna, momento en que consigue desligarse de las funciones sociales. La experiencia estética de la contemplación de lo bello, limitada a la relación entre obra de arte y sujeto en la cultura moderna, deja de estar reducida también, como ya hemos dicho, al ámbito estrictamente artístico y se traslada a las actuaciones políticas, un fenómeno posible debido a la reproductibilidad: esto es la estetización de la política. La concepción de sujeto pasivo y contemplativo, propia de la estética moderna y cuyo corolario es la teoría del arte por el arte es la que impone el fascismo.

En este sentido, Benjamin señala la estetización de la guerra por parte del fascismo, aportando como ejemplo el manifiesto de Marinetti:

La guerra es bella, porque, gracias a las cámaras de gas, al terrorífico megáfono, a los lanzallamas y a las tanquetas, funda la soberanía del hombre sobre la máquina subyugada [...] La guerra es bella, ya que crea arquitecturas nuevas, como la de los tanques, la de las scuadrillas formadas geométricamente [...] ¡Poetas y artistas futuristas [...] acordaos de estos principios fundamentales de una estética de la guerra para que iluminen vuestro combate por una nueva poesía, por unas artes plásticas nuevas! (*ibid.*:220)

El fascismo buscaba, en definitiva, provocar esa sensación de placer sensorial y de inmersión con el objeto contemplado que hasta la época de la pérdida del aura era una experiencia propia de la relación entre el sujeto y la obra de arte. Benjamin lo expresa de forma lapidaria y desgraciadamente acertada: “La humanidad, que hace siglos, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en un espectáculo para sí misma. Su autoalienación ha alcanzado tal grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden.” (íbid.:221).

Añadimos ahora otro ejemplo en el cual se vislumbra la crítica de Benjamin. El concepto de “comunidad del pueblo” explicado por Grunberger y desarrollado en el apartado anterior, formaba parte de ese mecanismo de valor de culto que el fascismo había puesto a su disposición, mediante el cual conseguía que las masas se expresaran en el sentido al que se refiere Benjamin. Las relaciones de propiedad seguirían intactas aunque las masas participaran en el “culto”¹², pero resultaba ser una vía de escape para que éstas pudieran catalizar el malestar que provocaba la crisis económica, y en general el desarrollo de las dinámicas capitalistas en aquel momento, como la división del trabajo o la atomización del individuo.

El fascismo buscaba que las masas experimentaran esa sensación de unidad y seguridad a través del culto, si bien como señala Grunberger la idea de “comunidad del pueblo” en Alemania resultó ser ineficaz debido a las fisuras sociales que había, así que la expresión activa del conjunto de ciudadanos no fue tal, sino que más bien se trataba de una complicidad pasiva (Grunberger, 1976: 60).

Sin embargo, aunque la estrategia concreta del partido nazi con ese concepto no produjera una participación activa, se conseguía crear una imagen de homogeneidad a través de la simbología que impregnaba todas las actividades que el partido ofrecía a sus ciudadanos.

La ideología nazi se colaba en los intersticios del ámbito público y del privado haciendo partícipes a las masas, aunque fuera de modo pasivo, de una contribución a esa imagen de homogeneidad, que realmente era una construcción estética. No podían escapar de una realidad que les había sido impuesta, ni siquiera con el ocio, cuyos medios

¹² Como acertadamente señala Benjamin, la participación y difusión masiva que provoca la destrucción del aura no implica automáticamente la constitución de las masas en sujeto crítico y reflexivo (se evidencia claramente en este análisis sobre la praxis fascista), sino que se trataba de una tarea urgente que estaba por hacer.

de difusión estaban, como hemos comentado, supeditados al régimen y éste conseguía estetizar sus acciones políticas gracias al nuevo paradigma de la experiencia colectiva que estaba imponiendo el esquema de la reproductibilidad.

3.2. El aura como condición de los movimientos políticos.

Mediante el estudio de las nuevas experiencias estéticas que estaban generando las condiciones de producción en el periodo de entreguerras, Benjamin aportó una reflexión clave para entender la relación entre la fase que atravesaba el desarrollo del capitalismo en aquellos momentos, el auge de la difusión de los medios de masas y la estrategia utilizada por el fascismo para movilizarlas.

Lo interesante del análisis de Benjamin es que supo intuir en el ámbito artístico un proceso que iba más allá de éste. Efectivamente, sacó a la luz unas tendencias que apuntaban a la progresiva configuración de una nueva realidad social: la reproducción ocupa el lugar de la creación artística, lo cual transforma la experiencia de los fenómenos estéticos y posibilita, entre otras cosas, que dichos fenómenos se usen como herramienta política para adoctrinar.

La estetización de la política, como hemos explicado, era el modo que tenía el fascismo de utilizar las nuevas condiciones de la realidad a su favor. Benjamin denunciaba esto, proponiendo una movilización de las masas desde los mismos dispositivos sociales que ofrecían los nuevos medios técnicos y de difusión, que las colocara en una posición contraria a la que ocupaban en relación al fascismo: el movimiento comunista debía utilizar los medios de forma que colocara a las masas en una posición de sujeto crítico con la realidad que le rodea para superarla, a diferencia del fascismo que mantenía a las masas en estado de subordinación, estetizando el culto a la ideología.

En este nuevo panorama que describía Benjamin, su aporte del concepto del aura resulta fundamental para entender las condiciones que estaban provocando la transformación de la naturaleza del arte. En el apartado anterior ha sido desarrollada la relación entre la pérdida del aura de la obra de arte con la estetización de la política, y es que dicha relación, como insistía Benjamin, era sintomática de un proceso que trascendía al ámbito artístico.

Una vez mostrada la fecundidad de las herramientas teóricas ofrecidas por Benjamin, para completar el objetivo propuesto en este trabajo, trataremos de utilizarlas para elaborar una crítica del ascenso de los posfascismos.

El almacén teórico que será puesto en marcha para tal fin, se compone, por un lado, de los conceptos ya expuestos anteriormente: “aura” y “estetización de la política”. Por otro, añadiremos un elemento muy presente, a nuestro parecer, en toda la obra de Benjamin; a saber, la experiencia entendida como un fenómeno social, a modo de sensibilidad colectiva. En ella incluiremos el efecto *shock* y la dispersión, que Benjamin utiliza para explicar las novedades que generan los medios de difusión de arte y comunicación en cuanto a la experiencia estética.

Como anunciaba en el inicio de *La obra de arte...*, Benjamin, aportaba esta serie de nuevos conceptos para comprender y desentrañar las tendencias que estaba desarrollando la práctica artística y su relación con la cultura de masas y el auge del fascismo. En nuestra investigación haremos lo propio, pero partiendo de estos conceptos, ya que si bien muchos de los aspectos intuidos y señalados por Benjamin actualmente se han consumado, ello no implica que los conceptos seleccionados aquí hayan perdido toda capacidad analítica.

Al contrario, nos servirán, precisamente, para hacer inteligible, en gran parte, una realidad que en la época de Benjamin todavía estaba gestándose; y desde su disección podremos establecer coordenadas, del mismo modo que hizo el berlinés, entre la realidad actual en la que se desenvuelven las masas y el ascenso de los posfascismos.

Comenzaremos con el concepto de aura. A pesar del misticismo que encierra, resulta ser realmente clarificador para sacar a la luz el proceso que denunciaba Benjamin: su destrucción, provocada por la técnica de la reproductibilidad, consistía en la sustitución de la imagen por su copia; lo cual, como hemos expuesto, era el síntoma de un proceso análogo en la política. Consecuentemente, el ámbito artístico deja de existir como ámbito diferenciado y autónomo, y se funde en la generalidad de la experiencia.

Como habíamos señalado en el apartado anterior, dicho proceso anunciaba algo más allá de él mismo: un cambio en la praxis en la que se fundamenta la obra de arte, que en la época de la reproductibilidad pasa a situarse en la política (*ibid.*:203), puesto que los nuevos medios de difusión y comunicación estaban modificando tanto la concepción de lo que significa el arte como la experiencia de los fenómenos estéticos¹³.

¹³ Es la crítica clásica de la Escuela de Frankfurt sobre la industria cultural, que Benjamin no compartía del todo porque veía un rayo de esperanza en este avance en la técnica de difusión. Lógicamente, cualquier estilo artístico viene definido por circunstancias sociales, históricas y políticas en un momento determinado, pero una de las características principales del capitalismo de masas que denunciaban los autores

Consideramos que ha quedado evidenciada la potencialidad analítica del aura, no obstante, es necesario justificar la legitimidad de su aplicación a los movimientos políticos concretos.

El aura, como ya se ha venido comentando, es un carácter que poseen los objetos artísticos y era precisamente aquello que les hacía diferenciarse del resto de objetos durante la época moderna. Por este motivo, es un concepto que apunta todo el entramado social. La intensidad en la que se muestra este carácter en las obras de arte de una determinada época refleja varios aspectos sobre ésta: el estado en el que se encuentra la técnica de difusión y comunicación, los escenarios desde los que la sociedad vive y comparte, y por supuesto los tipos de experiencia colectiva que existen.

Por ello podemos sostener aquello que no es un concepto exclusivo del ámbito artístico; sino que también su significado apunta a una experiencia entre el sujeto y el objeto, y entre las masas y la realidad. De hecho su empobrecimiento señala, en resumidas cuentas, una dinámica nueva propia de una transición entre épocas. Su evolución ha estado sujeta a las modificaciones que iban generando los cambios estructurales de las relaciones de producción en la concepción de la realidad que detentaba cada sociedad.

Benjamin habla del aura de los objetos naturales, mostrando que efectivamente, no pertenece únicamente al ámbito artístico: “Conviene ilustrar el concepto de aura, que más arriba hemos propuesto para objetos históricos, en el concepto de un aura de objetos naturales. Definiremos esta última como la manifestación irrepetible de una lejanía, por cercana que esta pueda estar. Descansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esa rama” (*ibid.*: 201).

Traslada el aura a los objetos naturales porque le permite destacar una tendencia de su época que actualmente se ha convertido en paradigma social, la relación del sujeto con la realidad es una percepción mediada por la reproducción: “Acercar espacial y humanamente las cosas es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción [...] Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, esa es la signatura de una percepción cuyo

frankfurtianos era esta conversión de las actividades o ámbitos humanos en industrias, completamente manejables por los poderes oligopólicos económicos.

sentido para lo igual y coetáneo en el mundo ha crecido tanto que, incluso por medio de la reproducción, le gana terreno a lo único e irreplicable” (*ibid.*:201).

Ahora bien, ¿en qué sentido podemos hablar del aura de los movimientos políticos? En *Pequeña historia de la fotografía*, Benjamin adelantaba algunas de las ideas desarrolladas más tarde en *La obra de arte...*, como la citada anteriormente: “¿Pero qué es propiamente el aura? Una trama muy particular de espacio y tiempo: la irreplicable aparición de una lejanía, por cerca que esta pueda estar [...] Seguir con toda calma el horizonte, en un mediodía de verano [...]”

Esta trama particular de espacio y tiempo que en *La obra de arte...* hemos visto que utiliza tanto para nombrar objetos históricos como naturales, podemos aplicarla a los movimientos políticos. Éstos forman parte de la realidad material del mismo modo que dichos objetos, en el sentido marxista, en tanto se trata de acontecimientos históricos.

Si nos atenemos a la relación establecida por Benjamin entre la pérdida del aura y la estetización de la política, comprobamos que hablar de un aura para los movimientos políticos no es trasladar todo lo que encierra este concepto a un ámbito que le sea ajeno. Muy al contrario, la transformación de la praxis artística en cada época apunta siempre a la configuración política que la engendra. En otras palabras, si el aura es una condición que acompaña a los objetos, también puede considerarse como una experiencia en el sentido de que constituye un elemento en la interacción del sujeto con el objeto.

Encontramos en *Sobre algunos temas de Baudelaire* varias referencias explícitas a la idea de la identificación del aura con una experiencia del sujeto, tanto en el sentido privado como en el colectivo:

Si llamamos aura a las representaciones que, asentadas en la memoria involuntaria¹⁴, pugnan por agruparse en torno a un objeto sensible, esa aura corresponderá a la experiencia que como práctica se deposita en un objeto de uso corriente. Los procedimientos fundados en la cámara fotográfica y en otros aparatos similares amplían el radio de la memoria voluntaria, porque hacen posible fijar en todo momento un suceso en su imagen y sonido por medio del aparato. Se convierten así en logros de una sociedad en la que se está atrofiando la práctica que da lugar a la experiencia (*ibid.*:299).

Indagamos en el significado de experiencia para Benjamin, importante para perfilar el sentido que le otorgaremos al aura de un movimiento político. El tema del texto

¹⁴ Benjamin sigue la teoría de Freud, en este y otros textos, cuando establece la diferencia entre memoria voluntaria e involuntaria. Esta influencia repercute en la dicotomía entre vivencia y experiencia a lo largo de su obra.

citado anteriormente es la decadencia del aura como un elemento implícito en la obra de Baudelaire. Aparece expresado de forma indirecta en sus referencias a la multitud, aunque sin describirla directamente como el sujeto principal de la época moderna (*ibid.*:279).

La multitud, señala Benjamin al respecto, fue el tópico por excelencia de la literatura del siglo XIX. Su irrupción en la experiencia social fue concebida con distintas actitudes por los autores más destacados de la modernidad: Poe la encontraba amenazante y algo patética, Víctor Hugo la hacía premeditadamente protagonista de sus obras, Engels veía en la masa que formaban los trabajadores ingleses la expresión más desoladora de la humanidad alienada, y en la figura del *flâneur* de Baudelaire se reflejaba, inconscientemente, la aparición de la multitud de la que el *flâneur* forma parte pero de la cual pretende distinguirse.

El nacimiento de las masas como fenómeno social está, como sabemos, estrechamente relacionado con la pérdida del aura. En este texto, Benjamin se refiere a la experiencia como enmarcada en la tradición, pues se trata de un conjunto de datos incrustados en la *memoria involuntaria*¹⁵, como aparece expuesto en la cita anterior. La experiencia así entendida se referiría a una imagen que tiene de sí misma la sociedad y que se reproduce mediante la praxis social; así que bien podríamos considerarla una cosmovisión, aunque inconsciente.

La experiencia benjaminiana es, por lo tanto, un *factum* intersubjetivo. En ésta, las personas son partícipes a través de la propia interacción entre ellas y el mundo que les rodea; de esta forma se transmite el contenido cognoscitivo que se encuentra codificado para la realidad en la que se hallan inmersas¹⁶. Por ello, Benjamin la identifica con la *memoria involuntaria*, pues la interiorización de valores y opiniones sobre el mundo aceptadas en el grupo constituye un proceso inherente al ser humano. Se distingue de la vivencia y de la memoria voluntaria, porque éstas se componen de datos adquiridos intencionadamente.

Benjamin no establece una dicotomía entre la vivencia y la experiencia, porque ciertamente ambas coexisten en las relaciones humanas; de hecho, una vivencia privada de forma pura es imposible. Lo que dota de inteligibilidad a las vivencias es, precisamente

¹⁵ Lo expone desde la perspectiva de Proust: “traducido a la manera de hablar de Proust: solo puede formar parte de la memoria involuntaria aquello que no ha sido vivido explícita y conscientemente, aquello que no le ha ocurrido al sujeto como vivencia” (*ibid.*:274).

¹⁶ En cierto sentido, recuerda a la teoría wittgensteniana sobre los juegos de lenguaje y las formas de vida.

su contexto en la experiencia colectiva, y a su vez, son las sucesiones del conjunto de vivencias las que provocan su transformación.

No obstante, debemos tener en cuenta que Benjamin también utiliza “experiencia” para hablar de las vivencias, pero en este texto usa la distinción mencionada entre ambos conceptos para remarcar que la obra de Baudelaire está atravesada por la experiencia moderna, sinónimo de una experiencia compuesta por la proliferación de reproducciones, en la que sólo cabe mediar con las sensaciones que éstas generan, como sustitución de la vivencia del sujeto.

La decadencia del aura “implica la atrofia de la práctica que da lugar a la experiencia”, como dice Benjamin, puesto que la experiencia se ve radicalmente modificada al convertirse, progresivamente, la sensación generada por las imágenes reproducidas en lugar del objeto, *del puro en sí*, en paradigma social de la mediación con la realidad. Por ello, como señala en *Sobre algunos temas en Baudelaire*, en *Pequeña historia de la fotografía* y en *La obra de arte...*, la fotografía (y por extensión, el periódico) tuvo mucho que ver en este proceso que actualmente se ha consumado debido al avance de la técnica de los medios de comunicación y difusión: “La atrofia creciente de la experiencia se refleja en el relevo que del antiguo relato hace la información y en cómo ésta, a su vez, es sustituida por la sensación” (*ibid.*:273).

La experiencia colectiva sufre un cambio desde la raíz. Si hasta la época de la reproductibilidad técnica estaba compuesta de lo que Benjamin denomina *memoria involuntaria*, en aquel momento comienza a imponerse una experiencia producto de la proliferación de imágenes (reproducciones), es decir, de la *memoria voluntaria*¹⁷.

La realidad comenzaba a padecer una transmutación moldeada según las necesidades que implicaba la irrupción de las masas como protagonista de la sociedad contemporánea, a saber, el deseo colectivo de adueñarse de los objetos. Sobre este proceso, que atraviesa toda la obra de Benjamin, volveremos más adelante, ya que será fundamental para entender el aura aplicada a los movimientos políticos.

¹⁷La acción de captar imágenes o sonidos que se realiza con la cámara fotográfica forma parte de la memoria voluntaria en el sentido de que no se incorporan a la experiencia colectiva de forma *natural*. En este caso, el desarrollo de las fuerzas productivas, expresado en la técnica de la reproductibilidad, abre la posibilidad de que la sociedad incorpore imágenes, transformando así la experiencia colectiva en una experiencia compuesta por multitud/proliferación de datos de la memoria voluntaria.

El último concepto sobre el que es necesario detenerse antes de investigar el aura aplicada a la realidad política es el efecto *shock*. Del mismo modo que ocurre con la memoria voluntaria e involuntaria, Benjamin se sirve del vocabulario freudiano (sin pretender demostrar la veracidad de su teoría) cuando explica que “[...] la teoría psicoanalítica intenta entender la naturaleza del *shock* traumático «por las brechas que se abren en la defensa frente a los estímulos»” (*ibid.*:274), es decir, se trataría de un mecanismo de defensa.

Junto a la irrupción de las masas y las tendencias que vaticinaban el establecimiento de una futura experiencia compuesta por una proliferación de elementos de la memoria voluntaria, encontramos el *shock* como ejemplificación de éstos en el texto citado. El *shock* aparece, análogamente al contacto con el nuevo fenómeno que son las masas, como una instancia propia de la cultura moderna implícita en la obra de Baudelaire; descrita de forma velada, expuesta como parte indisociable de la experiencia moderna:

[...] El individuo, obligado a moverse en él [el tráfico], queda condicionado por una serie de *shocks* y colisiones a los que tiene que hacer frente [...] Baudelaire habla del hombre que se sumerge en la multitud como en un acumulador de energía. Y, perfilando la experiencia del *shock*, lo llama calidescopio dotado de conciencia (*ibid.*:288).

Comenta Benjamin al respecto de la teoría psicoanalítica que cuanto más se normaliza la reacción al *shock* en la conciencia, menos huella traumática deja en la memoria, y por lo tanto “la recepción del shock queda aliviada por un entrenamiento en el dominio de los estímulos [...] así el shock queda apresado y atajado de tal modo por la consciencia que ésta le dará al incidente que lo provoca el carácter de vivencia en el sentido estricto” (*ibid.*:275). De esta manera se construye la experiencia contemporánea conforme la vivencia del shock se transforma en norma: se trata de una realidad invadida por las reproducciones provenientes de la memoria voluntaria, por ello Benjamin identifica esto con la decadencia del aura y sostiene que Baudelaire hace del *shock* el corazón de su obra mostrando, por supuesto, una actitud cómplice.¹⁸

De nuevo, vemos que la cuestión de cómo las condiciones psíquicas desde las cuales las masas empiezan a conformarse como sujeto modifican su experiencia y, consecuentemente, su percepción, está presente en el trabajo de Benjamin. Destaca la

¹⁸ El *flâneur* que se abre paso en la multitud, es una descripción paradigmática de la concepción moderna de la belleza: la contemplación desinteresada a través de un sujeto pasivo.

experiencia del shock porque se trata de un elemento importante en la constitución de las masas, y señala que su interiorización desemboca en una actitud automática por parte de éstas.

Dicha actitud la observa Benjamin expuesta de forma explícita, como se ha comentado anteriormente, tanto en la obra de Poe como en la de Engels, al describir los movimientos de las masas deambulando por la ciudad. Y sobre esto, dice que “la vivencia del shock que tiene el transeúnte en la multitud se corresponde con la vivencia del obrero en la máquina” (*ibid.*:290), basándose en las palabras de Marx: “es común a toda producción capitalista que no sea el obrero el que se sirva de las condiciones de trabajo, sino al revés, que estas se sirvan del obrero; pero sólo con la maquinaria cobra esta inversión una realidad técnicamente palpable [...]” y coordina “su propio movimiento al siempre uniforme de un autómatas” (Marx, 2017:238).

¿En qué sentido, pues, relaciona Benjamin las nuevas condiciones de producción con el shock que viven las masas al deambular por la ciudad? En que el entramado de estímulos y movimientos, tanto para la actividad productiva como para la que se lleva a cabo fuera de ella, existen de forma predeterminada a las masas.

Se trata de “la misma vivencia” en ambos escenarios para el obrero puesto que actúa automáticamente. Por un lado, su función en el trabajo y los movimientos que ésta implique, constituyen únicamente una parte de un proceso que no emana de una acción consciente (sino al contrario, de hecho)¹⁹; y por otro, la vivencia de la ciudad se caracteriza por una aparición repentina de muchos estímulos (*shock*), que a raíz de integrarse repetidamente en la conciencia, se interioriza. El resultado es una conducta adaptativa a esta interiorización, a saber, el automatismo, como habíamos adelantado.

El propósito de Benjamin es mostrar que el modo de producción capitalista configura una experiencia²⁰ cuyas condiciones de existencia sólo permiten disponer de

¹⁹ Si bien Benjamin se aleja de otros aspectos del marxismo, observamos que esta idea es crucial en su estudio de las nuevas condiciones de la experiencia creadas por la técnica de reproductibilidad. Dentro de las referencias a la crítica de la valorización de la mercancía y a la organización social que resulta de ésta, puede considerarse que esta denuncia del automatismo como característica de la experiencia en la que se desenvuelven las masas es también una alusión a la crítica marxista a las condiciones del trabajo asalariado como origen de la alienación, ya que se convierte en un poder que somete al hombre. Marx escribe al respecto: “Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo” (Marx, 2013: 97).

²⁰ En el sentido fuerte de sensibilidad colectiva.

vivencias automáticas para el sujeto. Desde su perspectiva, esto es palpable en el ámbito exterior al lugar de trabajo (la ciudad) en la medida que constituye una esfera supeditada al automatismo de la vivencia del trabajo. Encontramos al respecto, en otro escrito suyo, *París, capital del siglo XIX*, una crítica a la parafernalia saturada de imágenes que la ciudad) expresaba como corolario de la estética burguesa.

Una vez aclarado el sentido que usa Benjamin para hablar de experiencia y *shock*, y la función que ocupan en su análisis sobre la destrucción del aura y la realidad dispuesta hacia las masas, es posible adentrarse en el significado que habíamos propuesto del aura ubicada en los fenómenos políticos. En el siguiente apartado se expone una crítica de la evolución de aquellos elementos del fascismo presentes en los posfascismos actuales, elaborada en base a este concepto de aura.

Habíamos visto que Benjamin hablaba del aura tanto de los objetos naturales como de los artísticos como una condición que éstos contienen en la medida que encierran una experiencia concreta para el sujeto al contemplarlos. La experiencia aurática en común entre ambos tipos de objetos sería, como ya ha sido nombrada, “la manifestación irreplicable de una lejanía”. El aura es lo que dota al objeto de una naturaleza diferenciada al resto de objetos y en las reproducciones se va empobreciendo porque sustituye al objeto, por ello en este texto, Benjamin llega a decir que las imágenes que forman la memoria involuntaria tienen aura²¹ (*ibid.*:300).

Si se piensa bien, éstas provienen de la tradición (el “*aquí y ahora*”), por ello nuestro autor comenta que la experiencia debía entenderse como enmarcada en ella; además, también poseen unicidad y por supuesto, irrepitibilidad, es decir, aquellos conceptos con los que Benjamin había identificado la experiencia aurática.

La política, en sentido amplio, es inherente a la actividad humana. Decíamos que puede considerarse que los movimientos políticos sucedidos a lo largo de la historia poseen aura porque son fenómenos ubicados en la memoria colectiva y, por lo tanto, son piezas clave de lo que entendemos aquí como memoria involuntaria y experiencia.

²¹ Recordemos que Benjamin se sirve de los términos freudianos de memoria, recuerdo y consciencia. Por ello, como ya se ha comentado anteriormente, las imágenes de la memoria involuntaria, que contienen aura van siendo sustituidas por las imágenes de la fotografía y los nuevos medios de difusión, es decir, imágenes de la memoria voluntaria, que realmente son reproducciones. No contienen aura porque sustituyen al objeto real, son producto del fetichismo mercantil, no tienen entidad.

Aquello que se queda cristalizado en la memoria colectiva es la praxis en que se ha manifestado cada movimiento político concreto. El aura de un movimiento político podría identificarse, entonces, como aquella praxis cuya imagen para la experiencia colectiva ha quedado adherida al efecto shock que causara una modificación en ésta. Entramos en detalles sobre esta definición que proponemos.

En primer lugar, utilizamos “imagen” no como sinónimo de experiencia colectiva benjaminiana exactamente, sino que nos referimos a una experiencia histórica concreta, ya pasada y conceptualizada en la memoria colectiva; si bien, efectivamente la suma de todas las que forman la historia empírica constituye la superestructura que va heredando la humanidad en cada época. La experiencia colectiva padece cambios constantemente, y aunque éstos obedezcan al andamiaje socio-histórico que es la superestructura, es pertinente tener presente la diferencia señalada entre experiencia histórica concreta y experiencia colectiva para comprender el significado del aura en los movimientos políticos.

El sentido que le otorgamos aquí al concepto de imagen es, en cierta medida, análogo al que usa Benjamin en *La obra de arte...*, a saber, como creación original: un objeto con aura. Todo lo que ésta encierra ha sido desgranado previamente y ahora, aplicándolo al ámbito político, trataremos de mostrar su potencialidad analítica.

Benjamin señala en *Sobre algunos temas de Baudelaire* que la experiencia del aura consiste en una reacción en la cual contemplamos un objeto que nos devuelve la mirada y “experimentar el aura de un fenómeno significa dotarlo de la capacidad de levantar la vista” (*ibid.*:301), es decir, lo que hemos explicado sobre la obra de arte: tienen la capacidad de envolver al espectador porque su aura expresa su *aquí y ahora*, su contenido resulta enigmático y por ello atrapa a quien lo observa. Benjamin dice, con la forma lírica que le caracteriza en muchas ocasiones, que los objetos con aura son capaces de *devolver la mirada*, porque el contenido aurático encierra la expresión humana de un cierto momento y lugar²², no es ajeno a la naturaleza humana.

Esta relación entre el sujeto y el objeto con aura también sucede a nivel político. La sociedad se relaciona con (y participa de) la imagen de un movimiento político desde el instante en el que irrumpe en la realidad, y dicha imagen puede llegar a contener un aura. Del mismo modo que el concepto de “imagen”, como decíamos en *La obra de*

²² El contenido de verdad de la obra de arte, en el sentido en el que lo dice también Adorno.

arte..., apuntaba más bien al sentido de creación artística original, aquí la utilizamos para referirnos al momento fundacional de un movimiento político, que consiste en esa instantánea que más tarde se incrusta en la memoria colectiva.

Lo que tiene capacidad de otorgar contenido aurático a una imagen política es su praxis. Entendemos la praxis desde la postura marxista, es decir, como aquella actividad mediante la cual el hombre transforma la realidad y a sí mismo. Se trata de un concepto fundamental en Marx, como sabemos, y reviste mucha importancia para nuestra definición del aura de la imagen política.

La praxis condensa dos momentos que constituyen la misma actividad: la crítica a las condiciones de existencia del hombre, es decir, su toma de conciencia sobre éstas, y su realización, que ha de producirse en la realidad material. Sin ésta, la crítica no se lleva a cabo, únicamente permanece en el ámbito especulativo, tal y como Marx expone ya en sus textos de juventud:

El arma de la crítica no puede sustituir la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material una vez prende en las masas. La teoría es capaz de prender en las masas, en tanto demuestra ad hominem; y demuestra ad hominem en tanto se radicaliza (Marx, 2014:60-61).

En esta obra concretamente, Marx se dirige a los jóvenes hegelianos y denuncia que su crítica a la ideología, si bien ha de pasar por la crítica a la religión, persistirá sobre el papel porque ella por sí sola no constituye una superación real del estado de cosas; la teoría crítica ha de obedecer a la superación de la realidad contra la que se rebela, y ésta debe materializarse.

Obviamente, Marx se refiere en todo momento a la praxis revolucionaria como misión concreta del proletariado. Pero su concepción dialéctica de cada etapa histórica como una superación de la anterior mediante la praxis, actividad inherente al ser humano en tanto agente transformador de la realidad, por supuesto es compartida por Benjamin. La podemos observar en *Tesis sobre el concepto de historia*: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo colmado de presente (*Jetztzeit*) [...] La conciencia de hacer saltar por los aires la continuidad histórica es propia de las clases revolucionarias en el momento de su acción” (*ibid.*:315-316).

Si reparamos en la expresión de Benjamin “la conciencia de hacer saltar por los aires la continuidad histórica...” advertimos que se refiere al momento de la praxis, en la

cual, las clases revolucionarias toman conciencia de las condiciones de existencia en las que viven y deciden superarlas: “Lo que subsiste en la historia de este salto, desde una perspectiva materialista, es una constelación saturada de tensiones que cristaliza en mónada [...] una detención mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una coyuntura revolucionaria en favor de la lucha por el oprimido” (*ibid.*:317).

Entonces, siguiendo la propia postura de Benjamin, podemos decir que cada salto en lo que denomina el *continuum* de la historia es una expresión de la praxis humana, que debe tener el objetivo de interrumpir el tiempo histórico. Para ello, ha de traer un *tiempo colmado de presente* que dota de sentido a la acción revolucionaria, contrapuesto al tiempo histórico, el cual desde la perspectiva de Benjamin se identifica con el opresor porque justifica todas las barbaries que han sido cometidas contra los oprimidos: el tiempo mesiánico²³. Huelga decir que Benjamin aquí pretende justificar la tarea del historiador materialista, de hecho, subyace un principio heurístico más que una tesis con pretensiones científicas sobre el desarrollo histórico.

Es interesante para nuestro concepto de aura en las imágenes políticas la idea contenida en la propuesta de la necesidad del advenimiento del tiempo mesiánico. La praxis revolucionaria *debe* concebir la historia como una constelación de mónadas²⁴ que cobran sentido no de forma cronológica y causal, como procede el historicismo, sino que lo hará en el momento del advenimiento del tiempo mesiánico o “tiempo-de-ahora”; en el cual se hacen compatibles momentos históricos aunque entre ellos hayan pasado milenios puesto que dotan de sentido a la liberación de los oprimidos (*ibid.*: 318).

Benjamin enuncia esto como una tarea enfocada a la revolución. Pero, ¿y si realmente, la memoria colectiva estuviera formada por una constelación monádica de

²³ Se trata de una concepción del tiempo como un presente irruptivo que se justifica a sí mismo, y no debe mostrar causalidades con el pasado ni con el futuro, porque la historia así entendida es la que defiende el historicismo.

²⁴ Trasladamos el concepto de constelación monádica fuera del ámbito de la propuesta política de Benjamin no porque no suscite interés por sí misma sino porque le otorgamos otro significado sobre el cual se sustenta nuestra definición de aura política, a saber: la memoria colectiva está formada por una constelación de mónadas, que son imágenes de movimientos políticos, cuyo aura es lo que le aporta contenido conceptual a cada una y es lo que genera el shock en la experiencia social en cada momento histórico. A su vez, la experiencia aurática de la imagen de cada movimiento político es lo que queda inmortalizado en la memoria colectiva como su representación. Es interesante el término de mónada que usa Benjamin puesto que encaja con la estructura que planteamos acerca de la relación entre los grupos humanos y la imagen aurática que contiene cada suceso político, así como de su posterior conceptualización en la historia y su representación en la memoria colectiva.

momentos en los que la praxis política ha provocado un trastocamiento, y así, una transformación de la concepción de la realidad?

El tiempo-de-ahora, como un tiempo-lleño de presente, no se ha realizado nunca en el sentido en el que lo expone Benjamin, lógicamente. Pero podemos considerar que la memoria colectiva está compuesta por este tipo de momentos, en los que la praxis política ha provocado tal cambio en la experiencia social que se ha considerado un punto de inflexión en el que muere una etapa histórica y nace la siguiente, que se construye sobre aquélla.

Estos momentos serían los shocks a los que nos referíamos anteriormente en la propuesta del aura en los movimientos políticos. Las praxis provocan estos *shocks* porque en ellas se expresan nuevos significados para lo político, económico, social, artístico... y su materialización en la instauración de formas (o reformas) de dichas instancias obedecen a la crítica realizada contra cualquier ámbito de lo existente. De acuerdo con la postura marxista, de hecho, la voluntad de transformación de la realidad que permanece latente en cada etapa se ha expresado, a lo largo de la historia, en forma de violencia.

Nuestra propuesta del aura como condición de los movimientos políticos se fundamenta en que existe una analogía entre la relación experiencial del sujeto y el objeto con la imagen original (artística), y la que han mostrado los grupos humanos a través del nacimiento y desarrollo de las corrientes políticas. Éstas, como decíamos, pueden considerarse imágenes al modo en que las entiende Benjamin en *La obra de arte...* en el sentido de que encierran una experiencia bidireccional entre el objeto político y el grupo que participa de su creación y edificación.

La analogía se encuentra en que dichas imágenes políticas pueden devenir objeto de culto, y por tanto, representación de lo sagrado, como sucede con el objeto artístico; ya que una crítica a lo existente tiene capacidad de provocar fascinación y deseo de adhesión entre los hombres. Esto sucede cuando el nuevo entramado de concepciones para lo real representado en una praxis política contiene un significado capaz de hacernos *levantar la vista*²⁵, entonces podemos decir que a ese movimiento político se le ha dotado

²⁵ Expresión utilizada por Benjamin en *Sobre unos temas en Baudelaire* que usamos en el mismo sentido (véase explicación y cita en pág.46, en *ibid.*:301).

de aura o que sus condiciones han permitido la creación de una imagen aurática y su irrupción en el continuum de la historia es lo que provocaría un *shock*²⁶.

Mirar la imagen aurática de un movimiento político es participar, en este caso, de su realización: lo han hecho a lo largo de la historia activamente quienes han materializado su instauración. Incluso han formado parte de manera pasiva el resto de hombres, porque la humanidad al conjunto adquiere una experiencia inédita hasta el momento y se modifican sino algunas, todas las concepciones que se tenían sobre la realidad en la que viven.

Cabría preguntarse, pues, si todos los movimientos políticos acaban por crear un aura. Pensamos que realmente cualquiera de ellos contiene esta potencialidad porque la crítica de la realidad, la base de toda propuesta política, emerge del deseo humano de trascender nuestro modo de relacionarnos con el mundo y entre nosotros mismos y ello ha provocado siempre entusiasmo entre los hombres y puede utilizarse para convertirse en algo sagrado. La capacidad de dotar de aura y convertirse por completo en una imagen aurática que disponga un movimiento político dependerá tanto de las condiciones en las que se desarrolle como de su propio contenido.

Por lo tanto la unicidad, la irrepetibilidad y la manifestación de una lejanía aparecen también en la imagen aurática de un movimiento político, no porque la praxis política resulte ser misteriosa o enigmática como lo es la imagen artística original, sino porque los elementos políticos de una praxis determinada pueden devenir en una imagen sagrada. La fascinación y lo supra-humano propia del aura como condición del objeto artístico también puede llegar a constituir un aura adherida a la praxis política, expresada en la voluntad de trascender la realidad.

El fascismo sería, sin duda alguna, el mayor exponente en cuanto a la creación de un aura política: consiguieron confeccionar un simbolismo sagrado acerca de la nación y la patria apelando a la emotividad irracional.²⁷

Una vez expuesto el concepto de aura política, estamos en condiciones de aplicarlo a la cuestión planteada al comienzo de la investigación: la relación entre los fascismos clásicos y lo que hemos denominado, de acuerdo con Traverso, posfascismo. En el

²⁶ El shock, tal y como lo utiliza Benjamin

²⁷ La idea de comunidad de pueblo de Grunberger es un buen ejemplo de un elemento sobre el que se creó el aura del nazismo.

siguiente apartado, para terminar la investigación, nos serviremos del análisis sobre el posfascismo de Traverso, expuesto anteriormente; le añadiremos la crítica a la razón neoliberal de Wendy Brown para completar nuestra explicación sobre las condiciones en las que se reproduce la imagen fascista hoy, y por supuesto, justificaremos la aplicación de la definición que hemos propuesto del concepto de aura en la política a este análisis del posfascismo, desde los parámetros de Benjamin.

4. El posfacismo: la reproducción de la imagen aurática del fascismo.

4.1. El empobrecimiento de la capacidad creativa de un aura en el posfacismo.

En el apartado anterior habíamos relacionado la capacidad de creación de una imagen aurática de un movimiento político con las condiciones y el contenido de su praxis con el sentido de imagen como creación artística. Puesto que consideramos que las condiciones actuales provocan que los partidos posfacistas tengan mermada la capacidad de crear un aura para sus movimientos del mismo modo que hizo su antecesor, el objetivo de esta última parte de la investigación consistirá en estudiar dicha relación entre las condiciones sobre las que se ha cimentado el posfacismo y su praxis; ya que paradójicamente, en ese *empobrecimiento* de los elementos de los que nació el aura fascista podría residir la clave para su arraigo en los últimos años.

Cuando hablamos de condiciones para una praxis política no nos referimos meramente al contexto político, económico y social, sino que también incluimos el tipo de experiencia que se reproduce y los significados que implican para la sociedad; por ello le hemos otorgado tanta importancia a lo largo de la investigación. Es fundamental, siguiendo nuestra tesis, estudiar cómo influyen las condiciones en las que surge un movimiento político con su capacidad de dotar de aura a su praxis.

En el caso del fascismo, como habíamos expuesto anteriormente, la crítica contenida en la reivindicación de “la comunidad del pueblo” que mencionaba Grunberger forma parte del aura con la que el nazismo dotó a su movimiento, ya que se trataba de un fenómeno a través del cual las masas podían experimentar *la manifestación de una lejanía*²⁸, del mismo modo que ocurre con la experiencia aurática en la obra de arte. El anhelo por recuperar el modo de vida pre-capitalista, caracterizada por una práctica comunitaria, fue el deseo explotado por los nazis y, sin duda, una insignia clave de su praxis (véase punto 2.2.); por ello decimos que se trata de un elemento fundamental en la creación de la imagen aurática del fascismo.

Recordemos el proceso que Benjamin denunciaba al respecto: el fascismo recurría a la estetización de la praxis política para seducir a las masas y mantenerlas en posición de subordinación.²⁹ El avance en la técnica de reproductibilidad fue la herramienta

²⁸ Utilizamos esta fórmula en el mismo sentido que Benjamin aunque aplicado un movimiento político concreto. Para las masas, la manifestación de una lejanía que mostraba el nazismo con sus discursos, representaba algo sagrado a lo que rendirle culto.

²⁹ Su posición en la participación política se reducía al culto al partido y al caudillo.

mediante la cual fue posible generar un movimiento de masas, lo cual no hubiera sido posible sin el empobrecimiento del aura, que ya no podía refugiarse ni siquiera en la obra de arte; de ahí, consecuentemente, la transformación en la experiencia de las masas que Benjamin advertía.

En aquel momento, las masas alemanas no pudieron sino *levantar la vista*³⁰ ante tal fenómeno: los nazis habían conseguido dotar a su praxis de aura mediante la estetización de sus reivindicaciones nacionalistas. Las masas se convirtieron en cómplices de la experiencia aurática del fascismo porque, si bien se les había colocado en una posición sumisa, la organización de la vida política y social por parte del partido nazi se presentaba como dispuesta según el culto a un deseo expresado por ellas mismas. Todos estos elementos señalados por Benjamin consituyen las condiciones que permitieron la creación de una imagen aurática por parte de la praxis fascista.

Para estudiar las condiciones en las que se está produciendo el fenómeno del posfascismo utilizaremos la crítica de Wendy Brown a la razón neoliberal, cuya descripción resulta muy acertada.

En primer lugar, cabe aclarar que Brown parte de una línea foucaultiana, de ahí que considere que las nuevas formas de gobierno de la extrema derecha no siguen una continuidad con el fascismo clásico, ni obedecen a una fase nueva del capitalismo; sino que se trata de una práctica política derivada del neoliberalismo, al cual concibe “como un orden de razón normativa que, cuando está en auge, toma la forma de una racionalidad rectora que extiende una formulación específica de valores, prácticas y mediciones de la economía a cada dimensión de la vida humana” (Brown, 2017:27).

Desarrollando la crítica de Foucault, Brown explica que la lógica neoliberal produce un nuevo esquema para la organización del todo social mediante la resignificación de la libertad y la igualdad, las cuales pasan de concebirse desde lo político a lo económico. Desde su perspectiva, el modelo de sujeto político con derechos en tanto ciudadano que caracterizaba la etapa del Estado de Bienestar se ha transformado, mediante el despliegue de la racionalidad neoliberal, en el de un sujeto responsable de su propia valorización en tanto es considerado *capital humano*. A este proceso lo denomina economización de las esferas:

³⁰ En el sentido que aparece en *Sobre unos temas en Baudelaire*.

[...] El objetivo es que la racionalidad neoliberal disemina el modelo del mercado a todas las esferas y actividades —incluso aquellas en que no se involucra el dinero— y configura a los seres humanos de modo exhaustivo como actores del mercado, siempre, solamente y en todos los lados como *homo oeconomicus* [...] Conforme la racionalidad neoliberal reconstruye al ser humano como capital humano, una versión previa del *homo oeconomicus* como un maximizador de interés da paso a una formulación del sujeto como miembro de una empresa y como una empresa en sí mismo; conducido apropiadamente en ambos casos por prácticas de gobernanza adecuadas para las empresas (*ibid.*:32).

Podríamos considerar el panorama descrito por Brown, en buena medida, como la consumación del proceso que vaticinaba Benjamin en su crítica: la orientación de las masas a la realidad y viceversa. La destrucción del aura, si bien era considerada desde el punto de vista de Benjamin como una posibilidad de emancipación, también anunciaba la inminente disolución de todos los ámbitos bajo la lógica de la mercancía.

Como resultado, la mercantilización domina hoy todos los ámbitos que conciernen a la vida pública y la privada. Cuando Brown habla de la concepción de sujeto que posee la razón neoliberal como miembro de una empresa, consideramos que no tiene en mente una mera extensión del modelo de relación entre un trabajador y su empresa, sino que se refiere al dominio en todas las esferas de una lógica que concibe al ser humano desde los principios constitutivos de la economía liberal: productividad y competitividad, de ahí que elija la denominación *capital humano*.

Es decir, el sujeto es responsable de su valor, el cual según dicta la razón neoliberal se mide en la rentabilidad o productividad que consiga en cualquier ámbito. Sus derechos en tanto sujeto, como habíamos comentado anteriormente, no se garantizan por los principios políticos democráticos, sino que se encuentran sometidos a la lógica económica. En este sentido, Brown comenta que la práctica política parece haber adoptado el funcionamiento de una empresa:

Cuando la construcción de los seres humanos y su comportamiento como *homo oeconomicus* se extiende a cada esfera, incluida la vida política misma, no sólo transforma de modo radical la organización sino el propósito y el carácter de cada esfera, así como las relaciones entre ellas. En la vida política, en la que se enfoca este libro, la neoliberalización traspone los principios políticos democráticos de justicia en un léxico económico, transforma al Estado mismo en un administrador de la nación sobre el modelo de la empresa (el primer ministro de Tailandia Thaksin Shinawatra se declaró “Director ejecutivo de Tailandia, S. A.” en los años noventa) y vacía buena parte de la sustancia de la ciudadanía democrática e incluso la soberanía popular” (*ibid.*:74).

El proceso que permitió estetizar la política en el siglo XX por parte del fascismo, se ha generalizado hasta convertirse en el principio que rige no sólo el funcionamiento de los Estados actualmente, sino todas las esferas de la vida, como vemos.

Tenemos ejemplos de otros autores contemporáneos que partiendo de posturas diferentes, perfilan una descripción similar sobre la concepción del sujeto que crea y reproduce la lógica neoliberal, como Byung Chul-Han. Desde su perspectiva, la sociedad ha interiorizado el postulado de la productividad hasta el punto de que califica al modelo de sujeto que se reproduce como *sujeto de rendimiento*, cuya característica es la explotación que ejerce contra sí mismo, principio que además ha naturalizado como una meta deseable (Chul-Han, 2017:38).

Podemos considerar, por lo tanto, que el proceso de estetización de la política sacado a la luz por Benjamin se ha desplegado hasta convertirse en una lógica que absolutiza todos los aspectos de la realidad. El principio individualista que caracterizaba al liberalismo dio el pistoletazo de salida a un proceso de atomización del ser humano cuya radicalización experimentamos actualmente a través de la estetización generalizada consumada por la lógica neoliberal, a la que tantos autores señalan.

Encontramos una crítica en este sentido más radical que la de Brown y Chul-Han en los textos del Comité Invisible, quienes califican con cierta sorna a este proceso de fragmentación del ser social como *nihilismo de la globalización* y comentan al respecto algo fundamental para entender las condiciones del neoliberalismo:

Uno de los aspectos más llamativos del proceso de fragmentación en curso es que afecta incluso a aquello que hasta ahora debía asegurar el mantenimiento de la unidad social: el Derecho. Legislaciones antiterroristas de excepción, pulverización del derecho laboral, creciente especialización de las jurisdicciones y las fiscalías: el Derecho ya no existe (2017:36).

Efectivamente, la lógica neoliberal coloniza todas las esferas de la realidad mediante la reproducción de una estetización que sustituye la concepción de la unidad social, constituida por las relaciones entre sujetos con derechos, autónomos y conscientes de su pertenencia a dicha unidad, por la imagen del individuo atomizado, ajeno a la experiencia social, sometido a una forma de vida cuya medida de todas las cosas es el proceso de valorización de la mercancía. La experiencia en la que se desenvuelven las masas hoy es bien distinta a la que describía Benjamin en su momento, si bien ya se intuía esta tendencia latente en el asentamiento de la era de la reproductibilidad.

Decíamos que estas condiciones empobrecen la capacidad de la praxis posfascista de dotar de aura a su movimiento, y es que siendo la atomización del individuo la característica principal de las condiciones actuales, resulta imposible crear un movimiento de masas que conciban una corriente política como objeto de culto. Pero es

evidente que en los últimos años, el posfascismo ha experimentado un poder de adhesión que si bien no se expresa entre la sociedad del mismo modo que con la experiencia aurática creada por el fascismo clásico, no ha resultado indiferente para nadie, debido a su irrupción como primeras fuerzas en los gobiernos de muchos países.

Pensamos que esta tendencia se debe a que la praxis de los partidos posfascistas está reproduciendo los elementos propios del fascismo clásico a través de los cuales pudo dotar de aura a su movimiento. Aunque estos elementos hayan tomado una forma empobrecida debido a las condiciones derivadas de la lógica neoliberal, su contenido es similar en muchos aspectos con los del fascismo, y es precisamente esta especie de contradicción que existe entre ambas instancias lo que convierte en atractivos a estos movimientos. Por último, habrá que cuestionarse si esta contradicción es verdadera o si se trata de una percepción por parte de la sociedad.

Atendiendo a la definición de posfascismo que habíamos expuesto, basada en la de Traverso, habíamos visto que reproduce dos componentes básicos de los fascismos clásicos, a saber, el racismo y la crítica al contexto político existente.

En cuanto al primero, si bien es cierto que la ontologización de una alteridad negativa que señala Traverso respecto a los partidos posfascistas realmente constituye un mecanismo muy similar al de los fascismos clásicos, es la *forma* de presentar este elemento en su discurso lo único que ha cambiado, a saber, como una pseudo-defensa de los derechos humanos.³¹

Vemos que el racismo, un elemento imprescindible que fue utilizado en su momento por el nazismo para dotar de aura a su praxis, no dispone de esa capacidad en el discurso posfascista, ya que las condiciones propias del neoliberalismo, como decíamos, imposibilitan la elaboración de una narrativa tan épica desde la que nazca un aura capaz de generar un movimiento de masas. Pero no por ello las ideas racistas actuales son más inofensivas, muy al contrario, corremos el riesgo de que la forma en la que el posfascismo las defiende en la esfera pública desemboque en su normalización por parte de la sociedad.

Del mismo modo ocurre con el otro elemento que mencionamos: la crítica al contexto político existente, en el cual ciertamente podría incluirse la postura racista. El

³¹ Véase apartado 2.2. Seguimos la estructura del análisis del posfascismo expuesta allí.

contenido de la crítica que enarbola el posfascismo, resumido en una llamada a la “restauración del orden” tanto económico como social, era también muy similar a la del fascismo, pero en este aspecto habíamos señalado como una diferencia notable debido al origen anti-capitalista de éste último. Aunque existen distintas interpretaciones al respecto, como hemos estudiado, lo cierto es que esta rebeldía que expresaba el fascismo contra el capitalismo y la civilización moderna constituía una alternativa revolucionaria, y por este motivo también fue un elemento fundamental en la creación de su aura.

Este elemento, reproducido en el discurso posfascista, se encuentra empobrecido debido a las condiciones actuales en las que la lógica neoliberal rige todos los ámbitos de la realidad; por ello su presentación ante la sociedad sólo alcanza a mostrarse, en palabras de Traverso, como una herramienta útil para solucionar la inestabilidad política y económica actual. Y esta forma empobrecida se expresa en su etiqueta “políticamente incorrectos”.

Nos había llamado la atención esta etiqueta ya que, teniendo en cuenta las propuestas reaccionarias del posfascismo, podríamos considerar que lejos de considerarse anti-sistema, se trata de la encarnación política del neoliberalismo más salvaje. Parece que el capitalismo del Estado de Bienestar está llegando a su fin y que los principios democráticos que lo constituyen (y que tanto costaron de conseguir, dicho sea de paso) están entrando en contradicción con los intereses del capitalismo en la fase en la que se encuentra actualmente.³²

³² De ahí se explicaría el proceso de acumulación por desposesión que señala Harvey.

4.2. De la estetización de la política a la estetización del mundo. La experiencia del shock irreconocible.

La línea de continuidad que encontramos entre el fascismo clásico y el posfascismo consiste, pues, en que éste reproduce el contenido de los elementos que dotaron de aura el fascismo clásico, pero envueltos en una forma que obedece a la lógica neoliberal.

La última cuestión sobre la que reflexionaremos, y una de las que ha vertebrado esta investigación, es el motivo por el cual estos movimientos están consiguiendo apoyos. ¿Acaso la sociedad occidental no reconoce en el discurso de los partidos posfascistas el peligro que implican sus programas? ¿Sus tintes totalitarios, como mínimo reaccionarios, no le evoca la imagen del fascismo, incrustada en la memoria colectiva como un trauma?

Anteriormente, habíamos comentado que la observación de Benjamin en *Sobre unos temas en Baudelaire* al respecto de que la sensación, producto de las reproducciones que facilitaba el avance de la técnica, estaba sustituyendo a la experiencia del contacto con la imagen original (el relato, en el ámbito de los medios de comunicación), convirtiéndose así en paradigma, actualmente se ha convertido en la norma. Nuestra mediación con la realidad se da a través de la interacción con imágenes (que Benjamin llamaría reproducciones), proceso del que ha sido responsable el avance de la tecnología en materia de comunicación.

¿Cuál es el contenido del conjunto de imágenes que conforman nuestra experiencia como sociedad? Efectivamente, un contenido fruto de las condiciones neoliberales. Éstas, descritas en el apartado anterior, conforman una estética determinada que afecta a todos los ámbitos. Por ejemplo, sabemos que el *marketing* adquiere cada vez más importancia en las campañas electorales, y este hecho sin duda responde a la crítica de Brown. Siguiendo su crítica, parece que la política, sometida al mercantilismo como el resto de esferas, busca votantes del mismo modo que procede una marca con clientes, y la estrategia para conseguirlos es presentarse como buenos gestores de la economía ya que la competitividad se ha convertido en el principio que rige nuestro valor como sociedad.

Por lo tanto, la consecuencia del efecto que hemos visto que provocan estas condiciones en la praxis de los partidos posfascistas no es un fenómeno que se evidencie en éstos exclusivamente: afecta a todos los partidos políticos. La forma que adoptan todas

las propuestas de los partidos políticos actuales, ya sean de izquierda o derecha, está limitada por lo que Traverso denominaba “presentismo electoralista”, cuya expresión en el posfascismo es la que hemos estudiado: una reproducción de los elementos que tuvieron la capacidad de dotar de contenido aurático la praxis fascista, envueltos en una forma empobrecida, que obedece a dicho presentismo.

Volviendo a las preguntas que encabezaban este apartado, proponemos las siguientes respuestas: el poder de adhesión que han experimentado los posfacismos radica en la percepción que la sociedad tiene tanto de sí misma como de las propuestas posfascistas.

Ya hemos visto la importancia que reviste el concepto de experiencia en la crítica de Benjamin. Nos serviremos, por supuesto, de su postura: “dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial” (*op.cit.*:200), por ello consideramos que, siendo totalmente diferente la experiencia en la que se desenvuelven las masas actuales a las del siglo XX, la percepción tanto de sí mismas como de la sociedad y de los fenómenos políticos ha cambiado.

Las condiciones que definen la lógica neoliberal afectan, evidentemente, a la concepción que la sociedad tiene de sí misma, tanto de forma colectiva como individual, por ello hemos mostrado la crítica del sujeto que reproduce dicha lógica desde el punto de vista de varios autores que, a pesar de partir desde diferentes premisas, apuntan a las mismas características (si bien de un modo más o menos radical): fragmentación del ser social y atomización del individuo, en definitiva, el sometimiento de la vida humana a la lógica de la mercancía. Dado que estos significados componen la experiencia desde los que nos concebimos a nosotros mismos, porque se trata de un contexto que nos precede, no es de extrañar el triunfo de la extrema derecha. Brown dice al respecto:

Una sociedad así desintegrada se priva de resguardar a los individuos, que pasan a demandar el despliegue de una autoridad fuerte que asegure el orden, refuerce los vínculos comunitarios (sobre todo familiares), blinde a las clases trabajadoras y medias frente a las incertidumbres de la experiencia social y los proteja de las amenazas de los «múltiples otros» (inmigrantes, minorías étnicas, refugiados, terroristas) (Brown, 2017: 45).

Consideramos que la clave para entender un poco más la realidad que estamos viviendo actualmente radica en ese aspecto: la sociedad occidental del siglo XXI reconoce *inconscientemente* los elementos que constituyeron la imagen aurática del fascismo en los discursos posfascistas y por ello se siente atraída. Los aspectos comunes en el

programa de partidos de extrema derecha que señalaba Brown acerca de la defensa de la autoridad y la seguridad son deseables para una parte de la sociedad que se siente amenazada ante el desmantelamiento de lo público y las redes comunitarias, una realidad que el neoliberalismo cada vez provoca con más fuerza.

. Para clarificar esta cuestión, comparamos este panorama con la atracción de las masas del siglo XX hacia los movimientos fascistas. La hostilidad ante lo que realmente era el capitalismo desarrollándose (la crisis generada por la Primera Guerra Mundial) provocó un anhelo generalizado entre gran parte de las masas acerca de un pasado que se esfumaba lo cual constituyó un caldo de cultivo perfecto para los nacionalismos que ascendieron.

Lo único que hicieron los partidos fascistas, en concreto el nazi, fue explotar ese deseo y plasmarlo en su praxis aun con todas las consecuencias que ello acarrearía. Decíamos que los nazis, en su momento, consiguieron dotar de aura su praxis puesto que consiguieron explotar un deseo emanado de las propias masas y lo convirtieron en algo sagrado, de esta forma éstas se sentían interpeladas. Lo que no sospechaban, como apuntaba Benjamin, era que su participación en el mecanismo que el fascismo había puesto a su disposición constituía un callejón sin salida, que únicamente serviría para reproducir sus condiciones de opresión y elevarlas a su máxima potencia.

Del mismo modo que las masas alemanas se vieron atraídas por una narrativa sacralizada emanada de un deseo que emanaba de ellas mismas, provocado por la situación de miseria en la que vivían, podríamos pensar que la sociedad actual está sufriendo los achaques más feroces del neoliberalismo y por ello ve la solución en estas promesas de restauración del orden, las redes comunitarias ligadas a la tradición y la seguridad. El ataque a las otredades, como dice Brown, sirve para que la sociedad encuentre un culpable de la grave crisis que venimos viviendo.

Y efectivamente, todos estos elementos, en cuanto a contenido, son similares a los que dieron pie a la constitución del aura en el fascismo. Lo que representa atrae a las masas, pero su arraigo en ellas, además, también se debe la *forma* que dichos elementos toman, es decir, su presentación como “políticamente incorrectos”, el ataque a las otredades camuflado en una pseudo-defensa de los derechos universales, la defensa de las tradiciones representada en esa reivindicación de la vuelta al orden...

Por lo tanto, a primera vista parece que el posfascismo ofrece soluciones a la inestabilidad social y económica en la que estamos viviendo, pues como señalaba Traverso, estos movimientos saben cómo explotar el miedo y por ello apelan a medidas sobre seguridad. Decimos “parece” porque si bien, como señalaba Brown, al reivindicar la protección de los vínculos sobre todo familiares, podría pensarse que se rebelan ante el extremo individualismo que se nos impone, sólo hay que fijarse en que sus argumentos para atacar a los inmigrantes, por ejemplo, se basan en las ideas más fundamentales del neoliberalismo: competitividad, la ley del más fuerte...

Llegados a este punto podríamos decir que el presentismo electoralista del posfascismo, es decir, su *forma*, camufla el contenido heredado del fascismo, el cual constituyó su capacidad de creación aurática. Por ello decimos que la sociedad reconoce dichos elementos, pero *inconscientemente*; es decir, no los concibe como una reproducción de elementos fascistas.

Por último, hay que recordar, como habíamos anticipado, que las condiciones del neoliberalismo también influyen en la concepción que tenemos de nosotros mismos. La fragmentación del ser social conforma una experiencia desde la cual nos concebimos sometidos a la lógica de la valorización, y por lo tanto, desconectados de nuestra propia condición humana. Con razón el Comité Invisible comenta que “por encima de todo, hay que mantener el reino de la economía más allá de la extinción del salariado. Algo que se logra haciendo que, si cada vez hay menos trabajo, todo esté cada vez más mediado por el dinero” (2016:100).

Si la competitividad define nuestro valor como sociedad, es fácil que paguen los platos rotos los colectivos más vulnerables. La lógica neoliberal nos aboca a un escenario hobbesiano en el que nos vemos enfrentados por la subsistencia. Desde esta perspectiva, las medidas que proponen los partidos posfascistas aparecen justificadas: “primero los de aquí, porque no hay trabajo para todos. No se trata de que ellos sean inferiores, no es racismo, es sentido común.”

Es factible pensar que parte de una sociedad tan atomizada, incapaz de imaginarse a sí misma fuera de estas lógicas, no reconoce estas similitudes con el fascismo aunque se sienta atraída inconscientemente por lo que una vez llegó a formar un aura tan potente; y menos aún si las condiciones socio-políticas propician que se muestren camufladas. Pero además, tampoco se va a identificar a sí misma con las masas que en el siglo XX

dieron su beneplácito al fascismo: si la estetización que compone la experiencia desde la que nos desenvolvemos se define por la disociación derivada de la lógica de lo mercantilizable, significa que ésta incluye la memoria colectiva.

Ahora la sociedad se concibe a sí misma como una sociedad moderna, la cual ha enmendado sus errores, dado que las características propias del fascismo han metamorfoseado debido a unas condiciones que nos obligan a concebirnos desconectados de nosotros mismos y también de nuestra historia, como si fuera un vago recuerdo de algo con lo que ya no tenemos nada que ver. Quizá se ha realizado aquello que advertía Adorno en *Educación para la emancipación*, sobre que la obsesión por superar el pasado que según él, caracterizaba a Alemania, escondía la intención de minimizar los daños e incluso borrarlos de la historia. Finalizamos con otra cita del Comité Invisible, realmente esclarecedora al respecto de la disgregación de la unidad social:

Con la teoría del capital humano, el hombre es menos el detentador de una agregación indefinida de capitales --cultural, relacional, profesional, financiero, simbólico, sexual, salud-, que esa agregación en sí mismo. Él es capital. Arbitra permanentemente entre el crecimiento de lo que es como capital y el acto de venderlo en uno u otro mercado (2018:104).

Si la estetización del mundo por parte de la lógica de la valorización nos ha disociado hasta tal punto de concebirnos como capital humano, es probable que también haya hecho lo propio con nuestra condición de seres históricos.

La repetición de un holocausto sería impensable, efectivamente; pero el proceso destructivo de unas bases de mutuo reconocimiento en tanto sujetos que supuso está reactivándose, y se expresa en toda su crudeza a través de las propuestas de los partidos posfascistas, cuyo peligro se presenta irreconocible para una parte de la sociedad que no puede escapar de una experiencia atomizada responsable de su propia enajenación.

5. Conclusiones y cuestiones abiertas

El objetivo primordial de la investigación era demostrar la vigencia del pensamiento de Benjamin en el análisis del auge de la extrema derecha, un fenómeno político contemporáneo tan relevante como preocupante. Dicho objetivo llevaba de la mano la defensa de la filosofía, y en concreto de la estética, como una disciplina capaz de abrir nuevas vías de reflexión no contempladas por las ciencias sociales sobre hechos políticos actuales a través de la crítica, y establecer así líneas desde las cuales poder elaborar propuestas que permitan su comprensión.

Consideramos que nuestro objetivo ha quedado demostrado, ya que el uso del armazón teórico de Benjamin, junto con el análisis de autores contemporáneos como Traverso y Brown, nos ha permitido reflexionar sobre la forma en la que se presenta la extrema derecha y cómo lo percibe la parte de la sociedad que le ofrece apoyo, lo cual constituye una propuesta mediante la cual esclarecer las causas que han dado pie a este fenómeno.

Hemos comenzado exponiendo la cuestión de las condiciones del arraigo del fascismo clásico en la sociedad del siglo XX enfrentando a las principales posturas que existen en el ámbito de las ciencias sociales con el fin de mostrar las discrepancias sobre el estudio un fenómeno tan complejo como el fascismo; por ello la incursión sobre este tema ha sido breve, de lo contrario los límites de extensión del trabajo no hubieran permitido el desarrollo adecuado de la parte principal del trabajo. Seguidamente hemos expuesto, con matices y referencias necesarias de Hannah Arendt, la definición de posfascismo de Traverso con la que nos referimos a lo largo del trabajo a los partidos de extrema derecha.

Tras finalizar esta parte, hemos expuesto la crítica de Benjamin sobre la pérdida del aura como la condición que permitió la estetización de la política por parte del fascismo y la consecuente manipulación de las masas, ya que este proceso las colocaba en una situación de subordinación a toda la simbología creada por el fascismo. Dado el potencial analítico que contiene el concepto de aura en la crítica de Benjamin sobre el ascenso del fascismo, hemos decidido utilizarla para elaborar nuestra tesis aplicándola a los partidos posfascistas.

La crítica sobre la destrucción del aura, como hemos visto, ha resultado ser realmente fructífera para aportar una nueva perspectiva con la cual estudiar el

extraordinario auge de la extrema derecha. Esto se debe a que en el momento en el que Benjamin elaboró su crítica sobre el fascismo señaló un proceso general que realmente se estaba produciendo: la disolución de las condiciones del arte moderno indicaba la transformación de las condiciones de producción, y consecuentemente, de la experiencia colectiva de las masas.

Siguiendo la teoría marxista en este aspecto, Benjamin quiso traer a la luz este proceso exponiéndolo como una tendencia que entonces, desde su perspectiva, al contrario que otros compañeros suyos como Adorno, tenía la posibilidad de haber constituido una vía emancipatoria, puesto que la destrucción del aura significaba una oportunidad para que las masas participaran en la vida política teniendo a su alcance el poder de difusión que la reproductibilidad ofrecía.

Benjamin señalaba esta nueva realidad sobre todo para denunciar que el fascismo se estaba aprovechando de las nuevas condiciones para sus y veía que todavía era posible invertir la situación. La sensación de alarma que subyace a lo largo del texto de *La obra de arte...* invita a pensar que sólo concebía o bien el triunfo de la estetización de la política por parte del fascismo o la propuesta que hizo sobre politización del arte para el movimiento comunista. Murió sin saber que finalmente, si bien el fascismo fue derrotado, tampoco se construyó un camino hacia la emancipación; de hecho, la era de la reproductibilidad alumbró finalmente a la industria cultural, lo cual daba la razón a lo que había vaticinado Adorno.

Sin embargo, al tratarse de un proceso que estaba desarrollándose, nos ha permitido componer un análisis sobre la actualidad partiendo de las premisas que Benjamin había expuesto.

Para justificar la legitimidad de nuestra aplicación del aura a la praxis política ha sido necesario, en primer lugar, estudiar su definición en otros textos aparte de *La obra de arte...* y a continuación, realizar una reconstrucción de otro concepto también relevante en el pensamiento de Benjamin, a saber, la experiencia; que por supuesto juega un papel fundamental en su crítica acerca de la estetización de la política.

Pensamos que lo ideal hubiera sido profundizar más este concepto, pero teniendo en cuenta que nuestro objetivo era aplicar nuestra propuesta del aura política a la extrema derecha, no era posible que nos excediéramos demasiado profundizando en él; así que

hemos optado por esbozar en términos generales la función que desempeña en la teoría de Benjamin para usarla a continuación en nuestro análisis.

Hemos compuesto una analogía entre la imagen artística original en el sentido en el que se refiere a ella Benjamin y lo que hemos denominado imagen política, concluyendo que el elemento que tienen en común ambos fenómenos es la relación entre el sujeto y el objeto, ya que las imágenes políticas, según hemos explicado, tienen capacidad de crear un aura porque las ideologías o movimientos políticos pueden convertirse en objeto de culto y representar lo sagrado. En ambas situaciones, por lo tanto, se produce una experiencia similar: la fascinación ante aquello que despierta deseo; de ahí la importancia de incluir el concepto de experiencia de Benjamin.

La siguiente cuestión a tratar, para completar nuestra propuesta, era justificar cómo se puede crear un aura desde la política. Si el aura en la obra de arte se ubicaba en el valor cultural en la época pre-moderna, en la propia obra en la época moderna (y se estaba disolviendo en la época de la reproductibilidad), en la política la hemos situado en la propia praxis refiriéndonos al sentido marxista; pues hemos considerado que la irrupción de un movimiento político puede provocar fascinación y deseo entre los hombres hacia lo que la imagen de dicho movimiento representa.

Hemos señalado al respecto que el fascismo, de hecho, podría ser el mayor ejemplo de una imagen política convertida en objeto de culto y admiración exacerbada. Pero efectivamente, aquí surge un interrogante: si, como decimos, todos los movimientos políticos tienen la capacidad de dotar de aura a su praxis y el aura es aquello que diferencia al objeto como único e irrepetible a los demás ¿significa esto que aquellos en los que se produzca se convertirán irremediabilmente en movimientos dogmáticos o totalitarios?

Esta cuestión no ha podido ser tratada porque se desvía del tema analizado, pero podría estudiarse perfectamente desde el análisis de Benjamin e incluso ligarlo con la crítica general de la Escuela de Frankfurt sobre la degeneración de la razón en mito.

Finalmente, para acabar de construir nuestra propuesta desde los conceptos de Benjamin, hemos enmarcado la sucesión de imágenes políticas como componentes de una constelación monádica que constituirían la memoria colectiva; siendo la irrupción de cada movimiento en la historia un *shock* que se queda insertado en ella.

Desde luego, esta cuestión también podría tratarse por separado, y si bien tiene más conexión con nuestro tema que la anterior, excedería igualmente nuestro objetivo porque requeriría estudiar la relación entre la memoria colectiva y la historia. Se trata de un tema que debería analizarse por separado dada su complejidad y la cantidad de bibliografía que existe al respecto, por ello aquí hemos preferido utilizarlo como un marco dentro del pensamiento de Benjamin para justificar el sentido que le hemos dado al concepto de imagen política y praxis en relación con su capacidad de construir un aura.

Otro tema que requeriría tratarse por separado es el análisis de los elementos que llegaron a crear una imagen aurática del fascismo, ya que aquí los hemos tratado de un modo más superficial de lo deseado. Hemos pensado que era suficiente señalar este aspecto para hilarlo con nuestra descripción del aura en los movimientos políticos y a continuación proceder a compararlo el posfascismo

Una vez construido nuestro enfoque desde los conceptos de Benjamin hemos pasado a analizar el posfascismo, concluyendo que su poder de adhesión se debe a que contiene elementos que en su momento fueron capaces de construir un aura para el fascismo, pero estos no son reconocidos como tal puesto que las condiciones actuales empobrecen la forma en la que se presentan hacia la sociedad.

El análisis de las condiciones del neoliberalismo aunque breve, ha sido clave para entender cómo se muestran estos movimientos y cómo los percibe la sociedad. Lo hemos expuesto de acuerdo con la postura de Traverso, a saber, se trata de estudiar las condiciones actuales que permiten el surgimiento de movimientos fascistas.

Esta última parte de la investigación tiene un estilo mucho más ensayístico que las demás puesto que hemos utilizado nuestro propio aparato conceptual, por ello hemos dedicado la mayor parte del trabajo al estudio de Benjamin.

Aparte de identificar el poder de adhesión del posfascismo con la reproducción de elementos propios del fascismo que fueron capaces en su momento de dotar de aura al movimiento, la idea que vertebra toda la última parte es básica en Benjamin: el proceso que permitió la estetización de la política actualmente ha dado paso a una estetización general del mundo, debido a la colonización de la lógica del neoliberalismo de todas las esferas de la vida, y es ésta la responsable de que gran parte de la sociedad no perciba el peligro del posfascismo.

Nos hemos servido de la crítica de autores contemporáneos como Wendy Brown y el Comité Invisible para describir las condiciones de la experiencia colectiva actual, pero como decimos, se trata de la realidad que Benjamin describía aunque evolucionada y llevada a sus últimas consecuencias. La politización del arte que Benjamin proponía para invertir la situación ya no sería posible a día de hoy, así que en nuestras manos queda encontrar otra alternativa para liberarnos de la experiencia que nos mantiene encapsulados.

6. Bibliografía

6.1. Bibliografía primaria

- Arendt, H. (1998), *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W. (2018), *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
- Brown, W. (2017), *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Collotti, E. (1973), *La Alemania nazi*. Madrid: Alianza.
- Comité Invisible (2018), *Ahora*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- Chul-Han, B. (2017), *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial.
- Grunberger (1976), *Historia social del Tercer Reich*. Barcelona: Ediciones destino.
- Harvey, D. (2004), *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Kershaw, I. (2004), *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (2014), *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Pre-textos.
- Marx, K (2017). *El capital (antología)*. Madrid: Alianza
- Traverso, E. (2016), *Espectros del fascismo: pensar las derechas radicales en el siglo XXI*», Sin Permiso, en [<http://www.sinpermiso.info/textos/espectros-del-fascismo-pensar-lasderechas-radicales-en-el-siglo-xxi>]
- Ramírez Gallego, F. (2018). La pendiente neoliberal: ¿neo-fascismo, postfascismo o autoritarismo libertario? , Polo Blanco (2018), ¿Fue el fascismo una reacción anti-capitalista? En *Neofascismo: la bestia neoliberal* (VVAA).
- Traverso, E. (2018), *Las nuevas caras de la ultraderecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vuillard, E. (2018). *El orden del día*. Barcelona: Tusquets.
- Alabao, N. (06/12/2017). *Sobre fascismo y feminismo: la renovación de la ultraderecha europea*. Recuperado de: <https://ctxt.es/es/20171206/Firmas/16553/fascismo-feminismo-Europa-Le-Pen-FN-CTXT-Alabao.htm>.

Reale, G. *The doctrine of fascism. Benito Mussolini (1932)*. World Future fund: Virginia, Estados Unidos. Recuperado de: <http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Germany/mussolini.htm>.

6.2. Bibliografía secundaria

Adorno, T. (1998), *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata Ediciones.

Adorno, T. & Horkheimer, M. (2018). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

García, L. I. (2014). Una política de las imágenes: Walter Benjamin, organizador del pesimismo. *Revistas UCM*, 11.

Mason, T. W. (1974), «La primacía de la política: política y economía en la Alemania nacionalsocialista», en S. J. Woolf et al., *La naturaleza del fascismo*. México: Grijalbo.

Polanyi, K. (2011), *La gran transformación*. Madrid: Fondo de cultura económica.

Sarti, R. (1973), *Fascismo y burguesía industrial. Italia 1919-1940*. Barcelona: Fontanella

Zavaleta, R. (1978), *Las formaciones aparentes en Marx*. Bolivia: Los amigos del libro.