

ANTISEMITISMO Y
CRÍTICA A LA
MODERNIDAD

ANTISEMITISMO Y CRÍTICA A LA MODERNIDAD

Tesis Doctoral realizada por: Lidia Romero Sánchez.

Y dirigida por el Dr. Javier Hernández-Pacheco.

Universidad de Sevilla.

Facultad de Filosofía.

AGRADECIMIENTOS.

Quisiera agradecer al Dr. Javier Hernández-Pacheco por hacer posible que pudiera realizar esta tesis, ya que sin sus consejos, paciencia y tiempo no hubiera sido posible.

Añadir que valoro enormemente su ayuda, tan necesaria en esta labor.

Además, quiero dar las gracias a mis padres, ya que sin su apoyo y confianza incondicional durante todos estos años no hubiera podido llegar hasta aquí. Gracias por haber sido siempre mi gran ejemplo a seguir en todos los ámbitos de mi vida.

A mis hermanas María de los Ángeles y Rosa, gracias por estar siempre ahí cuando he necesitado palabras reconfortantes.

Y, por supuesto, también dar las gracias a mi marido e hijos, porque sin su comprensión, paciencia y amor todo esto no hubiera sido una tarea tan gratificante.

A todos ellos, muchas gracias.

ÍNDICE.

1. Hannah Arendt: Europa y el Judaísmo.....	p. 8.
1.1. Introducción a Hannah Arendt.....	p. 8.
1.1.1. Biografía.....	p. 10.
1.2. Europa en los años totalitarios.....	p. 19.
1.2.1. Introducción a la raíz del antisemitismo europeo.....	p. 19.
1.2.2. El Affaire Dreyfus.....	p. 30.
1.2.3. El ascenso de la burguesía. El imperialismo.....	p. 33.
1.2.4. El comienzo del pensamiento racial.....	p. 38.
1.2.5. Los panmovimientos.....	p. 46.
1.2.6. Los apátridas.....	p. 51.
1.2.7. Hitler y su mundo totalitario.....	p. 54.
1.2.8. Las raíces ideológicas del totalitarismo alemán.....	p. 75.
1.2.9. La idea de natalidad en Hannah Arendt.....	p. 79.
1.2.10. Importancia de <i>Los Orígenes del Totalitarismo</i> en el pensamiento central de Hannah Arendt.....	p. 83.
1.3. Los tiempos oscuros de Hannah Arendt.....	p. 86.
1.4. La mirada de Hannah Arendt ante algunos personajes significativos del siglo XX.....	p. 94.
1.4.1. Introducción.....	p. 94.

1.4.2. Rosa Luxemburg.....	p. 95.
1.4.3. Karl Jaspers.....	p. 99.
1.4.4. Walter Benjamin.....	p. 104.
1.4.5. Bertolt Brecht.....	p. 109.
1.5. Conclusión: importancia del pensamiento de Hannah Arendt.....	p. 115.
2. Max Horkheimer: Sociedad, Barbarie y Razón.....	p. 119.
2.1. Introducción a la Escuela de Frankfurt.....	p. 119.
2.1.1. Formación de la Escuela de Frankfurt.....	p. 119.
2.1.2. Primera generación.....	p. 122.
2.2. Biografía de Max Horkheimer.....	p. 125.
2.3. <i>Dialéctica de la Ilustración</i>	p. 129.
2.3.1. Max Weber.....	p. 131.
2.3.2. György Lukács.....	p. 135.
2.3.3. Dominio de la naturaleza.....	p. 142.
2.3.4. Crítica a la razón burguesa.....	p. 146.
2.3.5. Autodestrucción de la Ilustración. Razón Instrumental.....	p. 150.
2.3.6. Ilustración y mitología.....	p. 154.
2.3.7. Cultura de masas.....	p. 157.

2.3.8. Antisemitismo.....	p. 165.
2.3.9. Teoría Crítica.....	p. 173.
2.4. <i>Crítica de la Razón Instrumental</i>	p. 178.
2.4.1. Razón Objetiva y Razón Subjetiva.....	p. 181.
2.4.2. Lógica de dominio y autoconservación.....	p. 190.
2.4.3. Proceso de deshumanización.....	p. 194.
2.4.4. Ocaso del individuo.....	p. 198.
2.4.5. Libertad y justicia. Introducir razón en la historia.....	p. 205.
2.4.6. Autocrítica de la Teoría Crítica.....	p. 216.
2.4.7. Tarea de la Filosofía y salida de la crisis.....	p. 220.
2.5. Evolución de la Teoría Crítica.....	p. 225.
2.5.1. Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt. Jürgen Habermas.....	p. 225.
2.5.1.1. Biografía.....	p. 225.
2.5.1.2. Evolución de la Teoría Crítica en Habermas...p.	228.
2.5.1.3. Sociedad burguesa y marxismo.....	p. 229.
2.5.1.4. Conocimiento y Lenguaje.....	p. 232.
2.5.1.5. Teoría de la Acción Comunicativa.	p. 235.
2.5.2. Tercera Generación de la Escuela de Frankfurt. Axel Honneth.	p. 237.
2.5.2.1. Biografía.....	p. 237.

2.5.2.2. Teoría Crítica: Honneth con Habermas contra Habermas.....	p. 237.
2.5.2.3. Teoría del Reconocimiento.....	p. 240.
2.5.3. Crítica a la Teoría Crítica.....	p. 244.
2.5.3.1. Racionalismo Crítico versus Teoría Crítica.....	p. 244.
2.5.3.2. Posmodernidad, Neoconservadurismo y Comunitarismo.....	p. 246.
2.5.4. Conclusión: Actualidad de la Escuela de Frankfurt.....	p. 248.
3. Hannah Arendt y Max Horkheimer: Un mundo en conflicto. Sojuzgamiento del Hombre por el Hombre.....	p. 252.
3.1. Influencia de su tradición judía en Hannah Arendt.....	p. 252.
3.1.1. Judaísmo y antisemitismo en Hannah Arendt.....	p. 252.
3.1.2. La solución final de la cuestión judía.....	p. 255.
3.1.3. Banalidad del mal.....	p. 262.
3.1.4. Hannah Arendt: paria consciente.....	p. 266.
3.2. Influencia de su tradición judía en Max Horkheimer.....	p. 271.
3.2.1. Judaísmo y antisemitismo en Max Horkheimer.....	p. 271.
3.2.2. Los judíos y Europa.....	p. 274.
3.2.3. Antisemitismo en Estados Unidos.	p. 279.
3.2.4. Max Horkheimer y el Estado de Israel.....	p. 282.
3.3. Hannah Arendt y Max Horkheimer: identidad judía y exclusión del mundo.....	p. 286.

3.3.1. Pensamiento racial y selección natural.....	p. 286.
3.3.2. Perspectivas de Hannah Arendt y Max Horkheimer ante el antisemitismo.....	p. 289.
3.3.3. Imperialismo y progreso técnico: guerras, revoluciones y destrucción.....	p. 293.
3.3.4. Solución al conflicto.....	p. 297.
3.3.5. Conclusión.....	p. 300.
Bibliografía.....	p. 311.
Fuentes online.....	p. 319.

1. HANNAH ARENDT: EUROPA Y EL JUDAÍSMO.

1.1. INTRODUCCIÓN A HANNAH ARENDT.

Cuando leí por primera vez, hace ya dieciocho años, *Los Orígenes del Totalitarismo*¹ me impresionó el análisis, realizado por Hannah Arendt, del hecho político mencionado en el título, fenómeno que repercutió en todos los niveles de su vida. Ello me ha llevado finalmente a escoger para la elaboración de esta tesis a la que considero una relevante pensadora del siglo XX. Siempre deseé, después de entrar en contacto con la obra de Arendt, ahondar más en sus análisis políticos -sobre todo en el desarrollo del totalitarismo en la Europa del pasado siglo- e indagar hasta qué punto su obra estaba condicionada por su judaísmo. Aunque, después de leer *Eichmann en Jerusalén*, me quedó muy claro que el hecho de ser judía no le llevó a ponerse una venda en los ojos de modo que pudiera justificar cualquier acción o actitud de pasividad por parte de su pueblo.

Su infancia estuvo marcada por la muerte de su padre y la educación liberal que le dio su madre, lo que ya empezó a definir su carácter y su fuerte personalidad, pero el hecho más significativo en su vida es seguramente el haber tenido que convivir siempre con el ostracismo implícito, en aquella época, en su condición de judía; en efecto, tuvo que huir de su hogar con la llegada del régimen nazi y terminó dándose cuenta entonces de que ser judía significaba en el fondo no pertenecer a ningún lugar. Este sentimiento de inseguridad, al no hallar nunca un lugar propio, impregna todas sus obras. Se dedica a la búsqueda de respuestas a la pregunta acerca de por qué sucedió la Segunda Guerra Mundial, por qué surgió o se acrecentó el odio hacia los judíos y por qué todo ello derivó hacia el

¹ En un artículo titulado: "El Totalitarismo, Una Realidad que Desafía la Comprensión" de Fina Birulés, que se recoge en *El Siglo de Hannah Arendt* de Manuel Cruz (Ed. Paidós, Barcelona, 2006), Birulés afirma que Hannah Arendt habla de los "orígenes", y no del "origen", del totalitarismo porque para ella no puede reducirse el análisis de un fenómeno tan complejo a una sola fuente.

Holocausto; y esa búsqueda nos lleva a ciertos indicios de respuestas, que, por cierto, no nos consuelan; sólo nos advierten de que tales sucesiones de acontecimientos negativos podrían volver a suceder y afectar a cualquier grupo racial y/o religioso en cualquier momento.

1.1.1. BIOGRAFÍA.

Johanna Arendt nació en Hannover el 14 de octubre de 1906 en el seno de una familia de judíos secularizados, provenientes de Königsberg, a donde regresaron, desde su lugar de nacimiento, su padre Paul, enfermo de sífilis, su madre Martha y ella cuando tenía tres años. Su padre murió en 1913 y tras este acontecimiento su madre la educó de forma liberal. Sus tendencias eran socialdemócratas, algo natural en los círculos intelectuales de Königsberg. A través de sus abuelos conoció el judaísmo reformado y, aunque ella no pertenecía a ninguna comunidad religiosa, siempre se consideró judía por tradición.

A los catorce años había leído *La Crítica de la Razón Pura* de Kant¹ y la *Psicología de las Concepciones del Mundo* de Jaspers.² Por problemas disciplinarios se vio forzada a abandonar la escuela a los diecisiete años; fue a Berlín y allí tomó clases de teología cristiana y estudió la obra de Kierkegaard.³ En 1924 volvió a Königsberg, donde se presentó al *Arbitur*,⁴ aprobándolo. En ese mismo año comenzó sus estudios en la Universidad de Marburg y asistió a las clases de Filosofía de Heidegger⁵ y Hartmann,⁶ así como a las de teología protestante de Bultmann.⁷ Heidegger y ella mantuvieron una relación secreta, lo

¹ (1724-1804) Este filósofo prusiano de la Ilustración, precursor del idealismo alemán y uno de los representantes más importantes del criticismo, en su obra *Crítica de la Razón Pura* (Madrid, Ed. Alfaguara, 1988) estudia la estructura de la propia Razón, además de proponer que la Metafísica tradicional se reinterprete a través de la epistemología.

² Karl Jaspers (1883-1969) fue un psiquiatra y filósofo germano-suizo. Se asocia a Jaspers con la filosofía existencialista, en parte porque su filosofía gira en torno a las raíces existencialistas de Nietzsche y Kierkegaard, además de los estudios que realiza sobre la libertad individual.

³ Søren Kierkegaard (1813-1855) es considerado el padre del existencialismo, ya que centra su filosofía en el individuo, la subjetividad, la libertad, la responsabilidad, la desesperación y la angustia. Estos temas serán retomados más adelante por Heidegger y Sartre, entre otros.

⁴ Es conocido como el examen de madurez. Es la prueba de Selectividad que se realiza en Alemania al terminar los estudios secundarios en el *Gymnasium*, después de cumplidos los dieciocho años de edad.

Es imprescindible hacer el *Arbitur* para entrar en la Universidad.

⁵ Martin Heidegger (1889-1976) tiene como obra más influyente *Ser y Tiempo* (Madrid, Ed. Trotta, 2016), en ella plantea las ideas centrales de su pensamiento.

La tarea de la filosofía es determinar el sentido del “ser” y no de los “entes”.

⁶ Nicolai Hartmann (1882-1950) fue un filósofo alemán y profesor de la Universidad de Marburgo de 1921 a 1926.

⁷ Rudolf Karl Bultmann (1884-1976).

que la llevó a cambiarse de Universidad en 1926, por resultarle incómoda esta situación; estudió entonces un semestre con Husserl¹ en la Universidad Albert Ludwig en Friburg. Después estudió Filosofía en la Universidad de Heidelberg y se doctoró en 1928, bajo la tutoría de Jaspers, con la tesis *El Concepto de Amor en San Agustín*. En Heidelberg su círculo de amigos se amplió en principio con Karl Frankenstein, Erich Neumann y Erwin Loewenson, pero se hizo aún más amplio por su amistad con Benno von Wiese y sus estudios con Friedrich Gundolf. También es importante mencionar su amistad con Kurt Blumenfeld, director y portavoz del movimiento sionista alemán.

En su tesis doctoral, que es también su primer libro, enlaza elementos de la filosofía de Heidegger con la de Jaspers, y hace hincapié en la importancia del “nacimiento” (o “natalidad”) para el individuo, tema del que habla ampliamente en *La Condición Humana*, y que yo trato brevemente en este trabajo. Con esto se aleja de Heidegger, que entiende, por el contrario, la vida como un avanzar hacia la muerte. Este libro llamó la atención de publicaciones filosóficas y literarias. Además, fue criticada por tratar a San Agustín como filósofo y no como padre de la Iglesia, y también por no haber citado la literatura teológica más reciente.

En 1929, en Berlín, se volvió a encontrar con Gunther Stern (más tarde se llamaría Gunther Anders), a quien había conocido en Marburg. Al poco tiempo se fueron a vivir juntos, casándose ese mismo año. Juntos vivieron un corto periodo de tiempo en Heidelberg, para después establecerse durante un año en Frankfurt. Allí Arendt escribía para el periódico *Frankfurter Zeitung* y participaba en seminarios de Paul Tillich² y Karl Mannheim.³ También estudiaba la obra de Rahel Vernhagen,⁴ de la que hablaré más adelante a través de la

¹ Edmund Husserl (1859-1938) fue un filósofo moravo fundador de la fenomenología trascendental. Influyó en Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Schütz, Ricoeur, Levinas y Ortega y Gasset, entre otros.

² (1886-1965) Filósofo existencialista alemán y teólogo protestante.

³ (1893-1947) Sociólogo húngaro. Es la figura más representante de la sociología del conocimiento.

⁴ En un artículo titulado: “La Fugitiva de Egipto y Palestina”, recogido en Daimon Revista Internacional de Filosofía (n° 26, 2002, pp. 43-56), Anna Masó afirma que la biografía que hace Arendt de Rahel Vernhagen es un

perspectiva de Arendt, pero fue en Berlín donde Arendt empezó a trabajar en su obra sobre ella, en forma de tesis. Obtuvo una beca de la *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft*, gracias a un informe de Jaspers y otro de Heidegger y Dibelius.¹ En esa época estaba ya muy interesada en las cuestiones políticas. Leyó a Marx y a Trotsky y, además, estableció algunos contactos en la *Hochschule für Politik*. En base al concepto de *paria* de Max Weber,² analizó la exclusión social de los judíos, pero a este término opuso el de *parvenu* (advenedizo), inspirada por los escritos de Bernard Lazare.³ En 1932 fue publicado su artículo “Aufklärung und Judenfrage” en la revista *Geschichte der Juden in Deutschland*; en él desarrolla sus ideas sobre la independencia del judaísmo, enfrentándolas a las de Lessing, Mendelssohn y Herder.

En cuanto al tema del feminismo, Arendt no se detiene a teorizar sobre el mismo; de hecho, opinaba que los frentes políticos son de la incumbencia de los hombres y, en consecuencia, cuestiona los movimientos feministas, al igual que los movimientos juveniles, ya que ambos tienden a fracasar en su intento de crear partidos políticos con influencia. En 1932 realiza una crítica del libro *Das Frauenproblem in der Gegenwart* de Alice Ruhle-Gerstel, en la que Arendt habla de la emancipación de la mujer en la vida pública y de sus limitaciones.

Jaspers trató de convencer en varias ocasiones a Arendt de que debía considerarse alemana, pero ella no lo deseaba, insistiendo en su condición de judía, pero para mí parecer, en el fondo Arendt se consideraba más alemana que judía. En marzo de 1933 su marido emigró a París, donde comenzó su actividad política. Ella se quedó en Alemania y allí trabajó en una organización sionista,

texto diferente a sus otras obras, por su aproximación a los sentimientos de otra mujer judía y por el tipo de narración.

¹ Martin Dibelius (1883-1947) es un teólogo alemán y uno de los máximos representantes de la Escuela de la Historia de las Formas.

² (1864-1920) Muchos lo consideran como el padre fundador de la sociología moderna junto con Karl Marx y Emile Durkheim.

³ (1865-1903) Su folleto titulado *La Verdad Sobre el Caso Dreyfus* ayudó a que se revisara el caso.

ocupándose de estudiar la persecución de los judíos. Prestó su casa como hogar de tránsito para los refugiados. En Julio de 1933 fue detenida por la Gestapo durante ocho días. Abogaba por luchar activamente contra el régimen nacionalsocialista, contra aquellos intelectuales que afirmaban poder convivir con el régimen. De ahí surgió la disputa con Leo Strauss.¹ Rompió su relación con Heidegger por el ingreso del filósofo en el partido nazi, relación que no fue retomada hasta 1950. Lo mismo le sucedió con Benno von Wiese.²

Emigró a Francia en 1933, pero antes pasó por Karlovy Vary, Génova y Ginebra. En París trabajó para una organización sionista, ayudando a los jóvenes judíos a huir a Palestina; además siguió investigando sobre el antisemitismo y preparó conferencias para varias asociaciones, así como para la *Freie Deutsche Hochschule* en París.

A medida que pasaba el tiempo las vidas de Arendt y de su marido llevaban rumbos más dispares; esto ya había comenzado a ser así en Berlín, donde tenían intereses distintos y diferentes círculos de amigos. Él estaba más integrado en el ambiente comunista y ella más cerca del sionismo. En principio vivieron juntos en París e iban a los seminarios de Alexandre Kojève y también a reuniones de intelectuales en el exilio. Finalmente se divorciaron en 1937. Arendt ya había conocido en 1936 a Heinrich Blucher, ex comunista y posicionado entonces contra la política de Stalin. Ambos pertenecían al mismo círculo de refugiados alemanes, junto con Benjamin, el abogado Erich Cohn-Bendit, el psicólogo Fritz Fränkel y el pintor Kurt Heidenreich.

¹ (1899-1973) Filósofo alemán, pero nacido en una familia judía, acabó emigrado a Estados Unidos tras la presión del régimen Nazi hacia los judíos.

Leo Strauss rechaza la manera historicista de estudiar la filosofía, ya que el historicismo afirma que las ideas están de alguna manera determinadas por sus contextos socio-políticos. Además, Strauss añade que el historicismo no permite que haya un diálogo con los autores del pasado.

² (1876-1969) Fue un sociólogo y economista alemán. Pretendía establecer a la sociología como ciencia independiente, separándola de la historia, de la psicología y de la filosofía.

En 1937 se le retiró la nacionalidad alemana. En 1939 puso a salvo a su madre, que seguía en Königsberg. En 1940 se casó con Heinrich Blucher, para él era su tercer matrimonio. En ese mismo año, las autoridades francesas llamaron a los extranjeros de origen alemán para ser deportados; Arendt pasó una semana en los terrenos del velódromo de París, estando destinada al campo de internamiento de Gurs, pero tras cinco semanas consiguió huir, aprovechando que la vigilancia era menor en ese momento debido a la toma de París por la Wehrmacht¹ y su avance hacia el sur. Su marido y ella estuvieron en Montauban hasta que Arendt consiguió pasaporte para Lisboa. De su exilio francés hay que destacar su amistad con Walter Benjamin, cuyas obras intentó publicar en la editorial Schocken, pero de hecho no pudo publicar sus ensayos hasta 1969, en EE. UU.

Con su marido y su madre llegó a Nueva York en 1941, donde vivían en un pequeño hotel pagado por una beca de refugiados sionistas. Rápidamente consiguió un buen dominio del inglés. En ese mismo año trabajó como redactora de la revista judeo-alemana *Aufbau*;² escribía una pequeña columna llamada “*This means you*”. Su artículo inicial se tituló “Moses and Washington” y tiene como base la historia del pueblo judío. Quería despertar la conciencia político-judía en el mundo reivindicando el judaísmo como arma en la lucha por la libertad de su pueblo. Proclamó en diversos artículos la necesidad de crear un ejército judío que luchase con los aliados, ya antes de que comenzaran los asesinatos en masa en los campos de exterminio.

Arendt se autocalificaba como sionista secular, pero tomó posiciones muy críticas sobre la concepción sionista del mundo, a la que comparaba con el socialismo y el liberalismo, en cuanto que el sionismo, el socialismo y el liberalismo hacían previsiones sobre el futuro. Además, para ella la *libertad* y la

¹ Nombre de las fuerzas armadas unificadas de la Alemania nazi desde 1935 a 1945.

² Revista para los judíos alemanes de todo el mundo. Fue fundada en 1934 en Nueva York.

justicia eran principios básicos de la política y ello resulta incompatible con la idea de pueblo elegido.

En 1943 publicó el ensayo *We Refugees*, en el que analizaba la situación de los refugiados y apátridas, sin derechos. De 1944 a 1946 fue directora de investigación de la *Conference on Jewish Relations*, y de 1946 a 1949 lectora en la editorial judía *Schocken*. Su madre murió durante un viaje a Inglaterra en el *Queen Mary*. De 1949 a 1952 trabajó como gerente de la *Jewish Cultural Reconstruction Corporation*, organización para el salvamento y el cuidado de la cultura judía, cuyos miembros la enviaron a la República Federal Alemana en 1949-1950; allí se encontró de nuevo con Jaspers y Heidegger, donde retomó su amistad con este último. En 1951 su marido consiguió trabajo en la Universidad dando clases de filosofía. En ese mismo año Arendt consiguió la nacionalidad estadounidense, lo que significaba que volvía a tener derechos, ya no era una apátrida. En 1952 viajó por segunda vez a Alemania y a partir de ese momento realizó viajes todos los años a Europa y también a Israel; en cada ocasión visitaba a Jaspers y a su mujer Gertrud. De su primer viaje a Alemania escribe en 1950 el ensayo *Besuch in Deutschland. Die Nachwirkungen des Naziregimes*, donde describe la posguerra y cómo dicho país había acabado con el tejido moral del mundo occidental. Se dio cuenta de que en Alemania se silenciaba el horror vivido por los campos de concentración y en su lugar se hablaba del sufrimiento de los alemanes, por lo que, en ese contexto, allí se consideraba que la balanza estaba al mismo nivel.

En 1953 consiguió una cátedra temporal en el Brooklyn College de Nueva York, lo que se debió en parte al éxito en Estados Unidos de *Los Orígenes del Totalitarismo*. Allí trabajó para la fundación *Leo Baeck Institut*, donde se investigaba la historia de los judíos de habla alemana. En ese mismo año publicó en *Aufbau* el texto titulado *Gestern waren wir noch Kommunisten*, donde distingue entre “antiguos comunistas” y “excomunistas”; los primeros serían,

según ella, artistas que eran empleados como reclamo y se retiraron a su vida privada tras las incongruencias del partido; los segundos habrían utilizado sus conocimientos del comunismo para empezar una nueva carrera como expertos anticomunistas y de la Guerra Fría. También hay que señalar la preocupación que le causó la persecución de antiguos comunistas, intelectuales y artistas en Estados Unidos por McCarthy.¹

En 1959 obtuvo, durante un semestre, una cátedra como profesora invitada en la Universidad de Princeton; es de destacar que fue la primera mujer en enseñar allí.

En 1956 se produjo el levantamiento húngaro y en 1960 publicó *Die ungarische Revolution und der totalitare Imperialismus*. De la revolución húngara valoraba que fuese pacífica con trazos de un sistema de consejos.² En 1961 publicó *Between Past and Future*, seis ensayos sobre pensamiento político.

Entre 1950 y 1960 y también entre 1963 y 1970 Arendt escribió a mano en alemán *Denktagebuch*, un “diario de pensamiento”. Son veintiocho cuadernos en los que mantiene un diálogo con diversos filósofos y pensadores políticos. En el centro de dicho diálogo están los pensadores griegos antiguos, pero también estudia a pensadores romanos, de la Edad Media y modernos.

A mediados de los años 50 Arendt solicitó al Estado alemán una compensación por daños y prejuicios, a causa de las injusticias causadas por el

¹ Joseph McCarthy (1908-1957) fue un senador republicano de Estados Unidos por el Estado de Wisconsin, muy conocido por sus investigaciones acerca de miembros del ejército o de la administración que podrían ser agentes soviéticos o simpatizantes del comunismo infiltrados.

² Este acontecimiento, la revolución en Hungría, demandando condiciones políticas democráticas y que fue respondido por parte del régimen comunista soviético con la fuerza de los tanques y la represión, como más tarde sucedería en la “Primavera de Praga” de 1968, fue decisivo para muchos intelectuales europeos que comenzaron a replantearse, tanto a nivel teórico como práctico, su postura frente a un comunismo demasiado idealizado por parte de los sectores más izquierdistas. Por ejemplo, fruto también de la reflexión sobre los acontecimientos en Hungría son los artículos de Paul Ricoeur sobre las relaciones entre violencia, política, economía, Estado, pacifismo, Historia, etc., recogidos en el apartado “La cuestión del poder”, en *Historia y verdad* (Madrid, Ed. Encuentro, 1990). Una reacción parecida, de “heterodoxia” dentro del ámbito comunista se observa también en el libro del polaco A. Schaff, igualmente titulado *Historia y Verdad* (México, Ed. Grijalbo, 1974).

régimen Nazi, pero su demanda fue rechazada en varias ocasiones, hasta 1972, año en el que Arendt consiguió una importante cantidad de dinero, por lo que se convirtió en un precedente para otros futuros casos. También trató el tema de la discriminación de los afroamericanos en Estados Unidos y condenó, además, la Guerra de Vietnam. Aunque Arendt simpatizaba con el movimiento estudiantil, en 1970 publicó *Macht und Gewalt*, donde analizaba la rebelión estudiantil y diferenciaba los conceptos de “poder” y “violencia”.

En 1961 asistió como periodista enviada por la revista *The New Yorker* al proceso contra Adolf Eichmann en Jerusalén; de ahí nacieron diversos artículos y su libro *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*, publicado en 1963 en Estados Unidos y poco más tarde en Alemania Occidental. Eichmann fue detenido por el ejército secreto israelí en Argentina en 1960. Dicha obra causó gran polémica y su calificación de “*banalidad del mal*” fue muy atacada. Estos tipos de crímenes no eran fáciles de clasificar ya que se carecía de precedentes, al menos a nivel jurídico en Europa.

De 1963 a 1967 fue catedrática de la Universidad de Chicago y de 1967 a 1975 en la *Graduate Faculty* de la *New School for Social Research* en Nueva York, donde se encuentra gran parte de su legado póstumo.

Arendt no escribió ninguna “obra de vejez”, pero sí que siguió desarrollando su pensamiento político; quiso que esto fuese así hasta su muerte. Sufrió un primer infarto de miocardio en 1974, pero tras él retomó sus escritos y enseñanzas. El 4 de diciembre de 1975 sufrió un segundo infarto en su despacho, en presencia de amigos, pero este fue mortal. Su marido había muerto en 1970.

Cuando en 1933, en Alemania, Hannah Arendt estaba inmersa en una carrera académica con vistas a una cátedra en la Universidad, el nazismo acabó con sus aspiraciones. Siempre señaló que no poseía ni bienes ni posición, afirmando ella misma que tales circunstancias contribuyeron a la independencia

de su pensamiento. Fue una mujer tremendamente comprometida a la hora de trabajar en organizaciones judías. Su posicionamiento personal y público frente a los acontecimientos políticos causó frecuentemente polémica entre oponentes y amigos. Su valor cívico fue calificado en numerosas ocasiones, de forma negativa, como intransigente.

En Estados Unidos la honraron con diversos doctorados *honoris causa*. En la República Federal Alemana recibió también prestigiosos premios: en 1959 el “Lessing-Preis der Freien und Hansestadt Hamburg” y en 1967 el premio “Sigmund Freud” de la Academia Alemana para la Lengua y Escritura en Darmstadt. En 1969, la *American Academy* premió su trabajo con “la medalla Emerson-Thoreau”. En 1975 el gobierno danés le entregó el premio “*Sonning*” por sus aportaciones a la cultura europea.

Los amigos tenían gran importancia en la vida de Arendt. Mantenía una estrecha relación de compañerismo con su marido. Tuvo una amistad muy intensa con Mary McCarthy, Kurt Blumenfeld, Uwe Johnson, Karl Jaspers y Martin Heidegger, entre otros. A pesar de su manifestación en contra de aspectos de la personalidad de Heidegger, consideraba que Jaspers y él eran los dos mejores filósofos contemporáneos; tanto es así que apoyó activamente la publicación en Estados Unidos de algunas de sus obras, buscó editoriales, supervisó parcialmente las traducciones y editó la versión norteamericana de *Die GroBen Philosophen*. Ellos le agradecieron su ayuda.

1.2. EUROPA EN LOS AÑOS TOTALITARIOS.

1.2.1. INTRODUCCIÓN A LA RAÍZ DEL ANTISEMITISMO EUROPEO.

Es sobre todo a partir del siglo XIX cuando el antisemitismo recobra especial importancia en Europa. Pero la realidad es que, desde la salida de los judíos de Egipto, este pueblo nunca ha podido encontrar su lugar en el mundo, y este sentimiento ha pesado como una losa sobre ellos, y en las Naciones donde han ido llegando se ha creado un sentimiento de rechazo.

Desde siglos atrás los judíos se han encontrado distribuidos en diferentes países europeos, carentes de un territorio y un Estado propio, dependiendo para su protección personal del Estado extranjero en el que habitaban;¹ este era el caso, por ejemplo, de Francia y de Alemania, donde se les otorgaron medios de autoprotección, así como el derecho a llevar armas. Formaban un grupo cerrado y diferenciado del resto de la población. Como nos recuerda la misma Arendt:

“la historia del antisemitismo, como la historia del odio a los judíos, es parte de la larga e intrínseca historia de las relaciones entre judíos y gentiles”.²

Pero fue en el siglo XIX cuando se desarrolló el antisemitismo como ideología, lo que tuvo como consecuencia la acción tanto contra los judíos emancipados como contra los asimilados. Según la descripción de Arendt:

¹ En un artículo titulado: “Hannah Arendt y los Derechos Humanos”, recogido en la revista ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura (n° 742, 2010, pp. 241-243), Manuel Reyes Mate Rupérez afirma que Arendt se percata desde el comienzo de la vinculación que se establece entre los derechos del Hombre y la pertenencia a una comunidad política, que está ligada a un territorio; para quienes no posean un territorio, esos derechos humanos no tienen vigencia y se convierten en mera abstracción.

² Arendt, Hannah, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Ed. Alianza, 2009, p. 30.

“El antisemitismo brotó por vez primera en Prusia inmediatamente después de la derrota infringida por Napoleón en 1807, cuando los ‘reformadores’ alteraron la estructura política de forma tal que la nobleza perdió sus privilegios y las clases medias obtuvieron libertad para desarrollarse. Esta reforma, ‘una revolución desde arriba’, trocó la estructura semifeudal del despotismo ilustrado de Prusia en un estado-nación más o menos moderno cuya fase final fue el Reich alemán de 1871”.¹

Fue en esta época cuando a los judíos se les otorgó, por parte del Estado-nación donde residían, la igualdad de derechos, algo incongruente ya que fue dada por gobiernos que tomaban como base de la ciudadanía la nacionalidad y la homogeneidad de la población. Tenemos que recordar que se había producido una ruptura con el orden feudal y ello dio paso al concepto de igualdad, de modo que todas las restricciones, privilegios, derechos y libertades especiales tuvieron que ser anuladas. Además, los judíos privilegiados no querían aceptar que el resto de judíos disfrutasen de la misma libertad que a ellos tanto les había costado ganar.

Cada corte y rey de Europa tenía un judío palaciego que le llevaba algunos asuntos financieros, tales como los préstamos monetarios. Hasta el siglo XVIII este grupo de judíos no formaba ninguna entidad financiera internacional. Los judíos fueron los únicos que se atrevieron a financiar a los nuevos Estados y a unirse a su evolución. Pero más tarde estos Estados-nación comenzaron a prescindir de los créditos de los judíos cuando se percataron de una cierta mejora en su economía.

“Sin territorio y sin un gobierno propio, los judíos habían sido siempre un elemento intereuropeo; el estado-nación preservó este estatus internacional porque sobre él descansaban los servicios financieros de los judíos. Pero incluso cuando concluyó su misma utilidad económica, el estatus intereuropeo de los judíos siguió teniendo una gran importancia nacional en tiempos de conflictos nacionales y de guerra”.²

¹ *Ibíd.*, p. 97.

² *Ibíd.*, p. 84.

La primera clase que produjo una ideología antisemita fue la aristocracia, especialmente en Prusia. Los privilegios de los judíos palaciegos eran semejantes a los derechos de la nobleza; los judíos más privilegiados en el siglo XVIII consiguieron incluso títulos de la nobleza. Sin embargo, durante el siglo XIX los judíos con un mayor poder adquisitivo perdieron el vínculo con las comunidades judías y aspiraban a un nuevo estatus social.

Aunque los judíos ofrecían ayuda monetaria a reyes y estados para las guerras y conflictos en los que se hallaban inmersos, lo cierto es que no se vinculaban ideológicamente con ninguno de ellos. Posteriormente, *“los judíos se convirtieron en asesores económicos, en colaboradores para la realización de tratados de paz y [...] en suministradores de noticias”*.¹ La situación de los judíos consistía en no tener un lugar propio, lo que propulsó que se mantuvieran más abiertos a establecer alianzas y negocios con diferentes estados. Además, no poseían tradición o experiencia política, y eran poco conscientes de la tensión entre sociedad y Estado, lo que pasó a ser un riesgo considerable para ellos. No eran conscientes de hasta qué punto el estar ajenos a las cuestiones políticas del país donde residían, así como de las del resto de Europa, los hacía vulnerables ante presentes y futuros conflictos. Esta situación se pone en evidencia cuando en los últimos años de la República de Weimar intentaron intervenir en política y se puso de manifiesto tanto su falta de conciencia de la situación por la que atravesaba Europa, como su gran fe en el Estado. Los judíos no supieron ver la creciente tensión entre Estado y sociedad, ni tampoco el hecho de que se estaban situando en el centro del conflicto. La discriminación social pasó entonces a ser argumento político. El antisemitismo parecía ser el único punto en común que tenían todos los ciudadanos contra el Estado, exceptuando a los trabajadores, que se mantenían al margen enfrentados contra la burguesía, y ello porque los judíos parecían ser los únicos que representaban al Estado.

¹ *Ibíd.*, p. 86.

Llegados a este punto, es importante mencionar a los Rothschild,¹ familia de banqueros, los cuales fueron los primeros en ser banqueros enteramente estatales, dejando de ser banqueros palaciegos y sirviendo a los gobernantes de Alemania, Francia, Inglaterra y Austria. Debido a ellos, a su monopolio en la emisión de empréstitos públicos, los estados tuvieron que recurrir al capital judío en general, llevando gran parte de la riqueza judía hacia empresas estatales y todo ello produjo una nueva cohesión inter-europea entre los judíos del centro y los del occidente de Europa. En parte se debe a este fenómeno el que el resto de la sociedad entendiese que los lazos familiares del pueblo judío eran el elemento principal para su resistencia a la asimilación y a la disolución.

“[...] los judíos eran representados siempre como una organización comercial internacional, como un complejo familiar mundial con intereses idénticos en todas partes, como una secreta fuerza tras el trono que degradaba a todos los gobiernos visibles a la condición de mera fachada o a la de marionetas manipuladas fuera de la vista del público. A causa de sus íntimas relaciones con la fuerza del poder estatal, los judíos fueron invariablemente identificados con el poder, y a causa de su distanciamiento de la sociedad y de su concentración en el cerrado círculo familiar, fueron invariablemente considerados sospechosos de conspirar para la destrucción de todas las estructuras sociales”.²

En 1812 se proclamó el *Edicto de Emancipación* en Prusia, donde se vieron los intereses especiales del Estado en los judíos. Era este edicto la imagen de la transformación de un Estado feudal en un Estado-nación para una sociedad en la que quedaban anulados los privilegios, independientemente de la clase de la que se tratara. Los judíos podían optar ahora a cualquier puesto de trabajo. Ludwig van der Marwitz, la voz de una clase tremendamente afectada por la

¹ Los Rothschild es una dinastía judeo-alemana muy conocida por fundar bancos e instituciones financieras a finales del siglo XVIII, convirtiéndose en un linaje muy importante de banqueros y financieros a partir del siglo XIX.

² *Ibid.*, pp. 95-96.

emancipación de aquellos, afirmaba que a partir de entonces los judíos serían los únicos que disfrutarían de ventajas especiales.

La nobleza y los judíos tenían en común cuna, familia y herencia, y ambos grupos se oponían a la clase media. El antisemitismo de la nobleza no tenía consecuencias políticas y fue decreciendo, pero los intelectuales liberales, después del Congreso de Viena, encabezaron un nuevo movimiento. Los judíos pasaron a ser blanco de sus ataques, incluso mucho más que el Estado e hicieron la distinción entre el judío como individuo y los judíos como grupo. Acuñaron expresiones nacionalistas tales como “*estado dentro del estado*” o “*nación dentro de la nación*”; la primera es falsa, ya que los judíos no tenían intereses políticos, y la segunda solo es verdad a medias, ya que eran un grupo separado dentro de la nación.

Hasta el siglo XX la emancipación no fue un hecho, puesto que el poder de los judíos privilegiados desapareció. Se estableció una armonía de intereses entre judíos poderosos y Estado; estos controlaban al resto de judíos y conseguían una segregación respecto del resto de la sociedad.

Había también un grupo que entró en crisis porque invirtieron sus pequeños ahorros en empresas inestables; se trataba de la clase media-baja. El Estado no supo ayudarlos y este grupo social también volvió su odio contra los judíos, al ser los banqueros los únicos a los que podían recurrir, y estos parecían ser para ellos unos tiranos. Muchos de los banqueros eran judíos; además, la imagen de banquero estaba asociada con la de judío. De ahí que los movimientos de izquierda de la clase media-baja se inspiraran en el antisemitismo, sobre todo en Francia, pero también en Austria y en la Alemania industrial. Este odio de la clase media-baja contra los judíos se convirtió en un elemento político peligroso y empezó a cobrar matices muy violentos, ya que los integrantes de dicha clase pensaban que estos pequeños banqueros aspiraban a convertirse más adelante en grandes banqueros para ir subiendo en el escalafón político. La aristocracia, que había tratado de aliarse con la Iglesia contra el liberalismo, se percató de que para

ganarse al resto de la población no había nada mejor que los eslóganes antisemitas.

Los primeros partidos antisemitas se calificaron como un partido “*por encima de todos los partidos*”.¹ Boeckel fue el primer ministro antisemita del Parlamento alemán; aspiraba a convertirse en representante de toda la Nación, a conseguir el poder exclusivo, a tomar posesión de la maquinaria del Estado y a reemplazarlo, deseaba el poder del Estado para que sus electores llegaran a dominar la Nación. Sus programas estaban relacionados con los asuntos exteriores, su lucha estaba dirigida contra el gobierno principalmente y tales programas “*estaban encaminados a destruir la estructura política del estado-nación mediante una organización partidista*”.² Por aquel momento el antisemitismo se había convertido en instrumento de aniquilación de los judíos, así como del Estado-nación.

Hay dos características importantes de los nuevos partidos antisemitas; la primera es que su reivindicación de un gobierno exclusivo coincidía con lo que, según ellos, los judíos habían hecho desde hace tiempo, y la segunda es que estos partidos se proclamaban como una organización supranacional, por encima de todos los demás estados en Europa, por lo que podemos llegar a la conclusión de que pretendían un gobierno intereuropeo. “*Los judíos eran claramente el único elemento intereuropeo en una Europa nacionalizada*”.³ En palabras de Arendt:

“El supranacionalismo de los antisemitas abordó la cuestión de su organización internacional exactamente desde el punto de vista opuesto. Su objetivo era una superestructura dominante que destruiría igualmente todas las estructuras nacionales desarrolladas en el interior. Podían incurrir en discursos hipernacionalistas, aunque estaban dispuestos a destruir el cuerpo político de su propia nación, porque el nacionalismo tribal, con su inmoderado afán de conquista, era uno de los principales

¹ *Ibíd.*, p. 107.

² *Ibíd.*, p. 108.

³ *Ibíd.*, p. 110.

poderes mediante los que abrir a la fuerza los estrechos y modestos límites del estado-nación y de su soberanía”.¹

El final del siglo XIX trajo una prosperidad para los judíos, sobre todo en Alemania. Pero esto solo sería temporal, ya que tras la Primera Guerra Mundial el antisemitismo volvería con más fuerza y violencia. Este periodo de dos décadas fue calificado por Stefan Zweig, escritor austriaco, como “*edad de oro de la seguridad*”. Lo cierto es que, aunque pudiese parecer que todo se había estabilizado, la estructura política del Estado estaba obsoleta y pocos gobiernos se dieron cuenta de ello, ya que Europa estaba más centrada en la expansión económica y los países competían entre ellos por ver quien ocupaba la mayor parte de territorio colonial, y utilizar allí sus políticas imperialistas; fue en las colonias donde las fuerzas económicas se tornaron dominantes, mientras que en el continente el crecimiento de la industria y la economía provocó que en lo político se produjese un debilitamiento. Los judíos no supieron ver que tras este periodo vendrían tiempos oscuros.

El banquero judío perdió prestigio, así como su poder dentro de su comunidad, como consecuencia de la cada vez mayor influencia de las grandes empresas sobre el Estado y de la necesidad menor que el Estado tenía de los servicios de los banqueros judíos, lo que llevó a que sólo unos pocos entre estos últimos tuvieran posiciones importantes en el ámbito financiero, y que estos privilegiados tuviesen poca o nula conexión con la clase media judía. Los judíos de Europa occidental y central habían llegado a ostentar una alta acumulación de riquezas, pero lejos de haber ampliado sus negocios, transferirlos a sus descendientes y haber luchado contra las empresas estatales por la influencia sobre los gobiernos, brindaron a sus hijos la oportunidad de emprender profesiones liberales o intelectuales, algo que antes no les era permitido; así fue

¹ *Ibid.*, p. 111.

naciendo una “*intelligentsia*”¹ judía, algo que había sido anteriormente temido por el Estado-nación.

“Políticamente, significó la emancipación de los judíos de la protección del estado, una creciente conciencia de su destino común con sus conciudadanos y un considerable debilitamiento de los lazos que hacían de los judíos un elemento intereuropeo”.²

Estos intelectuales judíos buscaban la aceptación de la sociedad no judía. Lo que pretendían conseguir era el “*radiante poder de la fama*”, tal como Stefan Zweig afirmó, ese nexo de unión entre el famoso y una sociedad internacional.

“[...] mientras que el antisemitismo desaparecía casi enteramente de la escena política visible, los judíos se convirtieron en símbolos de la sociedad como tal y en objetivo del odio para todos aquellos a quienes la sociedad no aceptaba”.³

El antisemitismo se desarrolló en dos niveles: el político, porque los judíos eran un cuerpo separado, y el social, porque alcanzaron una creciente igualdad. “*Cuando más iguales son las condiciones, menos explicaciones hay para las diferencias existentes entre las personas; y así, más desiguales se tornan los individuos y los grupos*”.⁴ Esta igualdad hizo que grupos diferentes se vieran obligados a tolerarse y sus diferencias se vieran cada vez más acentuadas. En el resto de la sociedad se produjo resentimiento y atracción hacia los judíos al mismo tiempo. Pero esta igualdad social y económica nunca llegó a producirse del todo.

Lo cierto es que la sociedad veía excepciones dentro de la masa de judíos, ya no quedaba claro que a todos se les pudiera conceder cierta igualdad social. Las puertas de la sociedad se les abrían a esos judíos excepcionales que tenían como requisito ser judíos y no comportarse como judíos; además debían de

¹ *Ibid.*, p. 124.

² *Ibid.*, pp. 124-125.

³ *Ibid.*, p. 126.

⁴ *Ibid.*, p. 127.

producir algo especial que pudiesen compartir con el resto de la sociedad. Esa extrañeza y exotismo del pueblo judío fue valorada por personas muy influyentes. Se pretendía que estos judíos excepcionales también se convirtieran en “*especímenes excepcionales de la humanidad*”.¹ Tras la derrota de Prusia en 1806 y la introducción de la legislación napoleónica en gran parte de Alemania, se instaló el temor de la población y de los propios judíos, pero poco antes de que esto sucediese muchos de estos judíos se habían convertido al cristianismo. En 1808 se produce un elemento decisivo en la historia social de los judíos alemanes: el gobierno decretó derechos cívicos, aunque en política, a los judíos no se les tomaba en cuenta. En 1807 Prusia había perdido sus provincias orientales y con ello la mayoría de su población judía; los que quedaron eran “*judíos protegidos*”,² por lo que la emancipación sólo legalizó los privilegios que ya tenían. Esto significaba que dichos judíos protegidos no eran una excepción dentro de su grupo, ya que constituían casi la totalidad; de hecho, eran los únicos representantes que quedaban de un pueblo repudiado. Además, el resto de la sociedad veía en ellos no ya excepciones de un grupo, sino miembros de ese grupo a los que el Estado favorecía. La sociedad berlinesa abandonó los salones judíos; uno de ellos era el de Rahel Vernhagen, perteneciente al grupo de judíos asimilados; en su salón se reunían aristócratas “ilustrados”, intelectuales de clase media y actores. Era un lugar apropiado para el diálogo fuera de los márgenes de la sociedad. Estos intelectuales y aristócratas ahora también vertían su odio hacia estos judíos asimilados y hacia el resto en general; ya no bastaba con ser excepcionales, sino que también había que destacar como individuo, “[...] *los judíos se convirtieron en parias sociales allí donde dejaron de ser proscritos políticos y civiles*”.³

¹ *Ibíd.*, p. 132.

² *Ibíd.*, p. 135.

³ *Ibíd.*, p. 137.

Los judíos privilegiados gobernaban las comunidades judías, pero no pertenecían a ellas. Sin embargo, tampoco pertenecían al resto de la sociedad, formaron una “*comunidad de excepciones*”¹ con limitaciones en la sociedad. Todo esto les proporcionaba una “*arrogancia de clase*”² que llegó hasta desembocar en un sistema de casta internacional, pasando primero por establecer relaciones económicas entre los banqueros de los diferentes países por medio de matrimonios entre familias. Consiguientemente el pueblo judío llegó a ser considerado como una casta, vestigio de la Edad Media, pero este juicio era erróneo ya que tal fenómeno se estaba dando muy recientemente y sólo entre algunas familias, aunque muy conocidas.

“Los ‘judíos de excepción’ de la riqueza se consideraban como excepción al destino común del pueblo judío y eran reconocidos por los gobiernos como excepcionalmente útiles; los ‘judíos de excepción’ de la cultura se consideraban a sí mismos excepciones del pueblo judío y también seres humanos excepcionales y eran reconocidos como tales por la sociedad”.³

A partir del siglo XIX las conversiones al cristianismo por parte de los judíos de excepción se empezaron a producir con el fin de no ser confundidos con las masas judías, pero más tarde el motivo pasó a ser el de lograr el sustento necesario.

Los judíos asimilados poco se parecían a la imagen que del judío en general tenía el resto de la sociedad. Estos judíos compartían atributos que los diferenciaban del resto, pero a la vez se diferenciaban de la sociedad por el hecho de ser judíos. Tales atributos eran, por ejemplo: “*humanidad, amabilidad, ausencia de prejuicios, sensibilidad ante la injusticia*”.⁴

Arendt hace una distinción entre *paria* y *advenedizo*; el primero sería aquel que estaba fuera de la sociedad y el segundo el que se adaptaba a la sociedad

¹ *Ibíd.*, p. 138.

² *Ídem.*

³ *Ibíd.*, p. 139.

⁴ *Ibíd.*, p. 142.

renegando para ello de su origen. Ambos caminos llevaban a la soledad, de modo que el judío se hallaba siempre condenado a una situación ambigua. Ser judío significaba o pertenecer a una clase altamente privilegiada o a una masa que carecía de todo privilegio, “[...] *era precisamente esta ambigüedad de situación y de carácter lo que hacía atractiva la relación con los judíos*”.¹

Por un tiempo, los judíos resultaron atractivos para la sociedad burguesa; se les consideraba diferentes, y por eso, exóticos y extraños.

En Francia en el siglo XIX se llegó a un alto grado de antisemitismo, pero el fenómeno no fue a más; sin embargo, volvió a aparecer otra vez tras la Primera Guerra Mundial en Alemania y Austria. Hubo una transformación del “*delito*” de ser judío y pasó a ser un “*vicio*”, del que ya no había escape porque el delito tiene el castigo, pero el vicio ha de ser eliminado. “*Los judíos habían podido escapar del judaísmo mediante la conversión; de la judeidad no había escape*”.²

El motivo de este antisemitismo extremo, que hasta la Segunda Guerra Mundial no se había visto, fue, por un lado, la existencia de sus raíces establecidas sobre condiciones sociales y políticas a la vez, y, por otro lado, el consentimiento o pasividad de la opinión pública. Lo decisivo aquí fue el paso de este antisemitismo al plano político, pero lo cierto es que la crueldad de la sociedad se vio reflejada ya antes de la misma manera en el “*affaire Dreyfus*”. Al respecto, Arendt comenta:

“[...] sea lo que fuere lo que los judíos pensaban de sí mismos o de Dreyfus, pedían desempeñar el papel que la sociedad les había asignado mientras esta misma sociedad se hallase convencida de que pertenecían a una raza de traidores. Cuando resultó que el traidor había sido más bien una víctima estúpida de un complot ordinario y quedó establecida la inocencia de los judíos, el interés social de estos se evaporó tan rápidamente como el antisemitismo político. Los judíos volvieron a ser considerados ordinarios mortales y cayeron en la insignificancia de la que el supuesto delito de uno de los suyos les había elevado temporalmente”.³

¹ *Ibíd.*, p. 143.

² *Ibíd.*, p. 167.

³ *Ibíd.*, pp. 166-167.

1.2.2. EL AFFAIRE DREYFUS.

Este caso es especialmente importante por cuanto resulta imprescindible para entender el antisemitismo latente en la Francia de finales del siglo XIX y también cómo llegó a su punto más álgido en la Segunda Guerra Mundial.

En Francia, en 1894, un oficial judío del Estado Mayor, Alfred Dreyfus, fue condenado, y por ello deportado a la Isla del Diablo, por supuestamente espiar a Francia en favor de Alemania. En 1898, otro militar, Esterhazy produjo un desfalco y por ello fue expulsado del ejército; posteriormente confesó a un periodista inglés que había sido él en realidad el culpable de falsificar la letra de Dreyfus por orden de coronel Sandherr. Días más tarde el coronel Henry también se autoincurpó de falsificar otros documentos del dossier secreto de Dreyfus, y luego se suicidó. Todos estos hechos condujeron a la reapertura de la investigación del caso Dreyfus. En 1899 el Tribunal de Casación anuló la sentencia contra Dreyfus y este fue perdonado por el presidente de la República. En 1900 todos los procesos y demandas relacionados con este caso quedaron zanjados por una amnistía general. En 1903 Dreyfus pidió una nueva revisión que no fue estimada, pero una nueva revisión ante un tribunal militar hubiera producido otra condena para Dreyfus, aunque las pruebas a su favor eran abundantes. Consecuentemente, Dreyfus nunca fue absuelto. El asunto nunca se olvidó y el pueblo siempre lo creyó culpable. Murió en 1935 y, aún después de su fallecimiento, este asunto no quedó precisamente en el olvido, sino que, por el contrario, condujo a reacciones diferentes en toda Europa. Arendt comenta las razones de la supervivencia del famoso caso en la memoria colectiva europea:

“El affaire Dreyfus en sus implicaciones políticas pudo sobrevivir porque dos de sus elementos cobraron más importancia durante el siglo XX. El primero es el odio a los judíos; el segundo, el recelo hacia la misma República, hacia el Parlamento y hacia la maquinaria estatal”.¹

¹ *Ibíd.*, p. 173.

Según Arendt, el motivo de que Francia cayera fue el no contar con auténticos “*dreyfusards*”, es decir, con personas que apostaran por la democracia, la libertad, la igualdad y la justicia; lo cierto es que Francia cayó en manos de los “*antidreyfusards*”, es decir, los que representaban los valores contrarios a la democracia: antirrepublicanos, antidemocráticos y antisemitas.

Hay ciertos rasgos políticos del *affaire Dreyfus* que son característicos del siglo XX.

Arendt establece una distinción entre *populacho* y *pueblo*; el primero es para ella “*un grupo en el que se hallan representados los residuos de todas las clases*”¹; el segundo lucharía por una verdadera representación; además, según ella, el primero buscaría el “*gran líder*”,² y presentaría resentimiento hacia la sociedad y el Parlamento. El populacho era el que atacaba a los judíos físicamente, porque estos últimos se habían convertido para aquel en símbolo de todo aquello que odiaban, aunque no eran los únicos objetos de su odio. El populacho opta entonces por la acción extraparlamentaria, por su alejamiento de la sociedad y la representación política. Además, para los pertenecientes al populacho, los jesuitas, la masonería y la judería son constituyentes de sociedades secretas cuyo objetivo sería la dominación del mundo. Este mismo populacho fue el que gritaba por las calles “*mueran los judíos*” en Francia, a la vez que proclamaba la culpabilidad de Dreyfus.

Fueron Barrés,³ Maurras⁴ y Daudet⁵ los que identificaron por primera vez al populacho con el pueblo, y sus dirigentes fueron entonces héroes nacionales, ofreciendo al mismo tiempo los primeros rasgos del derrumbe de la “*intelligentsia europea*”.

¹ *Ibid.*, p. 190.

² *Ídem.*

³ Maurice Barrés (1862-1923) fue un novelista, periodista y político francés, amigo cercano de Maurras, con quien compartía ideas.

⁴ Charles Maurras (1868-1952) fue un novelista, poeta y crítico francés, fue uno de los organizadores del movimiento *Action Française*, que era un movimiento monárquico, anti-parlamentario y contra-revolucionario.

⁵ Léon Daudet (1867-1942) fue un periodista y escritor francés, se consideraba monárquico y era fundador, junto con Maurras, de *Action Française*.

Aquellos que apoyaban a Dreyfus no tenían un partido ni formaban un grupo homogéneo. *“Toda la vida política de Francia durante la crisis de Dreyfus se desarrolló fuera del Parlamento”*.¹

Después del *affaire Dreyfus* el mundo pudo percatarse de que no importaba que uno fuera noble o millonario si en él había un judío que había sido un paria, sin pertenecer a una Nación. Los judíos empezaban a darse cuenta de que su *“seguridad”* estaba amenazada. Aun así, nunca pudieron comprender que en el *affaire Dreyfus* había algo más en juego que el papel que tenían en la sociedad; *“los judíos no advirtieron que lo que estaba implicado en todo el caso era una lucha organizada contra ellos en un frente político”*,² querían pensar que el caso *Dreyfus* tan sólo fue debido a un error judicial y en absoluto lo relacionaron con el hecho de que el protagonista fuera judío.

Clemenceau³ fue uno de los pocos que se mantuvieron fielmente del lado de los judíos, afirmaba que constituían uno de los pueblos oprimidos de Europa. Para él fue una derrota que Dreyfus fuera perdonado y no proclamado inocente de todos los cargos. Era obvio que todo era un lavado de imagen de cara a la Exposición de París de 1900.

El final del *Affaire Dreyfus* fue también el final del antisemitismo clerical; la cuestión judía y el catolicismo político quedaron proscritos de la política práctica. El resultado visible de este caso fue el nacimiento del movimiento sionista, respuesta política al antisemitismo *“[...] y la única ideología en la que llegaron a tomar en serio una hostilidad que les colocaría en el centro de los acontecimientos mundiales”*.⁴

¹ *Ibid.*, p. 201.

² *Ibid.*, p. 204.

³ Georges Clemenceau (1841-1929) fue un político, médico y periodista francés. Durante la Primera Guerra Mundial fue, además, Primer Ministro.

⁴ *Ibid.*, p. 207.

1.2.3. EL ASCENSO DE LA BURGUESÍA. EL IMPERIALISMO.

La emancipación política de la burguesía acontece en el período imperialista, es decir entre 1884 y 1914. Lo que había caracterizado a la burguesía era que había conseguido establecer un dominio económico sin aspirar al poder político, ya que incluso cuando la burguesía se había establecido como clase dominante, seguía permitiendo al Estado llevar a cabo su labor política; sin embargo, esta situación cambió cuando el Estado no pudo hacer frente al desarrollo económico capitalista. En la época imperialista la burguesía había intentado utilizar al Estado para sus propios asuntos sin llegar en ninguna ocasión a un éxito completo.

El imperialismo despertó el recelo de la mayoría de los políticos, ya que pensaban que la expansión territorial en los términos establecidos sólo podía acabar con el Estado-nación como tal. Estos gobiernos no estaban preparados para afrontar la nueva situación y sus implicaciones. Sin embargo, el imperialismo no buscaba sólo la expansión con motivos políticos sino también, y principalmente, por motivos económicos, es decir, producción industrial y transacciones económicas.

“El imperialismo nació cuando la clase dominante en la producción capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales en su expansión económica. La burguesía recurrió a la política por necesidad económica; porque no deseaba renunciar al sistema capitalista cuya ley inherente es el constante crecimiento económico, tuvo que imponer esta ley a los gobiernos nacionales y proclamar que la expansión era el objetivo político definitivo de la política exterior”.¹

El Estado-nación es la forma de gobierno que más se opone al imperialismo, ya que, en principio, no podría ejercer la conquista sobre pueblos enteros puesto que ello supondría ir más allá de su propia nación y territorio:

¹*Ibid.*, 215.

“Allí donde el estado-nación apareció como conquistador despertó la conciencia nacional y un deseo de soberanía entre los pueblos conquistados, fracasando por ello todos los propósitos genuinos de construir un imperio”.¹

El establecimiento de los Estados-nación es un rasgo más de la incongruencia que todo el panorama descrito conlleva. Lo cierto es que se llegó a pensar que la expansión territorial se producía en favor de la Nación y que todo lo que se hacía era para salvarla.

En Inglaterra se llama “*factor imperial*” a la unión del Parlamento y los administradores coloniales, con sede en Londres; así los británicos pretendían extender la idea de que los nativos estaban protegidos y representados por el Parlamento Británico. Este modelo político se acercó mucho a la forma del imperialismo francés, pero este último daba también representación a los pueblos sometidos. Sin embargo, los conflictos entre el “*factor imperial*” y los administradores coloniales no llegan a resolverse nunca, un fenómeno muy parecido al sucedido en Alemania. Los administradores de las colonias del Imperio no les gustaba el control que la Nación ejercía porque amenazaba su papel en la colonia. Los imperialistas sabían que si a las colonias se les permitía seguir sus propias leyes ello conduciría a su independencia, y por ello el modo imperialista británico de mantener a sus colonias resultó más eficaz que el francés, porque conservaba las instituciones nacionales democráticas de las colonias, pero siempre controlado, en último término, por la patria.

Los imperialistas pretendían conseguir la expansión del poder político sin que hubiera un nuevo cuerpo político. Lo que llevó primeramente a la expansión territorial fue la crisis económica, la superproducción de capital y la aparición de dinero “*superfluo*”,² consistente en un exceso de ahorro que no encontraba buenas inversiones dentro de la propia nación. Los primeros pre-imperialistas

¹ *Ibid.*, p. 216.

² *Ibid.*, p. 225.

fueron los financieros judíos. La exportación de dinero fue seguida por la exportación de poder gubernamental. La burguesía nativa fue adquiriendo el control de las transacciones y de las empresas comerciales imperialistas. En cambio, los financieros judíos nunca estuvieron interesados en el poder, por lo que nunca llegaron a plantearse una lucha por el mismo.

Toda la inversión que los gobiernos nacionales realizaban en los correspondientes gobiernos creados en el extranjero hizo imprescindible el fortalecimiento de los “instrumentos nacionales de violencia”,¹ es decir, la policía y el ejército, que quedaron separados de las otras instituciones nacionales y pasaron a ser representantes nacionales fuera de la propia Nación. La policía y el ejército “*fueron los primeros que [...] afirmaron que el poder es la esencia de toda estructura política*”.² La expansión imperialista dejó de ser un medio temporal y pasó a ser un fin.

“El poder se convierte en la esencia de la acción política cuando es separado de la comunidad política a la que debería servir. Esto, ciertamente, es consecuencia de un factor económico. Pero la resultante introducción del poder como único contenido de lo político y de la expansión como su único fin difícilmente habría hallado tan universal aplauso ni habría encontrado tan escasa oposición la consiguiente destrucción del cuerpo político de la nación si no hubiese respondido perfectamente a los deseos ocultos y a las convicciones secretas de las clases económicamente y socialmente dominantes. La burguesía, durante largo tiempo excluida del gobierno por la nación-estado y por su propia falta de interés por los asuntos públicos, fue políticamente emancipada por el imperialismo”.³

Arendt considera que el imperialismo ha de ser pensado como la primera fase del dominio por parte de la burguesía. Esta clase se dio cuenta de que sólo con la expansión sería posible poner de nuevo en funcionamiento el sistema económico, ya que este había alcanzado sus límites naturales. “*La forma más radical de posesión y la única segura es la destrucción, porque solo lo que hemos*

¹ *Ibíd.*, p. 227.

² *Ibíd.*, p. 228.

³ *Ibíd.*, p. 229.

destruido es seguro y perpetuamente nuestro”,¹ afirma nuestra pensadora. La tierra tiene sus límites, lo que convierte la expansión en un reto para la política.

El imperialismo se presentó al principio como la salida perfecta a esa crisis económica, ya que la expansión del capital parecía ser la solución a la crisis. Pero lo cierto es que el cuerpo político del Estado parecía estar esfumándose. Lo que diferenciaba al imperialismo de otras expansiones territoriales anteriores es que en él se habían unido el capital superfluo y la mano de obra superflua, empezando a producir de esta forma bienes también superfluos. La expansión parecía ser ilimitada.

“En una sociedad de intereses en conflicto, en la que el bien común era identificado con la suma total de los intereses individuales, la expansión como tal parecía ser un posible interés común de la nación en conjunto”.²

Los políticos imperialistas no mostraban ningún interés ante los asuntos de la Nación:

“En teoría, existe un abismo entre el imperialismo y el nacionalismo; en la práctica, puede ser salvado y lo ha sido por el nacionalismo tribal y por el racismo declarado”.³

Se produjo una alianza entre el capital y el populacho; este último estaba formado por los desechos de todas las clases, pero también era subproducto de la burguesía; de hecho, se produjo una afinidad por parte de la alta sociedad con él, fenómeno que primero sucedió en Francia. El populacho fue utilizado por los políticos imperialistas y pasó a ser fuente de un nuevo tipo de racismo que empezaba a emerger en la sociedad. Hay un sentimiento de superioridad de los imperialistas, dentro y fuera de sus naciones, hacia los pueblos colonizados.

¹ *Ibid.*, pp. 237-238.

² *Ibid.*, p. 247.

³ *Ídem.*

Arendt afirma, como secuela de su vivencia en la Alemania nazi en mi opinión, que la raza es el final de la humanidad, así como su declive y su muerte antinatural. Pero lo cierto es que el pensamiento racial no comenzó en Alemania.

1.2.4. EL COMIENZO DEL PENSAMIENTO RACIAL.¹

Las raíces del pensamiento racial más reciente se sitúan en el siglo XVIII, pero volvió a surgir en todos los países occidentales en el siglo XIX. Arendt afirma que a mediados de este siglo las opiniones racistas eran juzgadas a través de la razón política; también hay que añadir que el racismo ha sido una ideología más de las políticas imperialistas desde principios del siglo XX. Hasta ese momento el pensamiento racial era esencialmente un conjunto de opiniones y sólo algunas de ellas eran ideologías, pero hay dos ideologías que han pasado por encima de todas las demás: una es idea de la historia como una lucha económica de clases y la otra la concepción de la historia como una lucha natural de razas.

Desde el comienzo de los Estados-nación el racismo fluyó entre ellos, creciendo junto a ellos e incluso pasando por encima del principio de igualdad y solidaridad. En Francia, el conde Boulainvilliers² fue el primero que desarrolló un pensamiento de clase, que no debe entenderse como racismo, sino clasismo; los habitantes de Francia originarios eran nativos, los auténticos franceses, pero su teoría va dirigida a grupos sociales y no a razas, y un pueblo es superior según la historia de sus conquistas. Se podría decir que Boulainvilliers es antinacional, ya que se consideraba representante de los nobles, que en sí mismos no se consideraban representantes de la Nación; eran una casta dominante y separada que no tenía nada que ver con el resto de la Nación pero sí con otra casta igual extranjera. Todos estos supuestos clasistas influyeron en las doctrinas raciales más tarde.

¹ Hoy en día el pensamiento racista puede responder a una postura ideológica, en el sentido marxista de distorsión y enmascaramiento, pero desde el punto de vista estrictamente biológico carece por completo de sentido incluso el plantearse el problema de las razas –por no hablar de una posible jerarquía entre ellas (superioridad, inferioridad...). Y ello fundamentalmente por el hecho objetivo –biológicamente hablando- de que no existen razas dentro de la única especie de homínidos existente hoy en día sobre el planeta tierra y a la que pertenecemos todos los *homo sapiens*. Como se puede ver en los estudios de Francisco José Ayala **Error! Main Document Only**. (*Origen y evolución del hombre*, Madrid, Ed. Alianza, 1980), Jesús Mosterín (**Error! Main Document Only**. *La naturaleza humana*, Madrid, Ed. Espasa Calpe, 2006) y Juan Luis Arsuaga (*La Saga Humana*, Madrid, Ed. EDAF, 2006), entre otros.

² El Conde Henri de Boulainvilliers (1658-1722) fue un historiador, politólogo y pensador.

“Resulta más bien curioso que desde estos primeros tiempos en que los nobles franceses en su lucha de clase contra la burguesía descubrieron que pertenecían a otra nación, tenían otro origen genealógico y se hallaban más estrechamente ligados a una casta internacional que al suelo de Francia, todas las teorías raciales francesas hayan apoyado al germanismo o al menos la superioridad de los pueblos nórdicos contra sus propios compatriotas”.¹

En Alemania el pensamiento racial se desarrolló después de la derrota de Napoleón por parte del ejército prusiano, y fue a través de los patriotas prusianos y el romanticismo político como el pueblo unió filas contra los invasores, lo que excluyó a la nobleza. En 1870 se unificó Alemania y a partir de ese momento el racismo y el imperialismo irán a la par, pero entre este tipo de pensamiento racial y el racismo, tal y como es concebido en el siglo XX, sólo hay unos pocos rasgos en común. El pensamiento racial alemán se situaba fuera de la nobleza porque reunía a todos los nacionalistas con vistas a la unión del país.

“Las definiciones orgánicas naturalistas de los pueblos son una característica destacada de las ideologías alemanas y del historicismo alemán. Sin embargo, no son todavía verdadero racismo, porque los mismos hombres que se expresan en estos términos ‘raciales’ todavía sostienen el pilar central de la genuina nacionalidad, la igualdad de todos los pueblos”.²

La semilla del pensamiento racial comenzó a germinar en Inglaterra durante la Revolución Francesa y fue debido a Edmund Burke.³ Hay similitudes entre el pensamiento racial inglés y el alemán, al rechazar ambos las ideas de libertad, igualdad y fraternidad por venir de otro pueblo extranjero; además, la sociedad inglesa era una sociedad de desigualdad, difícil de encajar con tales ideales. El concepto de herencia estaba a la base de este pensamiento racial, herencia como suma de los privilegios heredados, junto con el título y la tierra. Burke utilizó esta base de ideas para abarcar a todo el pueblo inglés; sus libertades

¹*Ibid.*, p. 262.

² *Ibid.*, p. 264.

³ Edmund Burke (1730-1797) nació en Dublín, Irlanda, pero se fue a vivir a Londres en 1750, donde fue miembro del Parlamento.

no eran derechos de los hombres sino sólo derechos de los ingleses. El concepto de herencia referido era válido para todos los ingleses, ya que la burguesía había quedado asimilada y podía ir creciendo en el escalafón de las clases. Todo ello posibilitó que esta teoría de la herencia diera lugar también a su equivalente moderno: la eugenesia.

Debemos partir del hecho de que las diferencias entre los distintos pueblos que habitan la tierra son más bien superficiales y mínimas desde un punto de vista estrictamente biológico y genético, pero a menudo esta variabilidad se convierte en impedimento a la hora de incluir a todos los grupos humanos dentro de la concepción de humanidad.¹ Arendt afirma que hay que encontrar lo que de igual tenemos todos los humanos, quiénes somos y en qué nos parecemos a los demás.² Nuestra pensadora acierta plenamente, a mi modo de ver, en este punto, ya que el ser humano está constantemente buscando su identidad, tanto en un plano individual como en el colectivo socio-cultural. Los individuos siempre se ven implicados en su pertenencia a un grupo, que les sirve de soporte para la búsqueda de su propia personalidad.³ Pero, en cualquier caso, todos los grupos humanos (“nosotros” y los “otros”) compartimos el hecho de ser humanos.

Inglaterra y América tuvieron que abordar el tema de la raza tras la abolición de la esclavitud.⁴ Se formaron tres doctrinas; la primera era la de los

¹ Los seres humanos, al nacer indeterminados e inconclusos desde un punto de vista biológico, como ya afirmó Arnold Gehlen (*El hombre*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1980), necesitan buscar su ser propio, tanto a nivel individual, como en el plano de grupo socio-cultural y, finalmente, en cuanto a seres humanos como tales. Así se plantea el problema de qué es ser humano y de cuál sea el ámbito de la Humanidad. El replanteamiento de este problema es una constante en la Historia del ser humano y se acentúa en los momentos de contacto con otros grupos culturales diferentes. Esto sucedió en diversos momentos de la historia europea, sobre todo en el Renacimiento, con los descubrimientos de tierras ignotas y más tarde con el colonialismo y el imperialismo, que estamos ahora analizando. Además, a la diferencia de usos y costumbres (cultura) se añadía el hecho de presentar rasgos físicos visibles diversos.

² Los nazis intentaron acabar con esta idea de identidad entre los seres humanos; al acabar con lo que de humanos tenían los judíos, sería más fácil borrarlos de la historia de la humanidad.

³ El problema del judío europeo en este caso consiste en que su pertenencia a la cultura judía le excluye (o más bien por dicha pertenencia otros le excluyen) de su inclusión en la cultura europea donde ha nacido. El judío se reconoce como Otro, como *alter* dentro de la sociedad europea, lo que acaba convirtiéndose en un grave problema cultural y político.

⁴ Mucho antes, en el Renacimiento, en España se habían producido amplios debates a nivel oficial, entre otras cosas, para determinar la inclusión o exclusión del ámbito de la “humanidad” de grandes grupos humanos, tales

poligenistas, que negaban la existencia de relación entre las razas, suponía el aislamiento de todos los pueblos, sin posible comunicación ni comprensión entre ellos. Sin embargo, aunque no afirmaba que hubiera una raza superior a la otra, los matrimonios mixtos estaban mal considerados, ya que los hijos de dichos matrimonios no pertenecerían a ninguna raza en concreto. Esta doctrina fue pronto derrotada por otra que durante el siglo XIX fue ganando fuerza en Inglaterra: el darwinismo, que parte del hecho de que los hombres están emparentados entre sí y también con los animales. La tercera doctrina, la eugenesia, era otra vertiente del darwinismo: admitiendo la genealogía del hombre a partir de la vida animal, esta doctrina pasaba por encima de la selección natural de los más aptos para poner esta selección en manos de los hombres. Dicha teoría de la selección natural llevó directamente a la idea de que los integrantes de la nobleza eran los más puros; el ideal para los intelectuales liberales era así la transformación de toda la sociedad en este linaje puro. Muchos escritores de finales del siglo XIX toman lo político, y lo cultural en general, como si fuera una parte más de la biología y zoología. Es importante el hecho de que tanto en Alemania como en Inglaterra el pensamiento racial empezase por la clase media y que esta quisiera trasladarlo a toda la Nación. Inglaterra, además, quería también mostrar a esas colonias tan alejadas que tenían muchos puntos en común entre sí: ascendencia, origen y lenguaje, pero esto no era suficiente para mantenerlas unidas a la madre patria. Benjamin Disraeli¹ fue el primer político inglés que hizo especial hincapié en la superioridad racial como parte importante de la política y de la historia. Fue él quien quiso cambiar muchas cosas en la India

como los negros africanos o los nativos americanos. Esto se puede ver en los trabajos de Joan Bestard y Jesús Contreras (**Error! Main Document Only**. Bestard, J. y Contreras, J., *Bárbaros, Paganos, Salvajes y Primitivos. Una Introducción a la Antropología*, Barcelona, Ed. Barcanova, 1987), así como en los de Anthony Pagden (**Error! Main Document Only**. *La Caída del Hombre Natural*, Madrid, Ed. Alianza, 1989), etc.

¹ (1804-1881) También llamado Conde de Beaconsfield o Lord Beaconsfield. Político, escritor y aristócrata británico. Fue dos veces elegido Primer Ministro del Reino Unido.

y creó una casta exclusiva para la dominación del país, idea en cuya base estaba el racismo.

Si no hubiera existido nunca el racismo, el imperialismo lo hubiese inventado. Así se expresa Arendt:

“El pensamiento racial fue origen de argumentos convenientes para diversos conflictos políticos, pero nunca poseyó monopolio alguno sobre la vida política de las respectivas naciones; agudizó y explotó los intereses en conflicto que existían o los problemas políticos existentes, pero nunca creó nuevos conflictos o produjo nuevas categorías de pensamiento político. El racismo surgió de experiencias y de teorías políticas que eran todavía desconocidas y resultaban profundamente extrañas incluso a tan ardientes defensores de la ‘raza’ como Gabineau o Disraeli. Existe un abismo entre los hombres de concepciones brillantes y fáciles y los hombres de hechos brutales y de bestialidad activa, abismo que no puede colmar ninguna explicación intelectual”.¹

En los inicios del imperialismo se utilizó la raza y la burocracia para dominar al pueblo bárbaro en África, pero ambas cuestiones se desarrollaron con independencia la una de la otra. Los nuevos colonos reaccionaron ante sus diferencias con respecto a esos pueblos con horror ante sus costumbres; para ellos los nativos no entraban dentro de la raza humana, les asustaban y por ello se mantenían al margen, tanto que llegaron a crear una sociedad aparte, diferenciada también de sus compatriotas en el viejo continente. Tal es el caso de los *Boers*, de procedencia holandesa, que llevaron este fenómeno al extremo; constituyeron el primer grupo europeo que vivió en un lugar donde sólo había negros, a los que utilizaron como esclavos, ya que la tierra no era fértil y estos habitantes africanos no paraban de tener multitud de descendientes; pero esta esclavitud, consecuencia de una sociedad racial, venía ideológicamente fundada sobre ese horror ante las costumbres de los esclavos y ante su supuesta lejanía con respecto a los “humanos”, y eso era así porque esos seres tomaban a la naturaleza como fuente indiscutible de todo y, por ello, según los europeos, carecían de los rasgos

¹ *Ibid.*, pp. 284-285.

“específicamente humanos”;¹ así, si los europeos los mataban, no consideraban que era como haber asesinado a otro ser humano. Los *Boers* dominaron a las tribus de negros y vivieron de su trabajo; así, llegaron a convertirse en “dioses blancos”, dejaron el trabajo en manos de los nativos y ellos se desentendieron del mismo. “*El racismo como medio de dominación fue utilizado como gran idea política*”.² Los *Boers* se consideraban a sí mismos como el pueblo elegido por Dios para la dominación de otros pueblos, pero, con la llegada de los ingleses, esto cambió. Cuando estos últimos se mostraron interesados en las colonias de los *Boers*, intentando imponer límites en la tierra y abolir la esclavitud, ello despertó en los *Boers* reacciones adversas.

“[...] tanto si el racismo aparece como el resultado natural de una catástrofe o como instrumento consciente para originarla afirma Arendt-, se encuentra siempre estrechamente ligado al desprecio por el trabajo, el odio a las limitaciones territoriales, el desarraigo general y a una activa fe en el carácter de pueblo elegido”.³

Los *Boers* fueron marchándose hacia el interior, huyendo de la posible industrialización de África, cosa que nunca se produjo. Mientras tanto, la lucha

¹ Tanto “nosotros” como “los otros” compartimos el hecho de ser humanos. Hoy en día nos encontramos en un contexto cultural cada vez menos diferenciado del de los demás. Esta unificación de las culturas que se da actualmente nos lleva hacia un modelo cultural que parece estar unificado a nivel planetario, todo ello empujado por el avance tecnológico, la Escuela de Frankfurt insistió, por ello, del desarrollo de la “razón instrumental” como aquella que iba invadiendo todos los ámbitos del ser humano, en función de la sociedad industrial, en detrimento de “razón moral” (ahondaré más sobre este tema en el capítulo dedicado a Max Horkheimer). Sin embargo, dentro de este panorama persisten culturas que intentan preservar su carácter único a toda costa; ejemplos de ellas, en nuestro mismo entorno, son el islamismo, siempre queriendo separarse de la cultura occidental, y el judaísmo, que quiere preservar sus costumbres, incluso a costa de perder la vida, como ya se vio con el Nazismo. Pero existe también una gran diversidad de culturas, diferentes de las que han ido prosperando en el “Viejo Continente”, denominadas a veces “primitivas”, además de otras grandes culturas, ubicadas en otras zonas del Planeta, que se encuentran en un camino de aculturación o de integración de rasgos ajenos, debatiéndose entre la persistencia y la incertidumbre. Ricoeur habla de “civilización universal” que va absorbiendo a las “culturas nacionales.” Este autor afirma que el espíritu científico es el responsable de la unificación, junto con el desarrollo técnico; ya que cualquier invento creado en cualquier lugar pasa a ser conocido rápidamente por el resto de la humanidad. Pero también hay una unificación en el plano político, llegando a producirse también una unificación de la economía, de modo que finalmente nos encontramos con una uniformidad del estilo de vida (“Civilización universal y culturas nacionales”, en *Historia y Verdad*, Madrid, Ed. Encuentro, 1991).

² *Ibid.*, p. 298.

³ *Ibid.*, p. 301.

por el oro y los diamantes había comenzado y cuando los *Boers* quisieron participar de esa riqueza ya era tarde, por no estar presentes, al haber huido. La guerra entre ingleses y *Boers* estalló, y estos últimos perdieron. Los *Boers* odiaban a los financieros y muchos de ellos eran judíos. Los financieros introdujeron en la economía de Sudáfrica comercialidad y productividad, pero se convirtieron en una amenaza para los blancos pobres y la población *afrikaaner*.¹ Por ello, Mr. Malon presentó una ley ante el Parlamento para expulsar a los judíos de estos lugares.

Aunque hoy en día los integrantes de diferentes culturas podamos vernos como pertenecientes al conjunto de la “humanidad”, salvo casos de evidente etnocentrismo aún persistente, lo cierto es que no siempre ha sido así, como ya hemos podido ver; los nazis le quitaron el valor de humanidad a los judíos; otro ejemplo de ello es el caso de los Boers, que acabo de analizar: los Boers no reconocían a los negros como “humanos” por no cumplir con los requisitos que para ellos los seres humanos debían poseer para ser considerados como tales, ni seguían unas normas de comportamiento y valores en los que sólo unos cuantos grupos podían reconocerse. Interesante es en este aspecto el pensamiento de Ricoeur, al distinguir, en la búsqueda de identidad de los humanos con el consiguiente establecimiento de “fronteras” frente a los “otros”, dos acepciones del latín *alter: diversus* (diferente, pero humano) y *alienus* (no sólo diferente, sino también ajeno a la humanidad, de la que “nosotros” tenemos el monopolio).² En efecto, cada vez que entran en contacto diferentes grupos culturales, se produce una toma de conciencia de la diferencia y la pregunta acerca de lo que sea lo verdaderamente humano emerge una y otra vez. Por lo general, se suelen adoptar dos modos de afrontar el problema; uno es el etnocentrismo: pensar que el grupo propio es el que representa al auténtico *homo sapiens sapiens*, o, al menos, está

¹ Descendientes de los colonos del siglo XVII, en su mayoría holandeses, alemanes y franceses, establecidos en Sudáfrica.

² Esto se puede ver en su libro *Historia y Verdad* (Madrid, Ed. Encuentro, 1991).

en la cumbre del desarrollo de su Historia; el otro es el relativismo cultural, consistente en negar que se pueda aplicar valoración alguna a las culturas, de modo que habría que aceptar a todos los demás grupos culturales sin juzgarlos y compararlos. Los Boers adoptaron la actitud etnocentrista, es decir, pensaron que su forma de actuar era la adecuada, y que los negros africanos, por el hecho de comportarse de forma diferente, eran salvajes o bárbaros.

Tanto la postura etnocentrista como el relativismo cultural presentan problemas: el etnocentrismo deja fuera de la humanidad culturas que son tan buenas, al menos en el sentido de adaptativas, creativas, etc., como las demás. En el caso del relativismo cultural el problema radica en que, al no haber un modelo valorativo de humanidad, deberemos aceptar incluso aquellas que planteen claros desafíos para los derechos de otras culturas o personas.

1.2.5. LOS PANMOVIMIENTOS.

El nacimiento de los llamados panmovimientos es anterior al imperialismo, pero el paneslavismo, al que el bolchevismo debe mucho, y el pangermanismo, del que el nazismo también es deudor, terminaron de formarse como movimientos y llegaron a un sector más amplio de la población tras la expansión imperialista. Diferentes países de Europa central y oriental tomaron la determinación de que si no podían expandirse por ultramar lo harían a costa de otros países europeos, es lo que hoy conocemos como imperialismo continental; su cercanía territorial con las naciones a las que pretendía extenderse hacía que los métodos e instituciones de ambos -el paneslavismo y el pangermanismo- fueran iguales. Este imperialismo continental compartía con el colonial el deseo de expandirse fuera de los límites del Estado-nación, pero se diferenciaba de él por el hecho de querer unir pueblos con un origen semejante, independientemente de otros muchos factores. El concepto de raza cobró mucha fuerza en este tipo de imperialismo, llegando a convertirse en una potente arma política.

El imperialismo continental no tuvo apoyo capitalista; además pretendía romper con las ya anticuadas formas de gobierno, y lo único que tenía que ofrecer era tan sólo una ideología y un movimiento, que resultó ser muy atrayente, tanto que estos panmovimientos sobrevivieron a cambios constantes en sus programas. El populacho era el cuerpo y los intelectuales la cabeza de estos movimientos.

Entró en escena un tipo nuevo de nacionalismo tribal en Europa central y oriental, el cual afirmaba que daba igual donde se naciera realmente, siempre que las cualidades del cuerpo y del alma pertenecieran al pueblo de origen. Este tipo de nacionalismo pasó también a entrar dentro de la vida privada de cada individuo; no importaba la existencia, tradición, instituciones y cultura de un pueblo, ya que lo que interesaba a los individuos era una serie de características internas; además, se asumía la idea de que todos estaban en contra del propio pueblo, y de que no existía una humanidad común. Este nacionalismo era el resultado de combinar nacionalidad y Estado. El nacionalismo tribal era el

correspondiente a aquellos pueblos que no se habían emancipado nacionalmente y, por ello, no tenían una Nación-estado propio; el punto de enfoque de todos estos panmovimientos estaba en Austria-Hungría.

En los países donde ser patriota era identificado como oposición al Estado, el antisemitismo cobro más fuerza, ya que los judíos eran identificados tanto con el Estado como con los países extranjeros. El odio a los judíos resultó ser sólo una parte de las especulaciones de los panmovimientos, que fueron alejándose cada vez más de la realidad. El Estado-nación se encargaba de salvaguardar los derechos de todos los habitantes que morasen en su territorio, con independencia de su origen, por lo que los nacionalistas estaban en contra de este régimen.

Había un ambiente de desarraigo del cual nació este nacionalismo tribal y todo ello era el resultado de la convivencia en un mismo territorio de varios tipos de población. Para los panmovimientos era indiferente el que los miembros de un grupo en cuestión estuvieran dispersos por todo el mundo; lo que importaba es que perteneciesen a dicho grupo, es decir, todos los miembros de un mismo pueblo resultaban ser los “elegidos”, impregnándose así de un aura de religiosidad, algo que les vino muy bien a los movimientos totalitarios. El individuo era partícipe de ese origen divino siempre y cuando perteneciese a ese pueblo “elegido”, y perdía tal condición si cortaba sus raíces cambiándose de nacionalidad, lo que hacía que la nacionalidad del individuo se convirtiese en una cualidad permanente; además, todos los miembros del pueblo pasaban a ser iguales, es decir, sus diferencias sociales, económicas o psicológicas desaparecían; de ahí se pasó a la idea de poder aplicar las reglas del reino animal a lo político. Semejantes presupuestos alejan a los panmovimientos del liberalismo, ya que desprecian el ideal de Humanidad y la dignidad del Hombre que este implica. Es más fácil así abolir la responsabilidad ante los crímenes cometidos a través del tribalismo o el racismo. Así:

“[...] una Administración fuertemente centralizada que monopolizara todos los instrumentos de violencia y las posibilidades del poder podría contrarrestar las fuerzas centrífugas constantemente producidas en una sociedad manejada por las clases. El nacionalismo, de esta manera, se convirtió en el precioso cemento que unía a un estado centralizado y a una sociedad atomizada, y el que realmente demostró ser la única conexión activa entre los individuos de la nación- estado”.¹

Georg von Schönerer² fue el fundador del pangermanismo, siendo apoyado por estudiantes germano-austriacos. Fue, así mismo, el primero en darse cuenta del éxito que podría traerle elaborar un discurso antisemita. Sin embargo, el paneslavismo optó por el antisemitismo sólo a finales del siglo XIX, y esta postura cobró aún mayor importancia tras el asesinato del zar en 1881, ya que el gobierno situó la cuestión judía en el centro de atención de los problemas políticos, “[...] los judíos eran un perfecto modelo de una nación sin un estado y sin instituciones visibles”,³ por lo que ellos encontraron, en tal situación, la horma de su zapato como pueblo elegido al no pertenecer a ninguna Nación, colocándose consecuentemente en el centro de la polémica. Esta idea de pueblo elegido recogida por los panmovimientos acabó siendo un intento de destrucción de la humanidad común.

Los panmovimientos mantenían un gran desprecio por la ley y todas sus instituciones, no cumplían con todas las fases necesarias para la toma de la ley.

“El gobierno por decreto presenta señaladas ventajas para la dominación de territorios diseminados, con poblaciones heterogéneas y para una política de opresión. Su eficiencia es superior simplemente porque ignora todas las fases intermedias entre la formulación y la aplicación y porque impide el razonamiento político del pueblo retirándole toda la información. Puede fácilmente superar la variedad de costumbres locales y no precisa apoyarse en el proceso necesariamente lento de desarrollo de la ley general. Resulta de gran ayuda en el establecimiento de una administración centralizada”.⁴

¹*Ibid.*, p. 342.

² (1842-1921) Fue un terrateniente y político austriaco. Era uno de los mayores exponentes del pangermanismo y el nacionalismo alemán en Austria, se le considera como una de las mayores influencias que Hitler tuvo durante su juventud.

³ *Ibid.*, p. 353.

⁴ *Ibid.*, p. 358.

Los panmovimientos manifestaban, además, odio hacia todo lo occidental, lo que sirvió de base también a los totalitarismos. Estos movimientos vieron en los regímenes burocráticos una forma nueva de organización. Los movimientos totalitarios realizaron una desintegración del sistema de partidos, pero los panmovimientos fueron sus precursores en este proceso. El sistema anglosajón de partidos es bipartidista, es decir, un partido representa al Estado y gobierna el país y el otro ocupa el segundo lugar en las preferencias de voto, pasando a ser la oposición oficial al gobierno. Mientras que el sistema continental es multipartidista, es decir, cada partido es una parte del todo y hay un Estado que está por encima de los partidos. La diferencia principal entre ambos sistemas es que el anglosajón consiste en una organización política de ciudadanos que actúan de común acuerdo, y en el continental se trata de individuos particulares que aspiran a que sus intereses sean salvaguardados de la intervención de los estamentos públicos.

Por otra parte, Arendt hace una interesante distinción entre fascismo y totalitarismo; el fascismo, con su lema un “partido por encima de los partidos”, intenta que todo el pueblo sea una parte más del Estado; pretenden sus dirigentes llevar el partido al poder a través del movimiento, y el partido les sirve para impulsar el movimiento que, por su parte, no debe tener objetivos prefijados. Además, los fascistas se identifican con el ejército, al igual que lo habían hecho también con el Estado; es decir, querían un ejército y un Estado fascistas, pero en los regímenes totalitarios el ejército y el Estado pasaron a estar subordinados al movimiento. La dominación unipartidista del dictador fascista estaba para Arendt íntimamente conectada con el sistema multipartidista. Pero el nexo en común de todos estos movimientos era el odio al Estado.

“La hostilidad de los movimientos al sistema de partidos adquirió significado práctico cuando, tras la Primera Guerra Mundial, el sistema de partidos dejó de ser un instrumento útil y el sistema de clases de la sociedad europea se quebró bajo el peso de los acontecimientos. Lo que ahora surgía ya no eran simples panmovimientos, sino sus

totalitarios sucesores, que en unos pocos años determinaron la política de todos los demás partidos hasta tal grado que estos se convirtieron o bien en antifascistas, o bien en antibolcheviques, o en ambos casos a la vez”.¹

El nazismo y el bolchevismo superaron al nacionalismo tribal. La crisis del Estado-nación partió también del hecho del declive del sistema continental de partidos; el Estado-nación no supo afrontar los nuevos problemas que estaban por llegar, como en el caso de la inmigración en Francia, por ejemplo; pero no sólo era el tema de la inmigración lo que hizo tambalear los cimientos del Estado-nación, sino también la inflación y el desempleo. Todos estos factores provocaron que los movimientos fueran más fuertes que los partidos en la Europa de entreguerras. Con la subida de Hitler y Stalin al poder el sistema de partidos se quebró.

“El ‘estado totalitario’ es un estado solo en apariencia, y el movimiento ya no se identifica verdaderamente ni siquiera con las necesidades del pueblo. El movimiento, para entonces, se halla sobre el estado y sobre el pueblo, dispuesto a sacrificar a ambos en aras de la ideología”.²

Para acabar con este capítulo es interesante citar las siguientes palabras de Arendt:

“El nazismo y el bolchevismo deben más al pangermanismo y al paneslavismo (respectivamente) que a cualquier otra ideología o movimiento político y ello es más evidente en política exterior, donde las estrategias de la Alemania nazi y de la Rusia soviética han seguido tan de cerca los bien conocidos programas de conquista trazados por los panmovimientos, antes de y durante la Primera Guerra Mundial, que los objetivos totalitarios han sido a menudo confundidos con la prosecución de determinados intereses permanentes alemanes o rusos. Aunque ni Hitler ni Stalin reconocieron nunca su deuda con el imperialismo en el desarrollo de sus métodos de dominación, ninguno dudó en admitir lo que debía a la ideología de los panmovimientos o en imitar sus eslóganes”.³

¹ *Ibíd.*, p. 377.

² *Ibíd.*, p. 383.

³ *Ibíd.*, p. 331.

1.2.6. LOS APÁTRIDAS.

La Primera Guerra Mundial dejó al descubierto el esqueleto enfermo de Europa; el paro subió de forma alarmante, lo que llevó a que grandes grupos de población emigrasen sin ser queridos en ningún lugar; se produjo un incremento del odio y no se sabía hacia donde enfocarlo. Pero, sin duda, los países más golpeados fueron los vencidos y aquellos que se habían independizado recientemente, por lo que este odio también fue dirigido hacia los nuevos vecinos. En estas regiones nació un nuevo grupo, los más perjudicados de todos por este odio, los que también estaban en la base del paro, a los que no representaba ningún gobierno, por lo que vivían en absoluta ilegalidad o bajo las leyes para minorías que, en el fondo, ningún gobierno reconocía. Este grupo estaba constituido por los apátridas. Los totalitarismos utilizaron en su propio beneficio esta desnacionalización y esta situación de no saber qué hacer con tales grupos. Los tratados de paz se llegaron a amontonar en los diferentes estados, lo que hizo que tuviesen que crear leyes absurdas para estas minorías. Las nuevas naciones estaban ligadas a estos tratados que en realidad no querían. Pero estos tratados de minorías no cubrían a todas las nacionalidades, sino sólo a aquellas de las que había un mayor número de habitantes en dos o más estados sucesores; el resto de la población pensaba que la auténtica libertad y reconocimiento sólo podía conseguirse a través de una emancipación nacional. Por ello, *“Los representantes de las grandes naciones sabían que las minorías en el seno de los estados-nación tendrían más pronto o más tarde que ser, o bien asimiladas, o bien liquidadas”*.¹ Que los tratados de minorías tuviesen o no aplicación práctica no es tan importante como el hecho de que estuviesen garantizados por la Sociedad de Naciones. Estos tratados decían que sólo los nacionales podían ser ciudadanos de pleno derecho ante el Estado y podían disfrutar de su protección; por el contrario, las personas que perteneciesen a otras nacionalidades necesitaban leyes

¹ *Ibíd.*, p. 392.

especiales hasta que adquirieran la nacionalidad del país en el que vivían. Con esto se dejaba bien claro que el Estado había pasado a ser un instrumento de la Nación. Parece que fue la llegada de los apátridas lo que acabó con la antigua ilusión de que en las naciones todos los individuos dentro de las mismas, con independencia de su nacionalidad, estaban amparados por la misma ley; sólo los derechos a la residencia y al trabajo no se vieron afectados por el cambio.

Estamos hablando de una Europa en la que muchos de los apátridas como tales se habían visto empujados a serlo tras los constantes cambios de nacionalidad a los que se enfrentaba un mismo territorio; muchos de ellos pedían ese Estado de apátrida para no ser obligados a volver a un país del que no sabían si seguía siendo el suyo. Su situación fue de mal en peor hasta que el campo de internamiento pasó a ser la mejor solución que algunos gobiernos encontraron para tales ciudadanos.

“El término ‘apátrida’ reconocía al menos el hecho de que estas personas habían perdido la protección de sus gobiernos y requerían acuerdos internacionales para la salvaguardia de su estatus legal. El término de posguerra de ‘personas desplazadas’ fue inventado durante la contienda con el expreso propósito de liquidar de una vez para siempre la condición de apátrida, ignorando su existencia. El no reconocimiento del estado de apátrida significa siempre la repatriación”.¹

El número de apátridas fue cada vez mayor en aquellos países no totalitarios que no realizaron las repatriaciones en masa. En cuanto a los países totalitarios, desnaturalizaron a aquellos ciudadanos de nacimiento que por diversas causas no eran queridos en su país, les privaron de la nacionalidad alemana o rusa. El derecho de asilo comenzó a ser abolido en muchos países ante la incesante llegada de apátridas, y para los cuales sólo existían dos soluciones: o repatriarlos o naturalizarlos, y ni la una ni la otra parecía ser buena, de hecho, fracasaron: la primera porque no existía país alguno hacia donde llevarlos, ya que

¹ *Ibíd.*, p. 399.

ningún país los quería, y la segunda porque al no poseer lazos de unión con su país de acogida y no integrarse con sus ciudadanos se consideraba que no le debían lealtad a la Nación de acogida, ya que nada les unía a la misma. Algunos países hicieron el intento de naturalizarlos, pero les fueron llegando más peticiones, con lo que llegaron a cancelar las naturalizaciones anteriores. Es decir, los apátridas se hallaban en último término a merced de la policía, a la que tales Estados-nación habían transferido el poder de controlarlos. Parecía que los países occidentales se dejaban llevar por algunos de los instrumentos de control de las masas. Armenios y judíos parecían ser los apátridas más numerosos.

Las condiciones de vida de todos los extranjeros fueron empeorando. Los apátridas llegaron a delinquir, ya que no tenían derecho a residencia ni derecho al trabajo. El apátrida “*sólo como violador de la ley puede obtener la protección de esta*”,¹ tenía que ser delincuente o genio para poder ser escuchado, y la sociedad burguesa era la que buscaba a este genio que debía estar fuera de los límites de la ley.

No es preciso recordar que la minoría por excelencia estaba constituida por los judíos, y que después de que Alemania los convirtiera en minoría y los repartiese por toda Europa, llegaría Hitler y los reuniría para exterminarlos.

La pérdida de derechos nacionales era también la pérdida de los derechos humanos, lo que conllevaba un gran dolor para los apátridas, ya que carecían de vida digna, de libertad real, del derecho a perseguir la felicidad, de conseguir igualdad ante la ley y libertad de opinión, además de haber dejado de pertenecer a una comunidad. Se habían convertido en ilegales para pasar a ser terriblemente perseguidos más tarde. Sin un lugar propio en el mundo no podían expresar opiniones ni acciones, no tenían derecho a la acción ni a la opinión. “*Sólo en una humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del estatus político con la expulsión de la humanidad*”.²

¹ *Ibíd.*, p. 408.

² *Ibíd.*, p. 420.

1.2.7. HITLER Y SU MUNDO TOTALITARIO.

Tras la Primera Guerra Mundial una multitud de movimientos semitotalitarios, totalitarios y fascistas se extendieron rápidamente por toda Europa.¹

Arendt afirma que algo característico de los movimientos totalitarios es lo rápido que sus dirigentes y el movimiento pueden ser olvidados o reemplazados. En este punto no estoy de acuerdo con ella, ya que la figura de Hitler sigue despertando fascinación en numerosos sectores de la población tanto para admirarlo como para odiarlo;² sin embargo lo que está claro es que después de la Segunda Guerra Mundial se ha intentado que su figura quede silenciada. Lo que Arendt no ha podido ver es que hoy en día Hitler tiene mucha repercusión y a nadie deja indiferente.

Hitler gobernó con el apoyo de las masas. La propaganda de estos regímenes totalitarios no intenta engañar a las masas; sus dirigentes dicen la verdad sobre lo que pretenden hacer y se vanaglorian de los horrores ya cometidos. Sus seguidores son capaces de hacer cualquier cosa a favor del movimiento, incluso denunciar a sus amigos o familiares si así lo creen conveniente. Los miembros de los partidos correspondientes se convierten en fanáticos, incapaces de contradecir al movimiento y de pensar por sí mismos; dan por supuesto que todo lo que el movimiento determina siempre estará bien para la masa y en consecuencia será acatado.³ El movimiento organiza a las masas, pero también depende de que estas le sigan incondicionalmente.

¹ En un artículo titulado: "La Memoria tras el Fin de la Modernidad en Hannah Arendt", recogido en Daimon Revista Internacional de Filosofía (n° 47, 2009, pp. 123-131), Noelia Bueno Gómez afirma que Arendt asocia el fin de la época moderna con el auge de los totalitarismos; algo que marcó enormemente el mundo y cambió la historia de Europa. Para lo cual, Arendt plantea tres soluciones, desde el punto de vista de Bueno Gómez, estas soluciones son: un método filosófico fenomenológico, un estudio de los acontecimientos y el desarrollo de un pensamiento libre. Planteamiento con el que estoy de acuerdo.

² En 2011 vimos, por ejemplo, el caso del asesinato masivo en Noruega de jóvenes socialistas por parte de un hombre de extrema derecha, Anders Behring Breivik, admirador de Hitler, y que mantenía conexión con otros movimientos europeos de ultraderecha, sobre todo británicos.

³ En un artículo titulado: "Hannah Arendt: una Poética de la Natalidad", recogido en Daimon Revista Internacional de Filosofía (n° 26, 2002, pp. 107-123), Fernando Bárcena afirma que con los totalitarismos se ha

Arendt afirma que los movimientos totalitarios son sólo posibles si existen masas que “*han adquirido el apetito de la organización política*”;¹ en esas masas también se incluyen personas neutrales políticamente, que no pertenecen a ningún partido y a las que no les interesa. Los nazis reclutaron a este tipo de personas, que resultaban indiferentes para otros partidos, y lo mismo hicieron los movimientos comunistas europeos. Lo peligroso de estas masas era su fidelidad al partido, el cual cambiaba su propaganda cada vez que les apetecía a los dirigentes y, además, no se dejaban convencer por los otros partidos, por lo que así se introdujo un nuevo método de propaganda política. Estas masas neutras fácilmente podían pasar a ser la mayor parte de la población de un país democrático y hacer que este funcionase.

La ruptura de este sistema de clases fue algo claramente dramático en la historia de la Alemania pre-nazi. Tal ruptura significaba también la ruptura con el sistema de partidos, puesto que estos últimos ya no representaban los intereses de clase. “*En esta atmósfera de ruptura de la sociedad de clases se desarrolló la psicología del hombre-masa europeo*”.²

Los movimientos totalitarios odiaban al individualismo burgués, por lo que los totalitarismos formaron los primeros partidos antiburgueses. La situación era muy diferente cuando la burguesía estaba enfrentada al populacho, ya que sólo una característica unía las masas con el populacho y es que ambos estaban al margen de la sociedad y de la política en general. Estas masas estaban constituidas por hombres insatisfechos, y el número de ellos creció en Alemania y en Austria después de la Primera Guerra Mundial.

visto cómo los hombres pueden suprimir la acción y la palabra, aquello que es lo propio del ser humano, en busca de una idea (llamémosla poder, ambición, absoluto, etc.), la cual es considerada estar por encima de todo.

¹ *Ibid.*, p. 438.

² *Ibid.*, p. 443. Como es sabido, el tema del creciente poder del fenómeno de masas está muy presente en el pensamiento del siglo XX, desde J. Ortega y Gasset (*La rebelión de las masas*, Ed. Austral, Buenos Aires, 1975); hasta E. Fromm, pasando por la denuncia de Heidegger en *Ser y tiempo* (Madrid, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2007), al referirse a la alienación del humano que vive siguiendo el dictamen de los demás (el *man*, “se” dice, “se” hace...), etc.

Incluso personas con un alto nivel cultural, como es el caso de Heidegger, se sintieron atraídas y llegaron a participar en el movimiento. Aunque parezca extraño, puede darse cierto nihilismo y odio hacia la vida que va acompañando a ciertos intelectuales.

“La verdad es que las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad solo habían sido refrenadas por la pertenencia a una clase. La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales”.¹

Los dirigentes de las masas habían sido antes miembros del populacho y a la burguesía se le escapó un tanto de las manos su asociación con determinados miembros del populacho.

“Ni el nacionalismo ni el bolchevismo llegaron a proclamar una nueva forma de gobierno o afirmaron que sus objetivos habían sido logrados con la conquista del poder y el control de la maquinaria del estado. Su idea de la dominación era algo que ningún estado, ningún simple aparato de violencia, puede llevar a lograr nunca, sino que solo puede conseguir un movimiento que se mantiene constantemente en marcha: es decir, la dominación permanente de cada individuo con cada una de las esferas de la vida. La conquista del poder por los medios de la violencia nunca es un fin en sí mismo, sino solo el medio para un fin, y la conquista del poder en un país determinado es solo una grata fase transitoria, pero nunca la conclusión del movimiento. El objetivo práctico del movimiento consiste en organizar a tantos pueblos como le sea posible dentro de su marco y ponerlos y mantenerlos en marcha; un objetivo político que constituyera el final del movimiento simplemente no existe”.²

Es indiscutible que este movimiento despertó la atracción no sólo del populacho y las masas apolíticas, sino también de la élite.

Los regímenes totalitarios utilizan la propaganda para llegar a todos los segmentos de la población en cualquier lugar; en la propaganda se ve claramente lo que persigue el movimiento con toda su brutalidad y violencia. Pero la

¹ *Ibíd.*, p. 445.

² *Ibíd.*, p. 456.

propaganda exterior es diferente de la interior ya que esta última está creada para que los sectores de fuera del régimen no sepan lo que está ocurriendo dentro, y en el interior esto se explica como una táctica, que ha de ser utilizada por el partido para controlar lo que los enemigos de régimen perciben.

“La relación entre la propaganda y el adoctrinamiento depende normalmente, por una parte, de las dimensiones de los movimientos y, por otra, de la presión exterior. Cuanto más pequeño sea un movimiento, más energía gastará en la propaganda; cuanto mayor sea la presión del mundo exterior sobre los regímenes totalitarios [...] más activa se lanzarán a la propaganda los dictadores”.¹

Los movimientos adoctrinan y la propaganda con sus necesidades está regida por el mundo exterior. El adoctrinamiento cobra más fuerza a medida que el movimiento totalitario se siente más poderoso. Sin embargo, el terror siempre se mantiene fuerte, incluso cuando la población ya ha sido sometida. La propaganda es un instrumento del totalitarismo y el terror es la esencia de su forma de gobierno; así el nazismo supo hacer del terror su arma más potente; al respecto Arendt afirma que los nazis aprendieron este procedimiento de los *gangsters* norteamericanos y de la publicidad comercial norteamericana.

El totalitarismo se basa en la ciencia para parecer más fuerte y su teoría pretende tener fundamento científico, pero cuando sus dirigentes llegan al poder esta preocupación por la ciencia se deja de lado.

“La propaganda totalitaria elevó al científicismo ideológico y a su técnica de formulación de afirmaciones en forma de predicciones a una cumbre de eficiencia de método y de absurdo de contenido porque, demagógicamente hablando, difícilmente hay mejor manera de evitar una discusión que la de liberar a un argumento del control del presente, asegurando que solo el futuro puede revelar sus méritos”.²

¹ *Ibid.*, p. 477.

² *Ibid.*, p. 480.

Todo ese proceso era necesario para que el totalitarismo pretendiese eliminar la arbitrariedad del futuro, ya que se presentaba como un instrumento para controlarlo. Bajo esta fachada de ciencia el totalitarismo utilizó el socialismo y el racismo para su propio interés. Semejante perspectiva ofrecía una seguridad para esas masas que estaban perdidas en el mundo. Es decir, el totalitarismo pretendía un “*método de predicción infalible*”¹ necesario para el dominio del mundo y para poner en marcha todas sus falacias. Las masas no quieren ver lo que de fortuito tiene la realidad. Pero la fuerza que la propaganda totalitaria tiene radica en que separa a las masas del mundo real; las mentiras del movimiento pasaban a convertirse en realidad para las masas. Una de estas mentiras es la historia de una conspiración mundial judía, la representación del judío como encarnación del Mal, rescatada de la Edad Media. Hitler utilizó antiguos eslóganes antisemitas y les dio un toque personal. Para ingresar como parte activa en el movimiento, los aspirantes tenían que demostrar que en su árbol genealógico no había sangre judía y en su propaganda antisemita el partido no dejaba totalmente claro lo que haría con los judíos una vez que llegase al poder. Así, esta preocupación contra todo elemento judío llegaba incluso hasta la vida personal. Por su parte, el bolchevismo también alteró la doctrina marxista para llevarla hacia su terreno.

El nazismo fue pionero en llevar el antisemitismo fuera de la propia opinión para trasladarlo al centro de su propaganda. Las masas se sintieron rápidamente relacionadas con sus eslóganes. De hecho, nunca se podían relacionar los eslóganes nazis con otras formas de gobierno. En la base de la teoría antisemita del nazismo estaba los *Protocolos de los Sabios de Sion*,² y en ellos se inspira

¹ *Ibid.*, p. 485.

² Es un libreto antisemita publicado en el año 1902 en la Rusia zarista, cuyo fin era justificar la opresión que sufrían los judíos en Rusia. El texto decía ser una transcripción de unas reuniones de los Sabios de Sion, donde estos planeaban una conspiración judeo-masónica, consistente en el control de la masonería y de los movimientos comunistas en todo el mundo, para así tomar el poder mundial.

Este libreto es utilizado incluso hoy en día como prueba de la conspiración judía, a pesar de que en 1921 el diario británico *The Times* demostrara que todo esto había sido una creación de la policía secreta zarista.

Hitler con vistas a establecer su teoría para denunciar a los judíos y prevenir a la población de una dominación judía; además obtuvo de ahí mismo, afirma Arendt, su eslogan: “Justo es lo que es bueno para el pueblo alemán” copiado de: “Todo lo que beneficia al pueblo judío es moralmente justo y sagrado”. Pero lo que más les llamó la atención a las masas fue el tema de una conspiración a nivel mundial; ese judío que supuestamente quería dominar el mundo pasó a tener el papel del precursor del alemán dominador del mundo y para conseguirlo había que batallar contra el judío. El concepto *Volksgemeinschaft* hace referencia a la igualdad de todos los alemanes, no por derecho sino por naturaleza, pero este concepto perdió importancia tras la subida de los nazis al poder, y empezó a verse tras él un desprecio por parte de los nazis al pueblo alemán junto con la idea de llevar a las filas del movimiento a arios de otras naciones, por lo que el concepto de *Volksgemeinschaft* se convirtió en la preparación propagandística para una sociedad aria que condenaría absolutamente a todos los demás pueblos.

“La razón fundamental de la superioridad de la propaganda totalitaria sobre la propaganda de los otros partidos y movimientos es que su contenido, en cualquier caso para los miembros del movimiento, ya no es un tema objetivo sobre el que la gente puede simular opiniones, sino que se ha convertido dentro de sus vidas en un elemento tan real e intocable como las reglas de la aritmética. La organización de todo el entramado vital según una ideología solo puede ser llevada a cabo bajo un régimen totalitario”.¹

Sólo tras el final del movimiento se ve la debilidad de la propaganda; sin ella sus miembros dejan de creer en él cuando hasta poco antes morían por él.

La organización pasó a ser la fuerza motora del régimen. Esta organización es algo que nunca anteriormente se había visto; sirve para convertir las falsedades de la propaganda en realidad, en forma de acción, de modo que sus individuos actúan y reaccionan según estas normas ficticias. Arendt afirma que “la

¹ *Ibid.*, p. 500.

organización y la propaganda son dos caras de la misma moneda”.¹ Antes de que Hitler subiera al poder el movimiento contaba con las organizaciones frontales como el modelo de organización más novedoso, como algo nunca visto; estas organizaciones protegen a los afiliados del movimiento para separarlos del mundo exterior; así se reduce el impacto de la verdad del exterior, y al mismo mundo exterior le llega la primera información del movimiento a través de las organizaciones frontales.

Lo que Hitler quería se convertía en ley suprema; estamos ante el “principio del jefe”, que es imprescindible para el funcionamiento del movimiento y este fenómeno iba creciendo a medida que el movimiento se iba totalizando cada vez más.

Hitler fue el primero en afirmar que las masas debían quedar divididas en simpatizantes y afiliados, aunque afirmaba que los que no luchaban por el movimiento eran unos vagos; aun así, mantenía muy acotado el número de miembros del partido, quienes además estaban separados del resto de los afiliados. Las nuevas formaciones dentro del movimiento nazi fueron: las SA, unidades de asalto creadas en 1922; en 1926 se fundaron las SS como formación de élite de las anteriores; en 1929 fueron separadas de las SA y quedaron bajo el mando de Himmler.² Las que comenzaron siendo formaciones internas del partido más tarde pasaron a convertirse en un “superpartido”, cuando el propio partido perdió su lado más radical; este fue el caso de las SA y a ellas les pasó lo mismo con las SS. A pesar de todo, las SA y las SS no estaban tan bien preparadas como parecía para la lucha contra tropas regulares. Aparte de todo esto, los nazis establecieron una serie de departamentos ficticios, copiados de los Ministerios de Administración normales del Estado. Cuando los nazis subieron al poder fueron cambiando la estructura de la sociedad y la vida política alemana. Hay un

¹ *Ibid.*, p. 501.

² Heinrich Himmler (1900-1945) fue un oficial Nazi de alto rango, así como uno de los principales líderes del partido. Considerado uno de los principales responsables del Holocausto.

sentimiento de seguridad para los integrantes del partido con respecto al mundo exterior, es decir, estas organizaciones violentas crean un mundo ficticio donde el resto de los ciudadanos integrantes del partido se sienten seguros ante el peligroso mundo exterior. En el centro de todo el movimiento estaba Hitler, totalmente separado de las formaciones de élite “*por un círculo interno de iniciados que difunden en torno de él un aura de impenetrable misterio correspondiente a su ‘intangible preponderancia’*”.¹

Hitler no necesitó las SA o las SS para obtener su cargo dentro del movimiento. Röhm,² de las SA, era un conocido enemigo del *Führer*, lo que no fue determinante cuando el jefe ya estaba en el poder, ya que en este caso lo único que contaba era su voluntad; a partir de ahí el jefe se convierte en la esencia del movimiento y si fuese reemplazado por otro el movimiento perdería su razón de ser. El jefe tiene una doble función: ser, por un lado, la defensa del movimiento ante el mundo exterior y, por otro, el punto de conexión del movimiento con el mundo exterior. La diferencia de este líder con los de otros movimientos está en que él se adjudica toda la responsabilidad por cada acción que cada miembro del movimiento realice y, del mismo modo, ante el mundo exterior es el único al que se puede rendir cuentas de todo lo que ocurre en el movimiento. El jefe también tiene la posibilidad de actuar como si estuviera por encima del movimiento, ya que es el centro del mismo.

Los movimientos totalitarios tienen en común con las sociedades secretas la división del mundo entre los miembros y seguidores del movimiento, por una parte, y el resto del mundo que se torna enemigo, por otra. Al igual que en las sociedades secretas, todo aquel que no está en el movimiento se halla excluido del mundo. Pero en lo que más se asemejan las sociedades secretas a los movimientos totalitarios es en el papel que le dan al ritual y en introducir el

¹ *Ibid.*, p. 512.

² Ernst Röhm (1887-1934) fue detenido en 1934 por orden de Hitler. Himmler, von Kluge, Göring y Heydrich conspiraron su caída, involucrándolo en un supuesto plan, junto a Gregor Strasser, para derrocar a Hitler.

elemento de la idolatría, pero la diferencia está en que los movimientos totalitarios no intentan mantener en secreto sus objetivos. Otro punto en común con las sociedades secretas es que exigen la misma lealtad en la vida y en la muerte.

“El totalitarismo nazi comenzó con una organización de masas que solo fue gradualmente dominada por las formaciones de élite, mientras que los bolcheviques empezaron con las formaciones de élite y organizaron las masas según estas. El resultado fue el mismo en ambos casos. Además, los nazis, por obra de su tradición y de sus prejuicios militaristas, establecieron originalmente sus formaciones de élite conforme al miedo del ejército, mientras que los bolcheviques, desde el comienzo, invistieron a la policía secreta del ejercicio del poder supremo”.¹

Los regímenes totalitarios concentran, finalmente, todos los poderes en la policía.

Todos los miembros de las formaciones de élite están estrechamente unidos entre sí y mantienen un sentimiento de superioridad con respecto a los demás individuos. Arendt afirma que el objetivo exclusivo de esta organización fue engañar, combatir y conquistar el mundo exterior, y sus miembros se sentían orgullosos de tener todas estas funciones y hasta de morir por la realización de sus tareas, si con ello se contribuía a engañar al resto del mundo; así, lo fundamental era la gran capacidad para mantener este mundo ficticio, permaneciendo en la mentira. Las masas nunca se resistieron a ser engañadas, es más, mostraban predisposición a serlo. A la figura del jefe, que afirmaba tener la razón absoluta, se añadía el supuesto de que sus afirmaciones eran científicamente predecibles por las leyes de la naturaleza o de la economía, sólo comprobables en un futuro lejano, por lo que los contemporáneos no podían experimentar lo que el jefe afirmaba y habían de creerle sin más.

¹ *Ibíd.*, p. 520.

“[...] la credulidad de los simpatizantes hace las mentiras creíbles al mundo exterior, mientras que, al mismo tiempo, el graduado cinismo de los afiliados y de las formaciones de élite elimina el peligro de que el jefe se vea forzado por el peso de su propia propaganda a hacer realidad sus propias declaraciones y su fingida responsabilidad”.¹

Los afiliados al movimiento creen en los clichés de las explicaciones ideológicas, en ciertos puntos importantes para el movimiento de la historia pasada y futura, y también creen que el movimiento fue tomado de las ideologías del siglo XIX y que ha sido transformado, a través de la organización, en una realidad que actúa. Estas mentiras ideológicas tenían que ser creídas como si fueran sagradas, acompañadas por pruebas pseudo-científicas, que no llegan a ser convincentes para los que no están totalmente iniciados, acerca de la inferioridad de los judíos o de los horrores de un sistema capitalista. Pero las formaciones de élite no necesitan ya escuchar esta propaganda para seguir ciegamente a su *Führer*, ya que les basta con su lealtad y esa es su mayor virtud.

Por otra parte, una élite fue seleccionada por una “comisión racial” y quedó bajo la autoridad de “leyes matrimoniales” lo que se convirtió en una salvaguardia para la doctrina del racismo, más incluso que ninguna prueba pseudo-científica.

Los miembros del partido tienen la idea de que cualquier cosa puede hacerse con total impunidad y que todo obstáculo será destruido por una organización superior; para ellos todo es posible, no es que crean que el *Führer* sea infalible, sino que suponen que todo se puede dominar.

La muerte del totalitarismo una vez que ha llegado al poder sería quedarse estancado en sus fronteras, porque entonces perdería su cualidad de “total”. El totalitarismo vive en permanente enfrentamiento con la realidad. El fin último es la dominación total de la población mundial y la eliminación de toda la realidad no totalitaria, si este no fuera así perdería todo lo conseguido hasta el momento.

¹ *Ibid.*, p. 525.

“El totalitarismo en el poder utiliza la administración del estado para su fin de conquista mundial a largo plazo y para la dirección de las sucursales del movimiento; establece a la policía secreta como ejecutora y guardiana de su experimento doméstico de constante transformación de la realidad en ficción, y, finalmente, erige los campos de concentración como laboratorios especiales para realizar su experiencia de dominación total”.¹

Los diplomáticos de otros países por mucho que intentasen un cambio en las leyes e instituciones de la Alemania nazi o de la Rusia soviética, no lo lograron, e incluso se puede decir que precipitaron más el uso de los instrumentos de violencia por parte de estos países. Hay que subrayar, además que los nazis nunca se preocuparon por abolir la Constitución de Weimar y dejaron casi intacta la Administración civil, lo que sería un estado permanente de ilegalidad.

En el Estado totalitario hay una coexistencia de la autoridad dual: el partido, por un lado, y el Estado, por otro, que también se hallan en conflicto. Muchos autores han hecho especial mención del hecho de que el Estado totalitario no tiene una forma definida. En el movimiento totalitario había un constante desplazamiento del poder por parte del jefe, a veces hacia otras organizaciones, pero nunca se llegaba a precisar claramente qué grupos habían sido privados de su poder, lo que implicaba que ninguno de los miembros de las SA, las SS, el Servicio de Seguridad o incluso la camarilla del *Führer*, estuviesen nunca seguros de su posición real dentro de la jerarquía del poder; cuando salía a la luz la autoridad real era repudiada por los nazis creando así otros ejemplos de gobierno y el antiguo pasaba entonces, por comparación, a ser un gobierno fantasma. Esta multiplicación de organismos pasó a ser algo muy útil para el continuo desplazamiento del poder, puesto que cuanto más tiempo permanezca en el poder un régimen totalitario mayor será el número de organismos, y no parará de multiplicarse en ningún momento, ya que se pasa parte del poder a otro nuevo, sin que el anterior sea nunca eliminado.

¹ *Ibíd.*, p. 535.

El totalitarismo niega la libertad y toda espontaneidad que del hombre pueda surgir. Se obedece la voluntad del *Führer*; además, este no está ligado a ninguna jerarquía, haya sido creada o no por él. En el Estado totalitario el jefe de policía tiene la posición pública más poderosa, pero aun así nunca podría aspirar a estar en el lugar que ocupa el *Führer*.

“Como técnicas de gobierno, los recursos totalitarios parecen simples e ingeniosamente eficaces. No solo aseguran un absoluto monopolio del poder, sino una certidumbre sin paralelo de que todas las ordenes serán ejecutadas; la multiplicidad de las correas de transmisión, la confusión de la jerarquía, afirman la completa independencia del dictador respecto de todos sus inferiores y hacen posibles los rápidos y sorprendentes cambios de política por los que se ha hecho famoso el totalitarismo. El cuerpo político del país se halla a prueba de choques por obra de su falta de forma”.¹

La radicalización del movimiento empezó justo después del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, cuyo estallido facilitó que Hitler desarrollase ciertas acciones acordes con su ideología; así notable es el hecho de que el decreto para matar a los enfermos incurables saliese el mismo día del estallido de la guerra e incluso que cuando se acercaba el final de la misma, con la inminente derrota del movimiento, ello no frenara a Hitler para llevar hasta el límite su ideología racial, y es que, para él, fuera cual fuera el resultado de la guerra los judíos serían los perdedores; también pretendía, entre otras cosas, el exterminio de grandes grupos de población de otros países y de aquellos alemanes que, según la legislación sanitaria del *Reich*, quedaban descalificados como tales, aunque, afortunadamente, no tuvo tiempo para continuar con su proyecto.

Por su parte, el Estado totalitario presentaba un aspecto antiutilitario para los observadores situados fuera del régimen, ya que se pensaba que se estaba tratando con un Estado normal, cosa totalmente errónea. El Estado totalitario consideraba el país del que se habían apoderado como sede temporal ante la conquista del mundo. La victoria o la derrota se veían siempre en el futuro, que

¹ *Ibid.*, p. 554.

podía ser muy lejano, y los intereses mundiales estarían por encima de los intereses del propio pueblo o territorio. Arendt afirma que para los nazis la raza de señores a la que debía pertenecer el mundo no era la de los alemanes, sino que todas las naciones, incluida la alemana, debían ser dirigidas por dicha raza de señores que estaba por nacer aún, y cuyo germen se encontraba supuestamente en las SS.

En el Estado totalitario se forma un círculo de mentiras:

“Una de las diferencias importantes entre un movimiento totalitario y un estado totalitario es que el dictador totalitario puede y debe practicar el arte totalitario de mentir más consecuentemente y en escala más amplia que el jefe de un movimiento”.¹

La pretensión del nazismo de conquistar el mundo era algo que se encontraba ya en los movimientos pretotalitarios, y el nazismo pensaba que en un futuro ese objetivo se lograría, por lo que cada país era para los nazis un territorio más por conquistar; por otra parte, al totalitarismo no le importaba que la conquista mundial resultara perjudicial incluso para su propio pueblo; de hecho, los nazis, con sus acciones bélicas pusieron las bases para que la derrota alemana se convirtiera en una catástrofe total para el pueblo alemán. El régimen totalitario pasa a ser como un conquistador extranjero para su propio país y sus riquezas son un botín que sirve para ayudar a que la expansión continúe. Como conquistador extranjero, el régimen totalitario también se convierte en inhumano con su propio pueblo. El poder descansa en la fuerza lograda gracias a la organización. La derrota, para una persona que creía en el movimiento como algo infalible, pasaba a ser solo la destrucción por parte de las formaciones de élite como dominadoras del mundo. El desprecio del Estado totalitario por todo lo utilitario, hasta el punto de serle indiferente el interés de su pueblo y el bienestar de mismo, puede implicar dos consecuencias para el resto de estados no totalitarios: una, que sobreestimen la fuerza material de los países totalitarios confiando en la organización y en la

¹ *Ibid.*, p. 559.

policía; o bien que, conociendo la mala gestión de la economía del Estado totalitario, sobreestimen el poder organizativo que puede formarse al despreciar todo factor material.

El totalitarismo utiliza al Estado como su cara exterior. El núcleo del poder del país es la policía secreta, y es conducida con vistas a un futuro gobierno mundial; por su parte, las víctimas de esta política son consideradas como rebeldes y culpables de alta traición, por lo que el territorio ocupado es dominado por los policías y no por fuerzas militares. Ya antes de que el movimiento suba al poder tiene una policía secreta y un servicio de espionaje en diferentes países, cuya tarea principal es preparar el momento en el que el jefe pueda llegar a sentir que está en su terreno.

“[...] las ramas internacionales de la policía secreta son las correas de transmisión que transforman constantemente la ostensible policía exterior del estado totalitario en potencial asunto interno del movimiento totalitario”.¹

Hay una fase primera de localización de enemigos secretos, persecución de adversarios, reclutamiento de toda la población en organizaciones frontales, educación de los antiguos miembros del partido para el espionaje, etc. Esta fase termina con la liquidación de la Resistencia. Lo siguiente sería pasar al auténtico terror, cuando se extermina a los enemigos verdaderos y se pasa a la caza del resto de supuestos enemigos, llegándose así a la fase de dominación total, algo que puede ser independiente de la derrota o de la victoria.

Los totalitarismos, tanto el nazismo como el bolchevismo, definieron a sus enemigos antes de su llegada al poder, por lo que se convirtieron en tales después de la información de la policía. Es precisamente lo que pasó con los judíos en el nazismo. Pero incluso si todos los enemigos objetivos hubieran sido liquidados, después habrían venido otros nuevos; el totalitarismo siempre busca enemigos

¹ *Ibíd.*, p. 569.

del movimiento y a menudo la elección de los mismos se debe a necesidades propagandísticas. La idea central del movimiento es la de “adversario objetivo”, que viene a ser cada obstáculo que encuentra el régimen y que ha de ser superado. La policía secreta transforma al sospechoso en enemigo objetivo. Ya se ha dado muchas veces el fenómeno de que los servicios secretos hayan pasado a ser un Estado dentro de un Estado, lo que les ha dado un aura de superioridad con respecto a otras áreas de la Administración, y este fenómeno puede convertirse en una posible arma contra el gobierno; pero en el caso del totalitarismo no sucede así, ya que los servicios secretos están bajo la total voluntad del *Führer*, el único en decidir el próximo enemigo objetivo del régimen. La policía en el totalitarismo ha de estar disponible para detener al sector de la población que el jefe decida, y este tiene plena confianza en ella. Hitler multiplicó los servicios secretos, cuyos agentes no se conocían entre sí, con el fin de permitir los cambios de última hora y facilitar la realización de misiones contradictorias. La policía poseía los secretos más importantes del Estado, pero siempre por debajo del *Führer*, la policía se convertía así en ejecutora.

En el régimen totalitario, el delito posible está basado en la anticipación al desarrollo del delito, es decir, se detenía a personas por el hecho de encajar en el perfil, por ciertas aptitudes, psicológicas o lógicas, para la realización de la acción contraria al régimen. La policía se convierte en la encarnación de la ley y su respetabilidad está por encima de toda sospecha; de todos los departamentos del régimen este es el mejor organizado y el más eficiente, es la auténtica rama ejecutiva del gobierno y a través de él las órdenes del jefe son transmitidas. La policía secreta está separada de las demás instituciones, sus agentes son la clase dominante del Estado totalitario, y sus normas y valores llegan a toda la sociedad. Toda la población es sospechosa; simplemente por el hecho de pensar y de cambiar de opinión cualquier ciudadano, incluso ejemplar, puede pasar a ser un sospechoso potencial. El agente provocador nació con el régimen totalitario; se trataba del servicio voluntario de la población para denunciar a los contrarios

políticos, algo que hacía más fácil el trabajo de los especialistas en las “depuraciones” del régimen.

La maquinaria administrativa quiere que sus funcionarios sean jóvenes, de modo que se eliminen la antigüedad y el mérito, y se impida además el desarrollo de las lealtades que unen a los jóvenes con los miembros mayores; con todo ello los dirigentes se aseguran de que disminuya el paro y de que todos tengan un puesto designado para su preparación. Así los jóvenes deben lealtad al jefe por ser el creador de la actual situación política.

En la fase última del totalitarismo los enemigos del régimen son elegidos al azar y condenados, en el mismo momento, a muerte. La libertad queda negada, con independencia de la inocencia o culpabilidad de los desafortunados elegidos. Es la policía secreta la que se encarga principalmente de hacer pagar a los supuestos delincuentes por sus delitos.

“El cambio en el concepto de delito y de los delincuentes determina los nuevos métodos de la policía secreta totalitaria. Los delincuentes son castigados y los indeseables desaparecen de la faz de la tierra; el único rastro que dejan tras de sí es el recuerdo de aquellos que les conocieron y les amaron, y una de las tareas más difíciles de la policía secreta consiste en asegurarse de que desaparecerán incluso semejaste rastros junto con el hombre condenado”.¹

La policía secreta se ocupa de que parezca que las víctimas nunca hayan existido; este medio de hacer desaparecer a la gente es totalmente nuevo en los métodos policiales, ya que no dejan un cuerpo, una tumba o alguien que les eche de menos.² La policía secreta es la sociedad secreta del totalitarismo; el único secreto, estrictamente hablando, son las operaciones de estos policías y lo que sucedía en los campos de concentración, donde también se hacían experimentos

¹ *Ibíd.*, p. 584.

² Fenómeno que volvió a repetirse con las dictaduras latinoamericanas en las décadas de los años 70 y 80 del pasado siglo XX, así sucedió en Argentina, Uruguay, Chile, Bolivia, Paraguay, Perú, Nicaragua, etc.

con los internos. En estos campos de concentración-laboratorios se eleva hasta el infinito la máxima de que todo es posible.

“Los campos son concebidos no solo para exterminar a la persona y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni siquiera son los animales”.¹

El auténtico terror del nazismo comienza una vez que el régimen ya no tiene nada que temer de la oposición.

La intención del régimen Nazi de aislar a sus enemigos del mundo exterior quedó bien plasmada en los campos de concentración, y estos son la verdadera institución central del poder organizador totalitario. Lo cierto es que los campos de concentración se vieron por primera vez durante la guerra de los *Boers*, y siguieron siendo utilizados en la Unión Sudafricana y en la India, pero con el nazismo se entra en una nueva dimensión, y es que todo es posible y no ha de quedar limitado ni por el propio interés ni por motivos utilitarios. El espíritu puede ser aniquilado antes de que el cuerpo muera; los hombres en estos campos se caracterizan por el hecho de que su espíritu se ha desintegrado de modo más o menos rápido y el resultado de todo esto es el hombre inanimado, cuya vuelta al mundo normal se parece más a una resurrección, afirma Arendt. El horror verdadero de los campos de concentración y de exterminio es que esas personas, aunque se mantengan con vida, están totalmente aisladas del mundo de los vivos, más aún que si hubieran muerto. “*Aquí el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito*”.² Económicamente, los campos de concentración no tenían ningún beneficio para el Estado, solo servían para causar el mayor horror posible a sus internos; Arendt los relaciona con el Infierno, mientras que relaciona con el Hades a los campos de refugiados del mundo occidental y con el

¹ *Ibid.*, p. 590.

² *Ibid.*, p. 596.

Purgatorio a los campos de trabajo de la U.R.S.S. Lo que tienen en común los tres es que las personas allí internas son tratadas como si ya no existieran, como si ya estuvieran muertas, y nadie de los que se sitúan fuera son conscientes de lo que allí está pasando.

“Para estas personas [...] el infierno totalitario demuestra solo que el poder del hombre es más grande de lo que se habían atrevido a pensar y que el hombre puede hacer realidad diabólicas fantasías sin que el cielo se caiga o la tierra se abra”.¹

“El primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica. Ello se logra, por un lado, colocando a ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley y obligando al mismo tiempo al mundo no totalitario, a través del instrumento de la desnacionalización, al reconocimiento de la ilegalidad; ello se logra, por otro lado, situando al campo de concentración fuera del sistema penal ordinario y seleccionando a sus internos fuera del procedimiento judicial normal en el que a un delito definido corresponde una pena previsible”.²

Los campos de concentración no sirven para delitos definidos, es decir, los delincuentes no van a ellos como primer paso en su condena, sino después de recuperar su libertad, y pasan a ser la clase más “privilegiada” dentro de los mismos, ya que ellos saben por qué están allí, por lo que no pierden su persona jurídica, como la perdían todos los demás, y su localización no está encubierta.

Los campos de concentración, tal y como los conocemos ahora, no se establecieron hasta 1938, es decir, con la mayoría de los internos inocentes.

El Estado totalitario destruye los derechos civiles de los habitantes, siendo comparable su situación, fuera de la ley, con la de los apátridas. La muerte de la persona jurídica del Hombre es el primer paso fundamental para su dominación, y esto es válido para cada persona. “*La detención arbitraria de las personas inocentes destruye la validez del asentimiento libre, como la tortura [...] destruye la posibilidad de la oposición*”.³ La segunda parte es el asesinato de la persona

¹ *Ibíd.*, p. 600.

² *Ibíd.*, p. 601.

³ *Ibíd.*, p. 606.

moral. Una vez muertos es como si nunca hubieran tenido historia y nunca hubieran existido.

“El terror totalitario obtuvo su más terrible triunfo cuando logró apartar a la persona moral del escape individualista y hacer que las decisiones de la conciencia fueran absolutamente discutibles y equívocas”.¹

La línea de separación entre asesino y víctima deja de estar clara. La identidad única del individuo es la parte más difícil de destruir, ya que depende esencialmente de la naturaleza y de las fuerzas no controlables de la voluntad.

La tortura era terrible porque no tenía un fin propio. Cuando los hombres de las SS se encargaron de la administración de los campos fue cuando comenzó el auténtico horror; se pasó a una destrucción fría y sistemática del Hombre; para acabar con su dignidad; la muerte se evitaba o se posponía y los campos pasaron a ser lugares de entrenamiento para hombres normales que querían ser miembros de pleno derecho de las SS.

“En realidad, la experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y que ‘la naturaleza’ del hombre es solamente ‘humana’ en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural, es decir, en un hombre”.²

Se aniquila la persona moral y también la jurídica, y después de eso es muy fácil matar la individualidad. Las SS consiguieron que las víctimas no protestasen ante la inminente tortura y renunciases a su identidad, y este es el paso necesario para mantener sometido a todo un pueblo. Esta sociedad del terror de los campos es la única en la que es posible dominar enteramente al hombre, es una “*sociedad de los moribundos*”,³ en palabras de Arendt. Por todo esto, los campos se convierten en algo esencial para la preservación del poder del Estado totalitario.

¹ *Ibíd.*, p. 607.

² *Ibíd.*, p. 610.

³ *Ibíd.*, p. 611.

“A la verdadera naturaleza de los regímenes totalitarios corresponde el exigir el poder ilimitado. Semejante poder solo puede ser afirmado si literalmente todos los hombres, sin una sola excepción, son fiablemente dominados en cada aspecto de su vida. En el terreno de los asuntos exteriores, deben ser constantemente subyugados nuevos territorios neutrales, mientras que en el interior nuevos grupos humanos deben ser continuamente dominados en los cada vez más numerosos campos de concentración o, cuando las circunstancias lo requieren, liquidados para dejar sitio a otros”.¹

La espontaneidad es el mayor obstáculo para la dominación total del Hombre, y por ello la individualidad ha de ser aniquilada. El Hombre ha de ser superfluo para que la dominación total pueda darse. Hay un mundo carente de sentido creado por el régimen. Si los nazis querían expandir su terror totalitario era para demostrar que tenía sentido su ideología, ya que, como he afirmado antes, el beneficio económico no les importaba. El régimen quiere transformar la naturaleza humana para anular el elemento de imprevisibilidad que hay en el Hombre, anulándolo en su soledad. En efecto, la soledad es el punto de dominio total del totalitarismo. En el totalitarismo las personas quedan aisladas, se produce una ausencia de identidad; y como consecuencia de esto el Hombre se encuentra solo. Esta soledad se produce ante la anulación de la vida privada a la que todo hombre tiene derecho; el Hombre siente que no pertenece al mundo donde vive y se sumerge en una soledad profunda. En la masa se deja atrapar, pero en ella no tiene ningún tipo de iniciativa individual.

Arendt afirma que ha sido difícil enfrentarnos a la naturaleza del mal después de la destrucción totalitaria del individuo, ya que carecíamos de antecedentes, cosa que nuestra autora explica muy bien en su libro *Eichmann en Jerusalén*.² El totalitarismo convierte a los hombres en superfluos. Lo que hace

¹*Ibid.*, p. 612.

² En esta obra Arendt se vale del concepto de “mal radical”, que ya había sido utilizado antes por Kant en *La Religión Dentro de los Límites de la Mera Razón* (Madrid, Ed. Alianza, 2001). En este escrito se refiere al hecho de que la voluntad tiende a ignorar los imperativos morales de la Razón, aunque intentó llevar el problema de la naturaleza de la existencia de un mal radical como “voluntad pervertida” al terreno de la Razón. Arendt se refiere a dicho mal radical aplicándolo al horror nazi, pero nunca intentó explicar en qué consistía. Tal vez el mal

peligroso este planteamiento es que, al ser superfluos, a los individuos les da igual su propia vida o la de los demás. Al respecto Arendt afirma:

“las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán aparezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma digna del hombre”.¹

radical de Arendt sea ajeno a la racionalidad, mientras que el de Kant se puede entender como perversión y referido a motivos.

¹*Ibíd.*, p. 616.

1.2.8. LAS RAICES IDEOLÓGICAS DEL TOTALITARISMO ALEMÁN.

En el último capítulo de *Los Orígenes del Totalitarismo*, volumen III, Arendt plantea la pregunta acerca de si el totalitarismo es un arreglo temporal que toma sus métodos de violencia, organización e intimidación de la tiranía, el despotismo y las dictaduras, y si existe por culpa de la crisis de los Estados-nación. Si el totalitarismo tiene su base en una experiencia política muy anterior, cabría también preguntarse por qué no surgió antes. Se podría llegar a pensar el totalitarismo como una forma nueva de tiranía, es decir, el gobierno por parte de un hombre, no sujeto a ley alguna: el gobernante que decide por su interés, habiendo además un temor del dominador al pueblo y viceversa.

Antes que decir que el sistema totalitario no tiene precedentes se podría afirmar que hay ciertos puntos que podrían extraerse de la historia política e incluso natural.

El Estado totalitario presenta una continua ilegalidad, no sigue unas leyes escritas, se limita supuestamente a ejecutar las leyes de la Naturaleza o de la Historia.

Arendt afirma que la ley “natural” de supervivencia de los más aptos, de origen darwiniano, ha podido ser utilizada por el racismo y por Marx y su ley de las clases más progresistas. Para la teoría marxista, el trabajo es una fuerza natural y es producto de una evolución, como bien vio Engels en la teoría de Marx que comparó con la de Darwin. Las ideologías totalitarias convierten esta ley natural en la expresión del mismo movimiento, es decir, el terror es la forma que tienen de traducir la ley del movimiento de la historia o de la naturaleza en realidad; cuando el terror va más allá de ser medio para anular a la oposición es cuando puede llamarse total, y esta es la esencia del Estado totalitario, al igual que para la tiranía lo es la ilegalidad.

“El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la naturaleza o la historia discurra libremente a través de la humanidad sin tropezar con ninguna noción espontánea. Como tal, el terror trata de ‘estabilizar’ a los hombres para liberar a las fuerzas de la naturaleza o de la historia”.¹

El *Führer* no aplica leyes jurídicas, sino que ejecuta leyes de la Historia o de la Naturaleza, y cuando asesina a sus víctimas lo hace “en favor de la humanidad”. Al principio un Estado totalitario se parece a un gobierno tiránico, al llevarse por delante las fronteras, destruyendo también la legalidad, e imponiéndose el miedo y la sospecha. El totalitarismo destruye además la posibilidad de movimiento entre los hombres. Esta fuerza que tiene el movimiento totalitario puede ser mermada tan sólo por la libertad del Hombre, a quien no se le puede negar que tenga tal libertad, ya que con su nacimiento se da un nuevo comienzo (tema que ampliaré en el siguiente punto) y, por tanto, nuevas posibilidades. El terror sirve para que este nuevo individuo que nace no se rebele contra el régimen y así se evita que ese ser piense.

En lugar de esperar que la naturaleza obre sobre las razas o personas “inferiores”, el totalitarismo se adelanta y los ejecuta. El terror es algo imprescindible para el movimiento; tanto es así que sin aquel no podría realizarse; el terror tiene que llegar a todos los hombres en todas las partes del mundo; este es principio de movimiento y no de acción.

“La coacción del terror total, por un lado, que, con su anillo de hierro, presiona a las masas de hombres aislados y los mantiene en un mundo que se ha convertido en un desierto para ellos, y la fuerza autocoaactiva de la deducción lógica, por otro, que prepara a cada individuo en su aislamiento solitario contra todo los demás, se corresponden y se necesitan mutuamente para mantener constantemente en marcha el movimiento gobernado por el terror”.²

¹ *Ibid.*, p. 623.

² *Ibid.*, p. 634.

Características de la tiranía son el aislamiento y la impotencia como pérdida de la capacidad de actuar, pero, a diferencia de las tiranías, el totalitarismo además destruye todo contacto entre los hombres así, como la esfera de la vida privada, lo que conlleva, además, a que desaparezcan la capacidad de pensar, la capacidad de la experiencia y de la fabricación. En el aislamiento, el Hombre pasa a ser de *homo faber* a *animal laborans*, ya que vive en un mundo en el que tan sólo se le permite trabajar y los valores quedan dictados por el trabajo; de este aislamiento, que corresponde al terreno político, se pasa a la soledad, que llega a todos los ámbitos vida humana. El aislamiento era propio de las tiranías, pero esta soledad sólo llega con el totalitarismo, ya que lo que pretende es la destrucción de la vida privada y la experiencia de no pertenecer a este mundo. Arendt afirma que la soledad está relacionada con el desarraigo y la superfluidad, algo que ya había sucedido en las masas modernas desde el comienzo de la Revolución Industrial, y que llegó a su punto más alto con el imperialismo y la ruptura de las instituciones políticas y tradiciones sociales. La soledad se diferencia de la vida solitaria en que en la soledad yo soy uno y estoy abandonado de todo lo demás, y en la vida solitaria yo soy por mí mismo junto con mi yo, y esto puede convertirse a su vez en soledad cuando yo soy abandonado por mi yo.

“Lo que torna tan insoportable la soledad es la pérdida del sí mismo, que puede realizarse en la vida solitaria, pero que solo puede quedar confirmado en su identidad en la fiable compañía de mis iguales. En esta situación el hombre pierde la confianza en el sí mismo como compañero de sus pensamientos y esa elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar experiencias. El sí mismo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo”.¹

Una vez que el hombre ha perdido su capacidad como individuo lo único que le queda es la capacidad de razonamiento lógico.

¹ *Ibíd.*, p. 638.

Arendt afirma que el totalitarismo, al igual que la tiranía, lleva en sí mismo su propia destrucción. El régimen totalitario llega a ser más peligroso de lo que pudo ser o será la tiranía.

Nuestra autora, con un toque pesimista a la par que realista, afirma al final de *Los Orígenes del Totalitarismo*, volumen III, que los sucesos contemporáneos han traído un nuevo tipo de gobierno que permanecerá siempre, al menos como posibilidad, el totalitarismo, como toda forma nueva de gobierno que nació en la Historia. Pero añade algo claramente positivo a esta afirmación al añadir que cada fin tiene un nuevo comienzo y que con cada ser humano nace algo nuevo; esto es la suprema capacidad del Hombre que siempre nace políticamente libre.

1.2.9. LA IDEA DE NATALIDAD EN HANNAH ARENDT.

Arendt utiliza el término *vita activa* para englobar las tres dimensiones de la actividad, de la vida práctica frente a la teórica, del Hombre: labor, trabajo y acción.

La labor es la actividad que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, con su espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final ligados a las necesidades vitales. Así, “*la condición humana de la labor es la misma vida*”.¹

El trabajo² nos da aquellos productos que nos desligan de las cosas naturales; el Hombre fabrica algo que perdura en el futuro. En palabras de Arendt:

“Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un artificial mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad”.³

En cuanto a la acción, propiamente dicha, se trata de la única actividad que, dándose entre humanos, no necesita la mediación de algo material:

“Corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición -no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*-de toda vida política”.⁴

La acción se da por el hecho de vivir el hombre entre otros y esto es lo que posibilita toda vida política; la pluralidad, base de la intersubjetividad, es para

¹ Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Barcelona, Ed. Paidós, 2005, p. 21.

² Arendt afirma en *La Condición Humana* que Marx llega a confundir labor y trabajo.

³ *Ibíd.*, pp. 21-22.

⁴ *Ibíd.*, p. 22.

Arendt la condición de la acción humana. La pluralidad, la convivencia de seres singulares, hace que sean posibles y efectivos el perdón y la promesa. Ambos, el perdón y la promesa, no tienen realidad en sentido estricto sin la pluralidad y la convivencia. Cada persona, en cuanto que ser único es capaz de comenzar, con su acción, algo en el mundo, algo que puede ser relativamente inesperado. Es lo que Arendt denomina, con una terminología *sui generis*, “la condición humana de la natalidad”. Pero es el discurso el fenómeno que más se relaciona con la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.¹ La acción es la dimensión de la actividad humana que está más relacionada con la natalidad, ya que con la acción el Hombre siempre puede empezar algo nuevo.

En la pluralidad se pueden ver dos características: la igualdad y la distinción; los hombres necesitan poseer ambas:

“Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas”.²

Sin embargo: “*La cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad*”.³

El individuo puede vivir sin poner en marcha otras actividades de la *vita activa*. Por ejemplo, puede vivir sin laborar (porque otros lo hagan por él, por ej.) e incluso sin trabajar, sin introducir artefactos en el mundo. Pero no puede vivir

¹ *Ibíd.*, p. 202.

² *Ibíd.*, p. 200.

³ *Ídem.*

sin acción y sin discurso y seguir siendo humano, pues se situaría a sí mismo fuera del mundo estrictamente humano.¹

Integrarse en el mundo por medio de la acción y del discurso significa nacer de nuevo, nacer para el mundo de lo humano, tomar iniciativas en él, contribuir a remodelarlo, emerger como un alguien, como un quién y no ya meramente como un algo o un qué.

Así, el principio de libertad e innovación cobra todo su sentido por el hecho de nacer. Arendt denomina “*la condición humana de la natalidad*”² al hecho de que cada hombre, con su acción, pueda comenzar algo que antes no existía. Pero la acción cobra todo el sentido a través del discurso, ya que a través de él los hombres se reconocen unos a otros en tanto que sujetos de acción.

Arendt da al lenguaje la importancia que se merece en su relación con los otros, como relato en la interacción con los demás. Para que el significado de la acción pueda darse es imprescindible que haya un actor y una serie de relaciones vinculadas por el discurso. Nuestra autora habla, en este sentido, de “la trama de las relaciones humanas”, refiriéndose a los asuntos que, como humanos que son, sólo tienen sentidos entre humanos, es decir, sobre la base de las relaciones que se establecen entre seres humanos:

“el proceso de actuar y hablar puede no dejar tras de sí resultados y productos finales. Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la trama de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible”.³

¹ Fina Birulés, en *Una Herencia sin Testamento: Hannah Arendt* (Barcelona, Ed. Herder, 2007), afirma que, para Arendt, el desarrollo de la sociedad de masas, tal y como la conocemos hoy, significó la supresión de lo político por la lucha del Hombre por satisfacer las necesidades básicas. Arendt asocia esta pérdida de lo político con la pérdida del “artificio humano” y el crecimiento de la “labor” en el ámbito público. De lo que hablaré más detalladamente en la conclusión de este trabajo.

² *Ibid.*, p. 202.

³ *Ibid.*, p. 207.

Por otra parte, además de su capacidad para establecer relaciones humanas, la acción es ilimitada. En ella nunca se puede predecir hasta dónde puede llegar, ni todas sus consecuencias. De ahí su fragilidad,¹ y la desconfianza que produce dicha fragilidad, derivada sobre todo de la condición humana de la pluralidad y de la consiguiente imprevisibilidad, variedad y dinamicidad de la acción humana. Por ello, sólo se puede ver el significado de la historia de la acción cuando esta misma historia ha finalizado. Pero es, en definitiva, el narrador el que hace la Historia, y no el actor, para Arendt.

El Hombre con su acción pone en funcionamiento la maquinaria de asuntos humanos, aquellos que se extienden y perduran más allá de donde la vista del Hombre pueda alcanzar. Por otra parte, la irreversibilidad de la acción y la incapacidad de predecirla crea en el Hombre un fuerte sentimiento de incertidumbre, frente a lo que el ser humano tiene dos capacidades que le ayudan a mirar hacia delante: el perdonar y el prometer. El hombre promete ante la imposibilidad de predecir el futuro; el perdonar le sirve para salir del atolladero en el que se ve sumergido a través de los actos del pasado. Gracias a las promesas mantenemos nuestra identidad, y sin el perdón estaríamos condenados por nuestra acción.

Los Hombres siempre comienzan algo nuevo, sin esta capacidad que tiene el hombre para comenzar algo los seres humanos estarían como inertes; es esta capacidad de natalidad lo que llena de esperanza el futuro de la humanidad. Fernando Bárcenas afirma al respecto que, aunque hemos de morir, también hemos venido al mundo para crear algo nuevo.²

¹ Arendt ya vio en Platón y Aristóteles el temor hacia lo frágil que es la acción, en esta última obra que venimos citando.

² Bárcenas, Fernando, *Hannah Arendt: Una Filosofía de la Natalidad*, Barcelona, Ed. Herder, 2006.

1.2.10. IMPORTANCIA DE *LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO EN EL PENSAMIENTO CENTRAL DE HANNAH ARENDT.*

Esta obra es para mí la más importante en el pensamiento de nuestra autora, por todos los temas que se pueden encontrar en ella: historia, ética, literatura, filosofía, política, moral, etc. Realiza, a mi modo de ver, un análisis profundo de los acontecimientos que llevaron al auge los movimientos totalitarios en Europa y su posterior caída, centrándose además en el sentido de responsabilidad y culpa.

Apenas habían pasado seis años de la derrota del régimen Nazi cuando apareció este libro. Nuestra autora, que tuvo que salir de Alemania huyendo del régimen, tuvo el valor de enfrentarse a sus propios demonios y hacer un análisis lo más objetivo posible de este nuevo movimiento político, comparando la Alemania nacionalsocialista con la Rusia estalinista en puntos como: la destrucción absoluta de todo régimen político diferente al totalitarismo, las purgas dentro de los propios partidos, el terror como arma de control del pueblo, el asesinato masivo de intelectuales y artistas, la creación de campos de exterminio para enemigos reales o ficticios, la supresión de una sociedad civil autónoma, etc. Pero también encuentra diferencias entre los dos modelos totalitarios analizados: una puede ser que la ideología nacionalsocialista es perversa desde su comienzo e irracional; sin embargo, el comunismo pretende cambiar el curso de la historia buscando el bien común, quiere pensar que la sociedad estaría mejor siguiendo sus teorías, otra cosa es que luego resultara así o no en la práctica. Arendt deja muy claro que ni el nazismo ni el estalinismo tienen precedente alguno en la Historia; es su novedad y su falta de precedentes lo que lleva a que se haga un análisis conjunto, ya que compartían el terror, un único partido, una sociedad enteramente politizada, etc. Muchos intelectuales se dejaron engañar por el estalinismo debido a sus raíces filosóficas, cubriéndose los ojos e ignorando el terror, sus campos de castigo, su política cambiante, su exigencia de confusión

pública, aniquilación de la libertad intelectual y política, etc., pero lo que no es tan fácil de asimilar es que intelectuales como Heidegger se dejasen seducir ante una ideología con matices pseudodarwinistas y pseudonietzscheanos.

Lo mejor de este gran libro es que no comienza con la llegada de los regímenes totalitarios, sino que explica cómo se produjo la llegada del antisemitismo en el siglo XIX en Francia y Alemania, así como la locura expansiva del imperialismo y cómo los regímenes totalitarios quisieron nutrirse de tales ideologías decimonónicas en Europa, sin importarles realmente la riqueza.

Aunque los judíos presentaban una situación de marginación -ya sea por el autoaislamiento de su comunidad frente al resto de la sociedad, por decisión propia o por prejuicios del resto de la sociedad hacia ellos, prácticamente desde el comienzo, con su huida por el mundo ya en Egipto-, es con el nazismo cuando se les expulsa de la idea de Humanidad y cuando se justifican sus asesinatos masivos como un bien para el auténtico ser humano; con ello se pusieron en duda en el resto del mundo los ideales de igualdad, libertad y fraternidad que parecían empapar la política desde la Revolución Francesa y se tambalearon los cimientos de la democracia. El régimen totalitario pasa a abolir la ciudadanía y sustituye el poder por la violencia, utilizando, además, la ciencia, interpretada a su modo, para la justificación de su ideología. Haber estudiado el proceso Eichmann y escribir su libro *Eichmann en Jerusalén* permitió a Arendt elaborar su concepto de la “banalidad del mal” que creó gran polémica, ya que la mayoría de los lectores no llegaron a entender cómo una escritora judía, exiliada del régimen Nazi, podía afirmar, acerca de un acusado por crímenes del movimiento, que ejecutaba sólo órdenes, al margen del contenido de estas. El terror del totalitarismo no sólo afecta a las víctimas de primera línea del régimen, sino que también impregna todos aquellos sumisos e incluso cobardes que, estando en contra del régimen, no se rebelan contra los ejecutores de la ley del jefe. El terror totalitario es como una ola que cubre, a diferente nivel, todos los estratos de la sociedad.

Los Orígenes del Totalitarismo se podría dividir básicamente en dos partes, una es la producción histórica del totalitarismo y la otra la consecuente evolución ética de su significado para el género humano. En este libro se pueden ver ya los grandes temas que analizaría Arendt en futuros trabajos. Un ejemplo de ello es *La Promesa de la Política*, en el que abarca temas que se ven en *Los Orígenes del Totalitarismo* y en *La Condición Humana*. En *De la Historia a la Acción* busca una fundamentación filosófica de la actividad humana. En *Escritos judíos* su experiencia como judía es la fundamentación de su pensamiento, incluso intentado mirar desde fuera, como en *Los Orígenes del Totalitarismo*. En *La Condición Humana* estudia el estado de la humanidad, haciendo un análisis y una propuesta política de amplio alcance filosófico; de su estudio sobre el estalinismo y el nacionalsocialismo aquí se puede ver su perspectiva sobre la alienación¹ del Hombre y de la sociedad de masas. En *Hombres en Tiempos de Oscuridad* estudia el personaje de Rosa Luxemburg, de su teoría sobre el imperialismo hace Arendt un análisis magnífico en *Los Orígenes del Totalitarismo*, donde también plasma su idea de que el nazi ejecuta órdenes, algo que también queda claro en *Eichmann en Jerusalén*. Su crítica al cientificismo, al sistema capitalista, al idealismo y a la idea de progreso del marxismo se puede ver en prácticamente todas sus obras. La historia humana es la base del pensamiento de Hannah Arendt, para servirse de ella y analizar las acciones del Hombre.

¹ Para Arendt el hombre actual puede fácilmente vivir alienado y esta idea le preocupa, como a otros pensadores de los siglos XIX y XX que se ocuparon de este tema: Hegel, Feuerbach, Marx, Heidegger, Fromm, etc., aunque ellos situaron la alienación en otras dimensiones del ser humano.

1.3. LOS TIEMPOS OSCUROS DE HANNAH ARENDT.

En el capítulo anterior mencioné la controversia que *Eichmann en Jerusalén*, un libro por el que es conocida por el gran público, suscitó; la crítica de la comunidad judía condenó la obra a quedarse sin su favor; de hecho, tras la muerte de la autora, la prensa judía le prestó poca atención; además sus otros escritos o libros sobre temas judíos fueron prácticamente ignorados por dicha comunidad, lo que llevó a una incompleta comprensión de su teoría política y de su visión de la historia judía, cuando es evidente que estos dos temas están totalmente unidos en el pensamiento de Arendt. De hecho, su visión de la situación de los judíos en su tiempo es una introducción a su teoría política que, a su vez arroja luz sobre su interpretación de la historia judía.

Se puede llegar a pensar que Arendt eligió ser una paria, y así lo pienso yo. Cabe recordar que el ser paria era una opción de los judíos de Europa occidental a partir de la Ilustración, ya que nunca fueron aceptados por la sociedad europea, lo que dio lugar a dos tipos de judíos: el paria y el advenedizo; el primero sabía cuál era su posición en la sociedad y se resignaba; el segundo perseguía el triunfo en dicha sociedad, pero ni uno ni otro pudo escapar del hecho de ser judío. Los parias querían un lugar en la vida europea sin dejar de lado su ascendencia judía, por lo que se convirtieron en figuras marginales tanto para esa sociedad europea como para sus semejantes; no pertenecían a los judíos del este de Europa, pero tampoco a la clase alta de banqueros y comerciantes judíos. Este tipo de paria tiene una tradición oculta. La contrapartida de los parias son los advenedizos, que son productos de la misma circunstancia histórica. Los advenedizos que consiguen trepar en la escala social y son aceptados como excepciones de esos judíos del gueto tienen un sentimiento de superioridad hacia los demás. No fueron muchos los que lo lograron, pero los que lo hicieron se ganaron un lugar en la historia de Europa y del pueblo judío. Hannah Arendt representa este tipo de judío paria, ya que así lo muestra su vida y su pensamiento. De hecho, estuvo

comprometida tanto con su herencia judía como europea. Su obra está impregnada por la experiencia de ambas herencias, por lo que ofrece una perspectiva original al unir ambos puntos y percatarse de que la historia europea y judía se entrelazan; se sitúa en una para ofrecer una mirada crítica sobre la otra y viceversa. Arendt afirma que no es casualidad que la catástrofe ocurrida en Europa comenzase con la catástrofe del pueblo judío.

Arendt distingue entre judaicidad, condición existencial dada a la que no se puede escapar, y judaísmo, sistema de creencias que se pueden aceptar o rechazar, y ella acepta sólo una: su judaicidad.

En el siglo XX se ha visto cómo el pueblo judío ha pasado por cambios impresionantes, desde el Holocausto hasta la creación del Estado de Israel, y esto también ha llevado a que la propia posición de los judíos en el mundo cambie, entre ellos y entre los demás pueblos. Es una gran labor por parte de nuestra autora haber estudiado cómo se llegó a la situación que provocó el régimen Nazi, Arendt afirma que el mundo es lo que hacemos de él; en consecuencia, los judíos no habrían sido meras víctimas accidentales ni su desgracia se habría debido simplemente a la teoría del eterno antisemitismo. El Holocausto, por tanto, para Arendt, no fue inevitable, sino el resultado de la historia de la relación de los judíos con el resto de los pueblos de Europa; aquellos no supieron ver el resultado de las acciones de los demás y de las suyas propias; es lo que Arendt llamaba la “deshumanización de los judíos”. Los judíos habían concebido su existencia como totalmente independiente del resto del mundo y por ello no vieron las nuevas amenazas a medida que iban surgiendo. En la Edad Moderna fracasó el movimiento místico mesiánico, con la figura de Sabbatai Zevi al frente. Se trataba de un rabino sefardí conocedor de la Cábala, quien se autoproclamó el tan esperado mesías judío y fue el fundador del movimiento judío sabbatiano, pero a los cuarenta años fue forzado por el Sultán Mehmed IV a convertirse al Islam y así lo hicieron también algunos de sus seguidores. Cuando esto sucedió, la manera

de entender el mundo del judío sufrió un severo golpe, se destruyó el marco tradicional y no fue reemplazado por ningún otro.

Aunque grandes familias judías de banqueros poseían grandes riquezas y facilitaban préstamos al Estado, estos judíos nunca se aliaron con ningún gobierno específicamente, ya que estaban más interesados en seguir aumentando el control y la distancia con respecto a sus hermanos del gueto que en tener algún poder sobre el resto de la sociedad; incluso ignoraban el papel que sobre el Estado podrían llegar a tener, pues no les interesaba nada más que su supervivencia. Además, los judíos constituían el único grupo social que debía su existencia al Estado, por ello lo apoyaban y se mantenían al margen del resto de la sociedad; consecuentemente, cada clase que entró en conflicto con el Estado también entró en conflicto con los judíos, quienes no eran conscientes de ello; consecuentemente, cuando el antisemitismo golpeó Alemania tan brutalmente el hecho les cogió por sorpresa. No mucho antes de que esto sucediera hubo una gran afluencia de judíos en el terreno de las artes y las ciencias. Estos atributos de los judíos como parias llamaban la atención de gran parte de la sociedad, pero cuando llegó el momento, esta misma sociedad no supo ver ese distanciamiento de los grupos judíos con respecto de todo lo político y creyó la nueva propaganda; al mismo tiempo, el Estado que antes les protegía les daba ahora la espalda. Su reacción fue el sionismo, respuesta política ante el antisemitismo e ideología que les pondría en el centro de los sucesos mundiales. Este movimiento sionista fue fundado por Theodor Herzl¹ en 1897. Había cubierto, para el periódico en que trabajaba, el caso Dreyfus, lo que le llevó a convertirse en un férreo nacionalista judío. Herzl se dio cuenta de la amenaza real que suponía el antisemitismo y propuso la creación de un Estado judío. De este movimiento Arendt alaba sus puntos, pero también es muy crítica con sus deficiencias y peligros. Herzl tenía la idea de que el antisemitismo provenía del hecho de que los judíos eran una

¹ (1860-1904) fue un periodista y escritor austro-húngaro de origen judío. Como corresponsal en París se percató del crecimiento del antisemitismo y se implicó con el problema que causaba el hecho de ser judío.

entidad nacional separada y diferente del resto; además afirmaba que el antisemitismo es un mal que ha perseguido a los judíos, pero que estos pueden darle la vuelta y utilizarlo en su propio beneficio, pudiendo llegar así a controlar su destino. Herzl pensaba, así mismo, que los antisemitas eran racionales y honestos, y que, en consecuencia, le ayudarían a materializar su proyecto de lograr la independencia judía. Es digno de alabar que este hombre quisiera resolver el “problema judío” en términos políticos, algo que para Arendt fue el credo de los intelectuales judíos de Europa occidental. Lo más importante del movimiento sionista era que respondía a las necesidades de los judíos desde lo ocurrido con Sabbatai Zevi. El hecho más importante de la teoría de Herzl es que deja de ver la Historia como una serie de sucesos fortuitos y se hace comprensible sólo a través de la combinación de la providencia y el accidente. Al mismo tiempo que Arendt alaba la labor de Herzl de reconocer la actualidad política del antisemitismo, también rechaza su ideología del antisemitismo natural, ya que separa la historia judía de la de Europa e ignora el papel que representaron los judíos en la creación del Estado-nación; Herzl entendía que la realidad política era fija e inmutable, y se componía de los judíos y los Estado-nación, cada cual por su parte. La política de Herzl se basaba entonces en relaciones internacionales, por lo que el programa político sionista no era realista. Arendt opinó que el movimiento sionista se ocupó de los que acumulaban las riquezas en lugar de trabajar con la comunidad judía mundial; por ello, en lugar de enfrentarse al antisemitismo escapó de él. Además, Herzl sentía apatía frente a cualquier movimiento revolucionario. Bernard Lazare, abogado francés que declaró la inocencia de Dreyfus, propuso que el movimiento sionista organizase a los judíos para negociar y, respaldado por un gran movimiento revolucionario, se ocupó de hacer ver la importancia de que el movimiento sionista tuviera una significación política, y que fuese utilizado como herramienta para el análisis y la acción política. Aunque llegó a hacerse sionista, sólo lo fue por un breve periodo de tiempo. Su idea de hacer una revolución dentro de la vida judía, de criticar el

papel que las finanzas judías habían desempeñado y el efecto de estas en las relaciones judíos-no judíos hizo que encajase en el movimiento de Herzl. Es de Lazare de donde Arendt toma los términos “paria” y “advenedizo”, y, al igual que ella, este último fue también expulsado y criticado por la comunidad judía. De la experiencia de la vida de Lazare, Arendt sacó en claro que el paria llega a ser rebelde cuando entra en política y llegó a la conclusión de que en el siglo XX el paria había de hacerse político, tenía la obligación de ayudar a los demás judíos a tomar conciencia para que se rebelaran contra tal estatus. Ya Lazare anticipó la idea de que el paria debía levantarse contra el advenedizo para autosalvarse de la destrucción inevitable.

Arendt tiene una gran preocupación por el destino del pueblo judío después del Holocausto, y de ahí surge su crítica a la política sionista. Después del asesinato masivo de judíos por parte del régimen Nazi y de que las víctimas hubieran ido a su muerte sin oponer resistencia creyó fundamental generar un deseo de recuperar la dignidad. La construcción de una patria judía en Palestina era la esperanza y el orgullo de todos los judíos, ya que venía a ser la creación de un espacio político y la toma de control de sus vidas; este espacio sería propiamente judío y constituiría la posibilidad de vivir como seres humanos entre humanos. Arendt dice que lo mejor de la *yishuv*, la comunidad judía en Palestina previa a la fundación del Estado, era que representaba a la voluntad del pueblo judío y encarnaba los objetivos del sionismo, incluso sin haber logrado aún la soberanía política; era un espacio donde el judío podía ser realmente él y crear un espacio propio para los demás miembros de su grupo, sin ser relegados a folklore o ser mezclados con la cultura europea. El problema de Palestina para Arendt es el estar rodeada por Estados árabes y el convencimiento de que los propios árabes de Palestina nunca aceptarían un estatus minoritario ni emigrarían sin más. Para preservar su posición en Palestina los judíos tendrían que establecer acuerdos con los grandes países imperialistas o con los árabes. Sin embargo, asociarse con los países imperialistas haría presa a la *yishuv* de intereses colonialistas. Que los

británicos mediasen en Palestina entre árabes y judíos creaba una situación ficticia, porque ambos querían librarse de los británicos, y después vendría el hecho de que los judíos quisieran librarse de los árabes y viceversa, sin pararse a pensar en las ventajas que un acuerdo entre los dos podría traer. La única manera de conseguir la independencia y soberanía era la cooperación entre ellos y, si esto no se lograba, tampoco se llegaría nunca a esa independencia y soberanía. Una guerra destruiría todo lo que los judíos habían logrado hasta entonces, que, después de la Segunda Guerra Mundial, era ese sentimiento recuperado de orgullo y ese lugar en el mundo. Arendt preveía la importancia de un acuerdo de paz, ya que un armisticio precario llegaría a ser un dominio de la defensa militar, de modo que los gastos de defensa llevarían al nuevo Estado de Israel a una dependencia financiera tremenda con respecto a la comunidad judía de Estados Unidos y esto le forzaría a una política de agresividad y expansión. Arendt afirma que el sionismo de Herzl no resuelve el problema judío, por lo que el antisemitismo se había convertido en antisionismo, el pueblo judío había seguido siendo paria, creando un Estado paria, sujeto a las circunstancias accidentales por estar localizado en un punto clave de rivalidad.

Marx afirmó que el motivo por el que la “cuestión judía” era digna de ser considerada era que la sociedad de Europa occidental se estaba volviendo judía. Marx llega a afirmar que la naturaleza auténtica del capitalismo se desarrolla y revela su inhumanidad entre los judíos, pero finalmente estos salieron de su análisis ya que para él no eran importantes en la sociedad. Arendt coincide con Marx en que es con los judíos como las características de la época moderna aparecen, pero añade que la situación se vuelve más peligrosa cuando van surgiendo los efectos dañinos que la carencia de un mundo propio conlleva, ya que los judíos mantenían una comunidad interna unida al concepto de exilio. No fue el capitalismo lo que definió la época moderna para Arendt, sino la carencia de un lugar en el mundo donde pudiera darse la Historia, y esta carencia se convirtió en condición general de la humanidad. Para que los judíos pudieran ser

asimilados por la sociedad europea tenían que ser judíos de “excepción”, debían ser judíos y no judíos a la vez; por un lado, se arrepentían por no haberse convertido en advenedizos en lugar de parias, pero, por otro, el advenedizo sentía culpabilidad por haber dejado a su pueblo para tener privilegios personales. Se produjo una ruptura de la comunidad judía, dando lugar a la presencia de individuos aislados y solitarios, precedente de lo que vendría después con el totalitarismo: lo que habían conseguido en derechos ahora se les negaba; una vez que se habían convertido en “ilegales” se podía hacer cualquier cosa con ellos, y el único lugar donde les era permitido ir era a los campos de concentración y de exterminio. Con el totalitarismo llegó el lema de que “todo es posible”.

Lo que más molestó a la comunidad judía de lo dicho por Arendt fue la afirmación de que había líderes judíos que habían cooperado en todas partes, por diversos motivos, con los nazis. La historia judía está ligada a la historia europea. Que el Holocausto fuera perpetrado contra los judíos no hace que tal barbarie fuera sólo una cuestión judía. Arendt hace muy bien en advertir que eso le puede pasar a cualquiera.

Al ser una refugiada judía, Arendt se basó en su experiencia para la creación de su teoría política.¹ Buscó paradigmas de pensamiento y acción política en la Antigua Grecia para llegar a la base de todo lo ocurrido en Europa en el siglo XX principalmente, ahondar en la raíz de lo que tuvo que ver la propia postura de los judíos, así como en la responsabilidad del régimen Nazi, con vistas a que tales fenómenos no vuelvan a ocurrir nunca más, y que esta situación de desarraigo no se convierta en algo natural en el futuro. Los judíos no fueron conscientes de lo que estaba sucediendo, pero si los judíos no hubieran mantenido su identidad frente al resto de la sociedad europea, el Estado de Israel nunca se hubiera llegado a crear, y de hecho han conseguido sobrevivir porque han

¹ En un artículo de Fernando Vallespín titulado: “Hannah Arendt y el Republicanismo”, que se recoge en *El Siglo de Hannah Arendt* de Manuel Cruz (Ed. Paidós, Barcelona, 2006), Vallespín postula por asimilar la teoría política de Arendt dentro del republicanismo.

construido una comunidad política, lo que significa tomar el control conscientemente de su destino, algo que también debe ser tomado en cuenta por el resto de la sociedad.

Como paria consciente de serlo, Arendt fue una extranjera entre los no judíos y una rebelde para su pueblo. Esta posición le dio el beneficio de observar tanto el mundo judío como el mundo del resto de la sociedad. En una carta a Jaspers escribió: “*si a una la atacan como judía, tiene que defenderse como judía*”. Su gran obra es entendida como europea y como judía, y así también se debe entender su vida, porque así es como ha logrado tener un lugar en la historia del pensamiento.

1.4. LA MIRADA DE HANNAH ARENDT ANTE ALGUNOS PERSONAJES SIGNIFICATIVOS DEL SIGLO XX.

1.4.1. INTRODUCCIÓN.

“La comprensión de los asuntos políticos e históricos, en tanto que son tan profunda y fundamentalmente humanos, tiene algo en común con la comprensión de los individuos; solo conoceremos *quién* es esencialmente alguien después de su muerte”.¹

Estos personajes que trato aquí son sólo algunos de los muchos que según el parecer de Arendt marcaron el siglo XX. Lo que a simple vista comparten es que vivieron en la primera mitad del siglo XX, y todos los desastres políticos y barbaries que esta época trajo, aunque las ciencias y las artes tuvieran un brillante desarrollo durante esta época. A todos ellos lo ocurrido les marcó de una forma u otra, condicionando así su vida y su obra, tal como le sucedió a nuestra autora.

¹ Arendt, Hannah, *De la Historia a la Acción*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1995, p. 31.

1.4.2. ROSA LUXEMBURG.

Rosa Luxemburg, nacida en 1871, fue una revolucionaria y teórica del socialismo alemán. Polaca de origen judío, cursó estudios, a pesar de la discriminación zarista contra los judíos, se exilió en Suiza y allí terminó sus estudios en Derecho. Se unió a la dirección del nuevo Partido Socialdemócrata Polaco, pero en 1898 marchó a Alemania y se unió al Partido Socialdemócrata Alemán; defendió la “ortodoxia” marxista junto a Kautsky, frente al “revisionismo” de Bernstein e incluso aportó alguna teoría contra el imperialismo, prediciendo el derrumbe del capitalismo. Fue reconocida como líder del ala izquierda del SPD al distanciarse de Kautsky, pero también criticó diversos puntos de Lenin. Puso las bases teóricas para la escisión de la Liga Spartakus, precursora del Partido Comunista Alemán, en 1918. Lanzó junto con Liebknecht la Revolución espartaquista de 1919, año en el que murió en Berlín a manos de los militares encargados de la represión de dicha revolución. Sus asesinos eran miembros de un grupo ultranacionalista, los Freikorps; de esta misma organización paramilitar los milicianos nazis reclutarían luego sus más grandes asesinos. El gobierno de Bonn afirmó más tarde que su ejecución fue totalmente legal, reconociendo así que los Freikorps eran en realidad un brazo más del gobierno.

Con el asesinato de Luxemburg y de Liebknecht se produjo una división permanente de la izquierda europea entre los Partidos Socialistas y los Comunistas. Además, por haber sido su asesinato algo permitido por el gobierno, “*inicio la danza de la muerte en la Alemania de posguerra*”,¹ es decir, asesinos de la extrema derecha comenzaron a matar a los líderes más importantes de la extrema izquierda. Por todo ello la muerte de Luxemburg se convirtió en un punto clave para la historia de la izquierda alemana.

¹ Arendt, Hannah, *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, Barcelona, editorial Gedisa, 2008, pp. 46.

Hasta la publicación de unas cartas suyas personales, la opinión de grandes sectores de la izquierda era la de una Rosa Luxemburg comunista y muy dura; tras el conocimiento de dichas cartas se cambió esa opinión, pero se construyó una imagen tremendamente idílica de su autora, pasando así al extremo contrario. Sus trabajos y sobre todo su libro *La Acumulación del Capital* no fueron tomados en serio; sin embargo, nada de todo este proceso de repercusión de Luxemburg en su tiempo se pudo conservar, salvo su crítica a los políticos bolcheviques en la primera etapa de la Revolución rusa. Arendt afirma que estas críticas eran muy precisas y que sus admiradores no tenían más en común con Luxemburg que aquellos que se empeñaban en ser sus detractores.

El marxismo como pensamiento era lo que la movía, más que la revolución, y lo que la llevó a él fue su sentido de justicia y libertad que se vieron puestas en entredicho. Pero no era una marxista ortodoxa. Nettl, un biógrafo de Rosa Luxemburg, afirmó que para ella Marx fue sólo el mejor intérprete de la realidad que había dado la Historia hasta entonces.

Al no caer el capitalismo, Luxemburg formuló la teoría del “tercer hombre”, según la cual el crecimiento del capitalismo no provenía de leyes naturales, sino de la apropiación del capitalismo por parte de sectores precapitalistas; una vez que lo habían hecho dentro de su propio país, se vieron obligados a buscar territorios para incluirlos dentro de su proceso de acumulación de capital. Esta hipótesis quedaba lejos de lo que pensaba Marx, es decir, que la acumulación de capital era acción única de la burguesía hasta que llegara el colapso final. Luxemburg pensaba que la expropiación debía repetirse continuamente para que el sistema siguiera en movimiento, y que su final sólo llegaría cuando se hubiese conquistado toda la Tierra; pero para ella esta teoría negaba las bases de la dialéctica de Marx y Hegel, según la cual cada tesis debe crear su antítesis, de modo que el movimiento de todo el proceso quedaría ligado al factor que lo causó. Lenin se percató de que esta teoría de Luxemburg no era, por tanto, propiamente marxista.

Arendt afirma en *Hombres en Tiempos de Oscuridad* que Nettl se equivoca en dos aspectos de su estudio sobre Luxemburg. El primero cuando hace mención de la ambición de Luxemburg y su interés por su carrera, ya que su posición en el movimiento no estaba por encima de todas las cosas. El segundo aspecto era la gran conciencia de sí misma que, según Nettl, habría tenido como mujer, pero lo cierto es que ella no estaba interesada en el sufragismo ni en la igualdad femenina.

“(…) más preocupantes y por cierto más dolorosos para ella misma que sus supuestos ‘errores’ son los pocos momentos cruciales en los que Rosa Luxemburg no estuvo en desacuerdo sino que pareció por el contrario estar conforme con el poder oficial del Partido Socialdemócrata Alemán. Estos fueron sus verdaderos errores, y no hubo ni uno que finalmente no reconociera y lamentara con amargura”.¹

Bernstein y Kautsky estaban en contra de la revolución. Arendt afirma que Bernstein y Luxemburg tenían en común su honestidad, su análisis de la realidad y su crítica a Marx.

Luxemburg triunfó en sus comienzos en el SPD,² pero esto fue debido a un malentendido, llevada por su interés en no involucrarse con el resto del mundo y por su preocupación absoluta por el crecimiento del partido. Fue a partir de 1910 cuando “*ella desarrolló su programa de ‘fricción’ constante con la sociedad*”;³ el compromiso que mantenía con la revolución era sobre todo moral. Estaba comprometida con el mundo y más básicamente con la sociedad europea; su compromiso con la política europea hizo que creyera necesaria la creación de un “programa republicano” para los partidos de Rusia y Alemania. Lenin no estaba en total desacuerdo con la idea, pero poco después estalló la Revolución rusa sin ningún programa, aboliendo primero la monarquía e instaurando una República, algo que también sucedió más tarde en Alemania y Austria. Rosa Luxemburg se equivocó al pensar que Kautsky mantenía un compromiso con la revolución al

¹ *Ibíd.*, p. 57.

² Partido Social Demócrata Alemán.

³ *Ibíd.*, p. 61.

negar este el análisis de Bernstein. Se dio cuenta de que cuando la revolución se producía terminaba llevando al traste su teoría inicial y nunca se recuperó de esta constatación, como tampoco se recuperó de lo que se produjo en 1914, con la Primera Guerra Mundial, que casi la lleva a quitarse la vida.

Luxemburg estaba, durante la Primera Guerra Mundial, en desacuerdo con Lenin en la afirmación de que las guerras eran algo bueno por el hecho de que las revoluciones no se hacían, sino que eran el producto de las circunstancias y hechos; por el contrario, para ella la guerra conllevaba un precio muy alto en vidas y un desastre absoluto, más allá del resultado. Con respecto a la Revolución Rusa en particular, ella no podía hablar de victoria allí donde la gente no había decidido, y una “victoria” así era difícilmente sostenible, o lo sería a cualquier precio, y esto no era lo que ella perseguía. En cualquier caso, la historia le dio la razón en lo referente a la Revolución Rusa.

“Uno quisiera creer que aún quedan esperanzas para un reconocimiento tardío de quién fue Rosa Luxemburg y qué hizo, y no quisiera esperar también que por fin encuentre su lugar en la educación de las teorías políticas en los países occidentales. Pues Nettl tiene razón: ‘Sus ideas deben estar en todos los lugares donde se enseña con seriedad la historia de las ideas políticas’”.¹

¹ *Ibid.*, p. 66.

1.4.3. KARL JASPERS.

Karl Jaspers nació en Oldenburg en 1885. Tempranamente mostró interés por la filosofía, pero por influencia de su padre, abogado, estudió Derecho, pero no acabó sus estudios, ya que en 1902 cambió la carrera de Derecho por la de Medicina, ya que el Derecho no le entusiasmaba. En 1909 se graduó y comenzó a trabajar como profesor en la Universidad de Heidelberg, donde se hizo muy amigo de Max Weber. A los cuarenta años cambió la Psiquiatría por la Filosofía, desarrollando temas que había estudiado ya en Psiquiatría. Se convirtió así en un filósofo respetado en Alemania y en el resto de Europa. Cuando los nazis llegaron al poder en 1933 fue acusado de estar contaminado por el judaísmo, al ser su mujer judía, y fue forzado a dejar su trabajo en la Universidad en 1937. La mayoría de sus amigos le apoyaron, por lo que le fue posible continuar con sus trabajos sin ser condenado al ostracismo. Su mujer y él fueron continuamente controlados, hasta que fueron enviados a un campo de concentración, donde permanecieron hasta el 30 de marzo de 1945, cuando Heidelberg fue liberado por las tropas americanas. En 1945 Jaspers aceptó un trabajo en la Universidad de Basilea, en Suiza, y allí murió en 1969, considerado ya como un eminente filósofo.

Kant, y más tarde Jaspers, llaman *Humanitat* a “*la personalidad vigente de alguien que, una vez adquirida, nunca le abandona aunque todos sus otros dones de cuerpo y alma sucumban a la destrucción del tiempo*”¹. Esto es sólo adquirido por aquellos que muestran su vida y su persona en el ámbito público, y así se convierte su existencia en su don para la Humanidad. Que un filósofo quiera abrirse al ámbito público es algo nuevo; en efecto, para Jaspers la Filosofía y la Política son asuntos de todos. El filósofo ha de responder de sí mismo delante del resto del mundo y en este aspecto es muy parecido al hombre de Estado, que debe responder de sus opiniones, pero este último ha de hacerlo sólo ante su propia

¹ *Ibíd.*, p. 81.

Nación, ya que es responsable de ella. “Su ‘sí’ al ámbito público es solo, en último análisis, el resultado de su amor por la luz y por la claridad”.¹ Los fenómenos tratados son traídos a la luz por la razón y el hacernos responsables de nuestras propias opiniones nos lleva a la claridad.²

Arendt afirma de Jaspers algo que me parece muy digno de ser destacado, sobre todo teniendo en cuenta los acontecimientos del siglo pasado:

“Ha estado siempre completamente solo, y se mantuvo independiente de todos los grupos, incluido el movimiento alemán de resistencia. La magnificencia de su posición consiste en que, sin representar nada salvo su propia existencia, pudo dar fe de que incluso en las tinieblas de la dominación total, en que la misma bondad que puede quedar en el mundo llega a ser por completo invisible y con ello insuficiente, incluso entonces digo, solo puede aniquilarse la razón si todos los hombres racionales son de hecho y literalmente exterminados”.³

La luz del pensamiento era lo que movía a Jaspers, y por eso la *humanitas* nunca estaría sola. Incluso después de los sucesos trágicos de su tiempo nunca negó el mundo ni se encerró dentro de su propia filosofía, sino que pasó por nuevos periodos de creatividad, renovándose a sí mismo. Jaspers hablaba y también sabía escuchar; de esa forma podía cambiar la perspectiva de los demás, o iluminarla y así era como él se sentía más cómodo. Su pensamiento puede llamarse político, ya que está siempre relacionado con el mundo y los hombres que lo habitan; quería crear un lugar común en que la *humanitas* del mundo estuviera iluminada. Para indagar en esta *humanitas*, Jaspers necesita de otros filósofos, con el fin de pasar a formar un grupo de compañeros del pensar, al margen de la lejanía de siglos que los separen; así, Jaspers crea una “*vecindad espacial*”⁴ en lugar de una sucesión temporal, donde uno puede elegir el punto por donde entrar.

¹ *Ibíd.*, p. 83.

² Tema recurrente en la Ilustración, en Kant se puede ver en su lema “*sapere aude*”, que se encuentra en su artículo titulado *¿Qué es la Ilustración?*.

³ *Ibíd.*, p. 84.

⁴ *Ibíd.*, p. 87.

Jaspers afirma que un ciudadano lo es de un país en particular, sus derechos y deberes están ligados a ese país y a sus límites. Por su parte, la Tierra es la patria de la Humanidad, pero la creación de un Estado mundial soberano sería el fin de la ciudadanía.¹ Crear algo parecido al Imperio Romano sería peligroso, ya que no podría satisfacer el problema político. La Humanidad tal y como la conocemos existe gracias al desarrollo técnico de Europa y esta misma tecnología está unida al mundo, ya que el mundo se ha unido por ella, pero también Europa ha exportado al resto del mundo su proceso de desintegración metafísica y religiosa.² Todos los países se han convertido en vecinos, todos saben y sienten lo que ha ocurrido en otros países, por muy lejos que estén, pero esto no está basado en un pasado en común, ni lleva a pensar que exista con seguridad un futuro en común. Igual que la tecnología ha creado un mundo en común también puede destruirlo. Existe una “*solidaridad negativa*”³ que está basada en un temor a la destrucción global; esta solidaridad de la Humanidad es positiva sólo si va acompañada de solidaridad política. Lo que nos llevaría a una responsabilidad global sería el hecho de que asumiéramos todos los ciudadanos la responsabilidad absoluta de lo que hiciera o dijera nuestro gobierno, lo que constituiría un peso insoportable para las personas y las llevaría a la apatía o a iniciar revoluciones. La Ilustración nos ha traído un presente común sin un pasado común, lo que hace que puedan pasar a un segundo plano las tradiciones e historias particulares.⁴

“[...] el requisito previo de un gobierno mundial es la renuncia a la soberanía a favor de una estructura política federada de alcance mundial, así el requisito previo para este entendimiento mutuo sería la renuncia, no a la propia tradición y al propio pasado

¹ Kant está en contra de un estado supra-nacional, prefiere una confederación de naciones sin ejércitos, en paz. Esto se puede ver en *Sobre la Paz Perpetua* (Madrid, Tecnos, 2001).

² Esto también se puede ver en el pensamiento de Ricoeur, y más detalladamente en *Historia y Verdad* (Madrid, Encuentro, 1990), en el artículo titulado *Civilización universal y culturas nacionales*.

³ Arendt, Hannah, *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, p. 91. En *Origen y Meta de la Historia* Jaspers expone tres posibles actitudes frente a la técnica: negativa, positiva y neutra. Muchos pensadores del S.XX, como es el caso de Heidegger, Ortega y Gasset, la Escuela de Frankfurt, etc., aludieron a la importancia del poder de la tecnología y a la posibilidad alienadora del Hombre que tiene la conciencia.

⁴ El “núcleo ético-mítico de un pueblo”, en los términos de Ricoeur (*Civilización universal y culturas nacionales* en *Historia y Verdad*).

nacional, sino a la autoridad y validez universal vinculantes que siempre reclamaron la tradición y el pasado. Fue por medio de una tal ruptura, no con la tradición sino con la autoridad de la tradición, que Jaspers abordó la filosofía”.¹

Para Jaspers verdad y comunicación son lo mismo.² La verdad nos une y se revela a sí misma con la comunicación; a través de ella se llega a la claridad y a lograr que todo el mundo entienda la Filosofía. Antes la soledad en el filósofo era lo normal, con Jaspers este aislamiento se rompe. La técnica³ es la que unifica el mundo, pero también lo que puede llevar al mundo a su destrucción. El peligro nuevo al que se enfrenta la Humanidad es esta unidad, que está basada en los medios técnicos de la comunicación, pero también de violencia, ya que aniquila las tradiciones nacionales, aniquilación cuyo resultado llevaría a la dificultad en el reconocimiento de la humanidad, siempre expresándose en su variabilidad cultural. Si se sigue pensando la verdad como algo diferente y separado de su expresión, como algo que ni comunica ni se comunica, no se llegará a creer en este proceso destructivo.

“Bajo la luz de estas reflexiones, Jaspers hizo el gran descubrimiento histórico que se convirtió en la piedra angular de su filosofía de la historia, su origen y su objetivo. La noción bíblica de que todos los hombres son descendientes de Adán y que comparten el mismo origen y que todos viajan hacia el mismo objetivo de la salvación y el juicio final está más allá de todo esto y de toda prueba”.⁴

Jaspers descubrió un punto empírico en común de autocomprensión histórica de todas las naciones, este era el siglo V a. C., allí están Confucio y Lao-Tse en China, los Upanishads y Buda en India, Zaratustra en Persia, los profetas en Palestina, y también Homero, los filósofos y la tragedia en Grecia. Todas estas regiones llegaron a convertirse en grandes civilizaciones, aunque no estaban

¹ *Ibid.*, p. 92.

² Marx vio en la comunicación una ideología encubridora, una propaganda, una característica propia de un régimen totalitario.

³ Karl Jaspers se refiere a la técnica en *Origen y Meta de la Historia* (Madrid, Revista de Occidente, 1965).

⁴ *Ibid.*, p. 96.

conectadas las unas con las otras. Tuvieron en común la terminación de las antiguas creencias mitológicas, la aparición del Dios trascendente y la Filosofía; el Hombre se entendió como un todo y diferente a todos los demás seres, tomó conciencia de sí mismo, de modo que individuos de diferentes civilizaciones tomaron las riendas de la historia y se apartaron¹ en su nueva espiritualidad. El Hombre descubrió la condición humana en la Tierra, todo podía ser ahora contado y luego transformado en historia narrada. “*La historia mundial de la humanidad deriva su estructura de este periodo*”.² La humanidad podría tener un pasado propio a través de la comunicación. El elemento nacional de cada país sólo entra en la Historia si se aferra a lo que es. La unidad y la diversidad se han de manifestar a la vez. En esta “*época pivote*”³ se puede decir que comenzó la historia mundial y lo que se puede denominar la Humanidad.

“Una filosofía de la Humanidad se distingue de una filosofía del hombre por su insistencia en el hecho de que no es un hombre, hablándose a sí mismo en el diálogo de la soledad, sino hombres hablando y comunicándose entre sí, los que habitan la Tierra. Es cierto que la historia de la Humanidad no puede prescribir ninguna acción política en particular, pero puede comprender la política como uno de los grandes ámbitos humanos de la vida en contra de todos los filósofos anteriores que, desde Platón, consideran el ‘bios politikos’ como una forma inferior de vida, y la política como un mal necesario”.⁴

¹ Asunto que trata Toynbee en *Idea de la Historia*, al referirse a los “héroes” o grandes hombres que asumiendo el sentir del pueblo y, tras una “retirada”, vuelven con nuevas y fructíferas ideas, haciendo avanzar la civilización en cuestión.

² *Ibíd.*, p. 97.

³ *Ibíd.*, p. 98.

⁴ *Ibíd.*, pp. 98-99.

1.4.4. WALTER BENJAMIN.

Nació el 15 de Julio de 1892 en Berlín, en el seno de una familia de empresarios, los cuales eran judíos asimilados. Su padre, Emil Benjamin, era banquero en París, pero fue enviado a Alemania, donde trabajó como comerciante de antigüedades en Berlín, y allí se casó con Pauline Schoenflies. A los diez años Benjamin comenzó a ir al colegio Kaiser Friedrich en Charlottenburg y diez años más tarde terminó sus estudios de educación secundaria. Benjamin siempre fue un chico con una salud frágil, por lo que, en 1905, su familia lo envió a un colegio interno en Thuringian, en el campo; allí estuvo dos años y en 1907 volvió a Berlín a su colegio Kaiser Friedrich. En 1912 se matriculó en la Universidad Albert Ludwigs en Freiburg, pero cuando acabó el semestre de verano volvió a Berlín y se matriculó en la Universidad Humboldt, para continuar estudiando Filosofía. Fue elegido presidente de la *Freie Studentenschaft*, pero cuando no salió reelegido volvió a la Universidad de Freiburg; allí le llamó mucho la atención el pensamiento de Heinrich Rickert y por esa misma época viajó a Francia y a Italia.

En la época de la Primera Guerra Mundial Benjamin comenzó la traducción de trabajos del poeta francés Charles Baudelaire. En 1915 se fue a Munich y continuó sus estudios en la Universidad de Ludwig Maximilian, donde conoció a Rainer Maria Rilke y Gershom Scholem; allí escribió sobre Friedrich Hölderlin, poeta alemán romántico del siglo XVIII. En 1917 fue transferido a la Universidad de Bern, donde conoció a Ernst Bloch y a la que sería su mujer más tarde, Dora Sophie Pollak, con la que tuvo a su hijo Stefan Rafael. En 1919 obtuvo su doctorado *cum laude* con su tesis *Begriff der Kunstkritik in der Deutschen Romantik*. Tuvo que volver a Berlín por problemas económicos, donde residió en el domicilio paterno junto a su mujer e hijo. En 1927 consideró emigrar a Palestina, pero finalmente no lo hizo. En 1928, Dora y él se separaron, y dos años más tarde se divorciaron. En 1929 aceptó un cargo de instructor en la Universidad de Heidelberg. En 1932, ante la inminente llegada de Hitler, se fue a vivir a la isla de Ibiza y después a Niza, donde pensó en el suicidio. A continuación, se trasladó

a París, donde lo habitual era que no tuviera dinero para subsistir. En 1940, y eludiendo a la Gestapo, intentó ir a Estados Unidos desde Portugal, pero al cruzar por España Franco anuló los visados de tránsito, por lo que sería enviado a Francia, y por miedo a una repatriación a Alemania se suicidó la noche del 25 al 26 de septiembre de 1940. Es digna de destacar su labor como persona vinculada a la Escuela de Frankfurt.

Pocas personas sabían quién era Benjamin en el momento de su suicidio, pero para muchos de los que compartían con él origen y generación fue el momento más oscuro de la guerra, junto con la caída de Francia, el temor a la llegada de los nazis a Inglaterra y el pacto que todavía perduraba entre Hitler y Stalin.

En 1955 logró el éxito tras su muerte, tras la publicación en Alemania de una edición en dos volúmenes de sus obras. Puede que esta fama tardía le llegase en este momento debido a que sus trabajos no encajaban dentro del orden existente en el momento de haber sido escritos, pero también, como dice Arendt, se le añade el elemento de la “mala suerte”. Este fue el caso cuando un ensayo sobre Goethe anuló toda oportunidad que tuviera para obtener una carrera universitaria, ya que una polémica sobre tal ensayo que mantuvo con Friedrich Gundolf, el miembro académico más prominente, traspasó los límites. Su misma muerte fue cuestión de mala suerte: un día antes Benjamin hubiera pasado sin ningún problema, un día más tarde la gente de Marsella habría sabido que no se podía atravesar España.

“Pues del mismo modo en que abandonó la segura París para huir a la peligrosa Meaux al principio de la guerra [...] su ensayo sobre Goethe suscitó en él la totalmente innecesaria preocupación de que Hofmannsthal pudiera tomar a mal una observación crítica muy prudente sobre Rudolf Borchard, uno de los principales contribuyentes de su periódico [...]. De hecho, no les resultó nada difícil. Pues nadie estaba más aislado que Benjamin ni más completamente solo. Ni siquiera la autoridad de Hofmannsthal [...] pudo alterar esta situación”.¹

¹ *Ibíd.*, pp. 169-170.

Arendt afirma que Benjamin no sabía enfrentarse bien al mundo, que podía llegar a ser un lugar tremendamente inhóspito para él, y cuando por fin se enfrentaba al mismo todo parecía salirle mal.

Benjamin no era un marxista en toda regla; lo que más le atraía de esta doctrina era la teoría de la superestructura, como un estímulo heurístico metodológico. Sus estudios estaban lejos del marxismo y del materialismo dialéctico, como queda plasmado en la figura del *flâneur*, que podemos encontrar en el ensayo de Baudelaire sobre Constantin Guys, *El Pintor de la Vida Moderna*; este es el único en recibir el mensaje de las cosas que se revelan, el “ángel de la historia” no mira hacia el futuro, sino que lo hace hacia el pasado; este ángel es la forma última que cobra el *flâneur*, mira al pasado, pero es empujado hacia el futuro por el progreso. Benjamin se interesaba por aquellas teorías que no adoptaban rápidamente una forma extrema precisa, por ello es fácil ver que pensando así la superestructura e infraestructura marxista tuviesen una relación metafórica. “*Las metáforas son los medios por los cuales se logra en forma poética manifestar el carácter único del mundo*”,¹ para Benjamin este era el don más importante que nos podía dar el lenguaje.

Benjamin sólo consideró un único empleo remunerado: montar junto con otros una librería de segunda mano, pero también fracasó en esta empresa. Vivió estando casado con su padre, y cuando se divorció siguió viviendo en la casa paterna, lo que era algo vergonzoso para su padre, ya que su familia siempre había emprendido negocios, y en ese momento el “hombre de letras” no tenía sueldo ni remuneración; los judíos se sentían orgullosos de sus logros fuera de casa.

Arendt hace referencia a Kafka y Moritz Goldstein como judíos que querían escapar del hecho de ser judíos; esta generación de judíos tomaba como forma de rebelión el sionismo y el comunismo, y se podría decir que los padres

¹ *Ibid.*, p. 174.

preferían la rebelión comunista a la sionista. Benjamin intentó adoptar primero el sionismo y después el comunismo, pero no estaba convencido de lo uno ni de lo otro. Además, los judíos de un lado se daban prisa en difamar a los judíos del otro.

“Un hecho decisivo fue que estos hombres no desearon ‘regresar’ a los rangos del pueblo judío o al judaísmo y no podían desearlo no porque creyeran en el ‘progreso’ y en una desaparición automática del antisemitismo o porque ellos también eran ‘asimilados’ y se sentían ajenos a la herencia judía, sino porque todas las tradiciones y culturas así como todo ‘permanecer’ era igualmente cuestionable para ellos. Esto era lo que sentían como error del ‘regreso’ al rebaño judío tal como lo proponían los sionistas”.¹

“La cuestión judía” fue un rasgo en común de esta generación de escritores y se manifiesta en la desesperación latente que hay en sus escritos. Hubo quien se cuestionó la tradición occidental como un todo y en este punto el marxismo jugó un papel importante para ellos ya que ponía en entredicho la sociedad, la política y la religión.

“Está en el Umbral del Juicio Final [Benjamin se refiere al escritor y periodista austriaco Karl Strauss]. Y en este umbral se hallaban todos aquellos que luego se transformaron en los maestros de ‘la nueva era’, consideraban el nacimiento de una nueva era como una caída y contemplaban la historia junto con las tradiciones que habían llevado a esta caída como un campo de ruinas”.²

Benjamin comenzó a indagar sobre nuevas formas de tratar el pasado cuando se dio cuenta de que se había producido una ruptura en la tradición y una pérdida de autoridad. También se dio cuenta de su ruptura, sin vuelta atrás, con la tradición y la pérdida de autoridad que esto implicaba. Estaba muy claro que no quería volver a la tradición alemana, europea, ni judía, y esta actitud se dejaba ver en sus nuevos trabajos.

¹ *Ibíd.*, p. 197.

² *Ibíd.*, pp. 198-199.

“Benjamin podía comprender la pasión del coleccionista como una actitud semejante a la del revolucionario”,¹ los dos sueñan con lo mismo, es decir, con un mundo lejano y mejor, donde el objeto sea valorado no por su utilidad sino por su autenticidad.

“Además, en su pasión por el pasado, nacido de su desprecio por el presente como tal y por lo tanto desatento de la calidad objetiva, aparece ya un factor perturbador que anuncia que la tradición puede ser lo último que lo guíe y que los valores tradicionales pueden no estar tan seguros en sus manos como uno lo hubiese supuesto a primera vista”.²

Desde un punto de vista sistemático la tradición ordena el pasado. Al contrario, la pasión del coleccionista es caótica, porque está iluminada por la autenticidad del objeto, lo que da primacía a la autenticidad frente a la tradición, porque la primera “*opone el signo del origen*”.³ El coleccionista quiere borrar del objeto todo lo que viene con él, es decir, aniquilar el contexto de ese objeto, aquello que le daba significado y lo unía a la entidad mayor. Por el contrario, el Hombre ahora era capaz de enfrentarse al presente con fuerza.

Benjamin quiso abordar todos los problemas como si fueran problemas lingüísticos.

“Hay buenas razones de por qué el interés filosófico de Benjamin se concentró desde el principio en la filosofía del lenguaje, y de por qué el nombrar por medio de citas se convirtió finalmente para él en la única posibilidad y el único modo apropiado de tratar el pasado sin ayuda de la tradición. Cualquier periodo para el cual su propio pasado se haya tornado tan cuestionable como para nosotros debe tropezar en algún momento con el fenómeno del lenguaje, pues en él está contenido el pasado en forma imborrable, frustrando cualquier intento de querer librarse de él de una vez y para siempre”.⁴

¹ *Ibid.*, p. 204.

² *Ibid.*, p. 205.

³ *Ibid.*, p. 206.

⁴ *Ibid.*, p. 211.

1.4.5. BERTOLT BRECHT.

Eugen Bertholt Friedrich Brecht nació en 1898 en Augsburg, Alemania. Fue un escritor alemán y uno de los dramaturgos más destacados del siglo XX. En sus obras intentó conseguir que el espectador reflexionase y que se implicase políticamente.

En Munich en 1917 comenzó a estudiar Literatura y Filosofía, y más tarde Medicina. Durante la Primera Guerra Mundial comenzó a escribir y publicar sus obras. Brecht era conocido desde 1920 en los países de habla alemana, y a partir de entonces no quiso volver a ser pobre y desconocido. En 1924 se trasladó a Berlín, donde trabajó como dramaturgo a las órdenes de Max Reinhardt en el *Deutscher Theater*. En 1926 comenzó su dedicación al marxismo y estableció una gran amistad con Karl Korsch y Walter Benjamin. Su *Dreigröshenoper* obtuvo un gran éxito en 1928; en ese mismo año se casó con la actriz Helene Weigel.

A partir de 1930 se unió más al Partido Comunista Alemán. En 1933 comenzó su exilio a Dinamarca (antes había pasado por Austria, Suiza y Francia, junto con su mujer). En 1938 fue a Moscú, Nueva York y París, donde intervino en el Congreso de Escritores Antifascistas, levantando una fuerte polémica. En 1939 se trasladó a Suecia, en 1940 a Finlandia, de donde tuvo que escapar por la llegada de los nazis; en 1941 llegó a Santa Mónica, a través de la Unión Soviética y allí vivió de guiones para Hollywood. En 1949 se trasladó a Berlín ya que el Comité de Actividades Antiamericanas le consideró elemento sospechoso, pero antes pasó por Suiza, donde fundó, junto a su mujer, el *Berliner Ensemble*, y se dedicó al teatro en exclusiva. Estuvo en conflicto con la República Democrática Alemana. Murió en el Berlín oriental en agosto de 1956. Desde su muerte su fama se extendió por toda Europa.

Arendt afirma que hablar sobre poetas como Brecht es siempre una tarea ardua; es mejor que se les cite, pero la cuestión es que la voz de estos hombres es asunto de todos, no solo de intelectuales y eruditos, en todos los ámbitos de

nuestra vida. Afirma nuestra autora, además, que los poetas siempre han presentado problemas de conducta, lo que parece ser más preocupante ahora, ya que se tiende a pensar que es ahora cuando son tomados en serio; sin embargo, sus pecados no deben ser tomados muy en cuenta, aunque tampoco pueden quedar impunes del todo, pero siempre es difícil trazar una línea de separación. Ha de quedar claro que un poeta debe ser juzgado por su poesía, y los pocos poemas que escribió Brecht en sus últimos años son débiles y flojos; es ahí donde podemos ver que sí cruzó la línea pasando por encima de lo que estaba permitido, y recibió su castigo, que consistió en la pérdida del don de la poesía, que es el único castigo que según Arendt puede recibir un poeta. Que la pérdida de su don sucediese tras su traslado al Berlín oriental pudo ser debido a que se dio cuenta de lo que era realmente vivir en un régimen comunista. No se instaló allí por decisión propia; él quería ir a Munich, y había estado esperando en Zurich el permiso para ello, pero nunca llegó y decidió volver a su casa.

“Aparte del hecho de que nunca halló favores en el Partido Comunista Ruso [...] debió de haber presentado que la distancia poética que había podido mantener de la política comunista aún cuando estaba profundamente comprometido con la ‘causa’ [...] no soportaría el embate de la realidad soviética, así como no soportó el embate horrible de la realidad de la Alemania de Ulbricht. El elemento lúdico, tan importante en su trabajo, no podía sobrevivir hallándose próximo a los horrores con los que solía jugar”.¹

Lo cierto es que Brecht nunca se había convertido en observador de primera línea de las catástrofes que para los ciudadanos conllevaba un régimen totalitario, en Berlín, viendo el sufrimiento de su propia gente cara a cara es más que comprensible que su genio decayera.

Arendt destaca el hecho de que Brecht nunca sintió pena o compasión de sí mismo, y por ello destacó como persona solitaria entre sus contemporáneos.

¹ *Ibíd.*, p. 226.

Este hecho de no tener autocompasión era una virtud, que podría ser una bendición, pero también podría pasar a ser una maldición.

Brecht mostraba predisposición por el anonimato y por lo ordinario; quería ser un hombre normal y no ser calificado de diferente por el don que tenía. Estas dos predisposiciones jugaron un importante papel en su trabajo y hacían que tuviera predilección por el trabajo ilegal que requiere este anonimato.

Se mostraba muy sensible ante las catástrofes del mundo. Por otra parte, sabía que, igual que tenía éxito en ese momento, podría más tarde no tenerlo. Al contrario que Benjamin, Brecht parecía tener suerte, y si esta le hubiera abandonado, entonces habría sido su final; él mismo se apoyaba más en su suerte que en su don. Se sentía perdido ante el mundo, al que percibía como demasiado grande y a sí mismo como demasiado pequeño; el mundo le había hecho daño. Se refiere al refugiado en uno de sus poemas como “un mensajero de desgracias”; los refugiados llevarían su desgracia de un lugar a otro.

Brecht hablo pocas veces mal de Stalin, pero lo hizo en algún momento.

“Este era, pues, el hombre: dotado de una inteligencia penetrante, no teórica y no contemplativa que llegaba hasta el corazón del asunto, silencioso y nada deseoso de mostrarse a sí mismo, remoto y tal vez también tímido, no muy interesado en sí mismo pero increíblemente curioso [...] y, primero y más importante, un poeta, es decir, alguien que debe decir lo indecible, que no debe permanecer en silencio cuando todos callan y que por lo tanto debe cuidarse de no hablar demasiado de las cosas sobre las que todos hablan”.¹

Tras la Primera Guerra Mundial, y cuando sus primeros poemas abordaban el tema del mundo y en lo que se había convertido tras la guerra, Brecht afirmaba que tras ella el mundo se había limpiado, todo aquello a lo que el Hombre podía aferrarse había sido arrasado; así también, por ejemplo, la cultura de cada país y los valores morales. El mundo parecía ser ahora inocente y fresco como pudo serlo en su primer día, y el joven Bertolt Brecht se enamoró de la nueva situación

¹ *Ibid.*, pp. 237-238.

en la que se sentía a salvo. El momento en tal situación se caracteriza por su intensidad, su pasión, pero no hay amor eterno.

Brecht vivió su vida con la ausencia de Dios, lo que para él era una liberación del temor. Su alejamiento de la religión se produjo por orgullo; la niega y después alaba a Baal, que en la Biblia era uno de los falsos dioses al que los judíos adoraron en alguna ocasión. Lo más importante es la vida, es lo único que se nos ha dado; Brecht tiene una gran pasión por la vida y se aleja del nihilismo, una tendencia que muchos intelectuales asumían en aquellos años tras la devastación de las dos guerras, aunque se puede ver un asomo de nihilismo en una poesía de este autor y en una obra teatral.

“El aburrimiento fue entonces el final del primer encuentro del poeta con el mundo, el final de una época maravillosa, de alabanza a la vida y al júbilo, cuando se dejó llevar, con absoluta levedad, a través de la selva de lo que una vez había sido una de las grandes ciudades de Europa, soñando con las selvas de todas las ciudades, soñando con todos los continentes y los siete mares, enamorado solo de la tierra, del cielo y de los árboles”.¹

Arendt afirma que la compasión llevó a Brecht a la realidad y casi aniquila su poesía, y aunque trató de ocultar su compasión no pudo, esta fue “*la más importante y la más feroz de las pasiones de Brecht*”.² Se dio cuenta de que los revolucionarios modernos estaban guiados por la pasión de la compasión.

“De ahí que Brecht se convenciera [...] de la sabiduría del precepto de Maquiavelo para los príncipes y los hombres de Estado, que deben aprender ‘cómo no ser buenos’ y comparte con Maquiavelo la sofisticada y la aparentemente ambigua actitud con respecto a la bondad que se ha prestado a tantos malentendidos ingenuos y eruditos, tanto en su caso como en el de su predecesor”.³

¹ *Ibíd.*, p. 245.

² *Ibíd.*, p. 246.

³ *Ibíd.*, p. 247.

Sus problemas comenzaron cuando, tras unirse al comunismo, se dio cuenta de que para cambiar el mundo hacia uno mejor el individuo tenía que convertirse en malo, ya que no bastaba con no ser bueno, sino que había que ser capaz de hacer cualquier mala acción. Fue el hecho de que era bueno lo que hizo que Brecht fuera un obstáculo para la Revolución. Cuando escribió su obra de teatro *Die Massnahme* fue muy criticado tanto por los opositores de Stalin como por sus defensores; el problema aquí se planteó porque estaba contando la verdad: que gente inocente era asesinada cada día y los comunistas habían comenzado a matar a sus propios amigos. Con esto Brecht había mostrado la verdad al mundo, cuando el Partido pretendía esconderla.

Después de que los nazis subieron al poder, Brecht comenzó a mentir; tal es el caso, por ejemplo, de su afirmación de que casi no había diferencia entre los países capitalistas y los gobiernos totalitarios, cuando es obvio que tal aseveración dista mucho de la realidad. Sus trabajos por aquel entonces eran, según Arendt, malos, pero esto no acabó con él. Durante el periodo de exilio escribió poemas y obras de teatro; entonces sus obras volvieron a estar llenas de personas de verdad, pero cuando regresó a Berlín oriental su don se esfumó. “*Por fin debió darse cuenta de que se enfrentaba a circunstancias que ninguna cita de los ‘clásicos’ podía explicar o justificar. Había caído en una situación donde su propio silencio [...] era un crimen*”.¹

“No fue tanto su falta de coraje como esta lejanía de la realidad lo que hizo que no rompiera con el Partido que había matado a sus amigos y se había aliado con su peor enemigo, y que se negara a ver, en busca de los ‘clásicos’, lo que en realidad sucedía en su patria, algo que en sus momentos más prosaicos comprendía demasiado bien”.²

El castigo le llegó de vuelta a su Berlín natal, su voz ya no podía ser la del mundo y lo real. Este no era un lugar adecuado para él. Brecht quiso ser igual al

¹ *Ibíd.*, p. 257.

² *Ibíd.*, p. 258.

resto de los mortales y no supo darse cuenta de que los poetas no pueden soportar la misma cuota de responsabilidad que el resto de los hombres. Es lo que le llevó a su final como poeta. *“Los meros intelectuales o literatos no son castigados por sus pecados con la pérdida de talento”*.¹

¹ *Ibíd.*, p. 260. Pero si esto le pasó a Brecht fue porque no era un mero intelectual, sino uno genuino.

1.5. CONCLUSIÓN: IMPORTANCIA DEL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT.

Me parece magistral el desarrollo que Hannah Arendt hace de los acontecimientos históricos del siglo XIX y, sobre todo, del siglo XX. Su análisis del auge del antisemitismo es algo que carece de precedentes y que se torna primordial a la hora de buscar culpables de los sucesos que llevaron al estallido de la Segunda Guerra Mundial, así como el cómo, dónde y por qué. Gracias a Arendt nos percatamos de que lo sucedido no fue un hecho aislado en Alemania, sino que podría haber ocurrido en cualquier parte de Europa donde hubiera una gran cantidad de judíos. Los judíos de Europa no supieron ver hasta qué punto el mantenerse alejados de la política y de la sociedad europea les convertía en víctimas y a la vez en verdugos de su propia historia. Esta perspectiva, según la cual Arendt no considera a su propio pueblo exclusivamente víctima, sino que también lo culpabiliza de no haber tomado las riendas de su historia, intentando siempre situarse al margen, como si nada de lo que rodease a los judíos les perteneciera y se tratara sólo de una situación transitoria. Todo ello provocó el rechazo y la ira de la mayor parte del pueblo judío, pero esa perspectiva que intenta ser objetiva es lo que más admiro de ella. Arendt, como paria consciente, toma las riendas de su historia, sabiéndose empapada de la cultura alemana, pero judía por nacimiento.

El concepto de “alienación”,¹ fundamental, como es sabido en Hegel y Marx, me parece perfectamente aplicable para explicar cómo Arendt se sentía ante el mundo. Nuestra autora se siente alienada ante el mundo que le rodea, mundo que le resulta extraño, que la anula, le hace salir de sí misma y la convierte en otra cosa. Situación que fue vivida en su punto más álgido con la llegada del

¹ Se ve Hegel y su *Fenomenología del Espíritu* (México, Fondo de cultura económica, 2000), y en Marx y en sus *Manuscritos Económicos-filosóficos* (México, Fondo de cultura económica, 1992).

nazismo al poder, ya que tuvo que dejar una gran carrera académica y todo lo que hasta el momento había conocido. Se ha de enfrentar entonces con la realidad de la llegada de un nuevo régimen, del que no se podían conocer sus consecuencias porque no se había dado en la Historia nada parecido antes, y sobre el que creó su gran obra, *Los Orígenes del Totalitarismo*, abriendo los ojos del gran público al afirmar que esto hubiera pasado más tarde o más temprano, y que los judíos habían sido las víctimas “consentidoras” del ritmo de los acontecimientos.

Arendt toma de Weber y Lazare los términos de “paria” y “advenedizo” y les da un significado más profundo, haciendo que un grupo de judíos se vean reflejados en un lado o en otro, pero con ello llama la atención de la sociedad, y de los propios judíos, para que alcen la mirada y vean qué grande es el castigo al que el judío es sometido por sentirse parte de una sociedad que siempre se ha empeñado en excluirlos de su ámbito. Sociedad que, aunque momentáneamente le abra las puertas, siempre vuelve a cerrárselas. Esa misma sociedad está llena de prejuicios hacia el pueblo hebreo como tal, prejuicios que se van reforzando cuando se leen *Los Protocolos de los Sabios de Sion*; cuando familias de banqueros ricos, como los Rothschild, parecen sustentar la economía de los grandes Estados de Europa, lo que hace que amplios sectores de la sociedad refuercen su teoría del dominio de los judíos del mundo. Nada más lejos de la realidad; estos banqueros judíos, aunque prestaban dinero al Estado, nunca se involucraron en política y nunca pensaron en conquistar un mundo respecto del que se sentían y se mantenían al margen. Este fue el gran error que cometió el pueblo judío, es decir, no involucrarse en política, no saber seguir los acontecimientos de la Historia y no ver hacia dónde se iban aproximando: a una situación en la que el antisemitismo iba llegando a la política y que el populacho, fiel seguidor de estos partidos, comenzase a gritar eslóganes anti-judíos.

Lo que más me ha llamado la atención de los estudios de Arendt es el análisis detallado y sistemático que realiza de los acontecimientos históricos, como lo muestra desde un principio, situando a la Historia en el lugar que se

merece: como disciplina fundamental y necesaria para elaborar un futuro más razonable, pues ¿qué sería de nuestro futuro si no conociésemos de dónde viene nuestro pasado? Arendt, al igual que Hegel, lleva a la Historia a cobrar toda la importancia que se merece, y por ello hago, en este trabajo, tanto hincapié en los acontecimientos y sucesos históricos.

Aunque el análisis de los acontecimientos históricos de Arendt es magnífico para mí, creo que nuestra autora menospreció lo que la figura de Hitler podría representar unas décadas después de su muerte, y cómo con nuevas crisis económicas y éticas, no exclusivamente en Europa, el magnetismo que para muchos tenía el *Führer* crearía nuevos partidos al margen de la legalidad e inspiraría a muchos autores a seguir con las teorías raciales del nazismo. Con el nacimiento de los regímenes totalitarios se abrió la veda a la barbarie; después de esos acontecimientos cabría pensar que todo terror es posible y todo mal estaría permitido. Tras la Segunda Guerra Mundial, Europa ya nunca sería la misma: se crearon nuevas leyes; los apátridas, sobre todo judíos, empezaron a verse y a ser tenidos en cuenta. Alemania quedó devastada a nivel territorial, económico y político; el orgullo alemán fue destruido, los alemanes quisieron apropiarse del estatus de víctimas ocultas del régimen. Los países aliados intentaron recompensar a los judíos, pero ¿cómo podría conseguirse dicha compensación cuando los nazis habían destruido lo que de humano los judíos poseen?

Nunca llegaremos a saber con certeza dónde nos hubieran llevado trabajos posteriores de Arendt en relación con la influencia del judaísmo en su pensamiento, pues su muerte nos marca los inevitables límites. En cualquier caso, siguió trabajando hasta su muerte y es de destacar que nunca le detuvo que la opinión pública pudiese ponerse en su contra, algo que quedó del todo claro en *Eichmann en Jerusalén* y su concepto de “la banalidad del mal”. Arendt ya utilizó el concepto de “mal radical”¹ para designar el horror que presentaban los

¹ Aunque ante una crítica que Gershom Scholem hace a este respecto, nuestra autora matiza que sólo el bien puede ser radical y el mal es sólo banal. Kant, en su ensayo sobre el mal radical, de 1792, ya mencionado, expone

gobiernos totalitarios de Hitler y Stalin en *Los Orígenes del Totalitarismo*. Para nuestra autora, Eichmann no tenía forma alguna de maldad, sino una ausencia de convicciones; ni siquiera presentaba un odio hacia todo lo judío; tampoco presentaba Eichmann responsabilidad individual hacia lo ocurrido, según él sólo ayudó y toleró los delitos que se le imputaban, él tan sólo habría obedecido a sus jefes. Este hombre se habría involucrado en el partido para ser aceptado y reconocido.¹ Después de este libro Arendt no hace más hincapié en este concepto de “banalidad del mal”, no sé si es que realmente la crítica tan dura del pueblo judío pudo influenciarla a no seguir desarrollando este tema, algo que a mí sí me gustaría estudiar más detenidamente en futuros trabajos, y que me parece de principal interés a la hora de seguir estudiando la influencia del judaísmo en su obra; influencia que nunca le cegó y supo ver todo lo que rodeaba a su pueblo, tanto para bien como para mal, y que empapa toda su gran obra. Sin embargo, quizás Arendt, con su discurso, parezca eximir de su parte de culpa al régimen Nazi en el asesinato de millones de judíos, afirmando que estos no lo vieron venir; en este sentido su lectura puede dar pie a ambigüedades, pero, en cualquier caso, a mi entender el Holocausto no puede ser justificado ni ha de ser justificable.

Es fácil ver que el vínculo entre experiencia personal y pensamiento empapa todas las obras de Arendt, del mismo modo que su integridad y autenticidad ante la vida, lo que hace que Hannah Arendt resulte más cercana y humana.

una teoría del “mal radical en la naturaleza humana”, que llama la atención si se considera su optimismo antropológico, más o menos moderado, reflejado en sus obras críticas.

¹ No estoy de acuerdo con Arendt en este aspecto porque, a mi modo de ver, tolerar y ayudar a ejecutar un crimen es ya una forma de participar en la maldad.

2. MAX HOKHEIMER: SOCIEDAD, BARBARIE Y RAZÓN.

2.1. INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA DE FRANKFURT.

2.1.1. FORMACIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT.

En la Alemania de la República de Weimar, tras la Primera Guerra Mundial, se ve claramente que la revolución proletaria no ha llegado a producirse en los países industrializados, lejos ya de las previsiones marxistas; en cambio, sí que ha sucedido así en Rusia, donde la revolución industrial no se había producido.

En 1921, con el asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, la revolución alemana ha fracasado, con lo que el socialismo alemán pasó por una crisis. En este aspecto se dan dos opciones: una es aliarse con el K.P.D., es decir, con el partido comunista de claro signo bolchevique, la otra es aliarse con el S.P.D., es decir, con el partido socialista. Pero al integrarse en un partido o en otro se corre el peligro de transformarse en “intelectuales orgánicos”,¹ es decir, intelectuales que se involucran de tal manera en su partido hasta el punto de perder toda capacidad crítica hacia él.

En este ambiente socio-cultural fue creándose un grupo de intelectuales de izquierda en la ciudad de Frankfurt; este grupo vio en la Ilustración el campo de acción básico sobre el que trabajar.

En los años veinte en Alemania había un amplio entorno filosófico, donde cabe destacar la fenomenología, la filosofía de la vida, la antropología filosófica, la filosofía neokantiana de los valores, el positivismo y el marxismo; esta última

¹Gramsci, A., *Los Intelectuales y la Organización de la Cultura*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1997.

era la opción que los filósofos frankfurtianos estudiaron como la mejor opción para servir a la sociedad. Que el marxismo no hubiera alcanzado sus objetivos se debía al hecho de la escasa atención que se le había prestado a la teoría. Por lo tanto, se presentaba como prioridad revisar los principios teóricos del marxismo que tenían como objetivo su realización futura, para lo cual debía tener independencia respecto a las fuerzas sociales y estar fuera de todo compromiso político.

En 1922 se celebró la primera semana marxista de trabajo, la mayoría de los asistentes eran militantes del partido comunista; los promotores fueron Félix Weil y Karl Korsch, cuyo escrito *Marxismo y Filosofía* fue el punto central de discusión; en él, Korsch refutaba el argumento de Marx y Engels, en el que exponía que con el socialismo científico se superaba la filosofía. Lukács, que habría asistido, publicó *Historia y Conciencia de Clase* en 1923, cuyo concepto de alienación influyó significativamente en Horkheimer y Adorno.

Félix Weil fue quien tomó la iniciativa de crear un Instituto estable, su padre fue quien financió el proyecto, él y Karl Albert Gelach propusieron nombrarlo “Instituto de marxismo”, pero más tarde acordaron cambiarlo por “Instituto de Investigación Social”, para no caer en provocaciones. Weil propuso como candidato para presidir el Instituto a Gerlach, pero murió antes de poder hacerlo. Después fue elegido Carl Grunberg, a él se le unieron Max Horkheimer, Karl Wittfogel, Karl Korsch, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal y Theodor Adorno. Pero en 1930 la dirección del Instituto fue a parar a manos de Horkheimer,¹ debido a que Pollock y Grossman despertaban sospechas políticas.

¹ Rolf Wiggershaus afirma de Horkheimer en *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance* (Cambridge, The MIT Press, 1995), que, a pesar de ser una figura “carismática”, jugó una parte muy pequeña en los sucesos y la formación del Instituto de Investigación Social.

Los trabajos de los miembros del Instituto eran publicados en la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, fundada en 1932.

2.1.2. PRIMERA GENERACIÓN.

En 1931, bajo la dirección de Horkheimer, cambia la orientación, en lugar de centrarse en estudios exclusivamente marxistas, se realizan investigaciones interdisciplinarias, como por ejemplo la sociología o la psicología, aunque hay un predominio de la reflexión filosófica. En esta etapa pasan a formar parte de la Escuela Max Horkheimer, Erich Fromm, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock, Otto Kirchheimer y Leo Löwenthal; dando paso a la “Teoría Crítica”, cuyo proyecto era retomar la teoría marxista, como crítica del capitalismo,¹ añadiendo a esto los desarrollos de Freud en lo que atañe a la sociedad. En 1934 los nazis cerraron el Instituto por la ascendencia judía de la mayoría de sus miembros, así como también por sus tendencias marxistas; muchos de sus miembros se exiliaron y algunos murieron, tal es el caso de Walter Benjamin. Horkheimer trasladó la actividad de la Escuela a Ginebra y París, para pasar, finalmente, a formar parte de la Universidad de Columbia, Nueva York, donde se abre su etapa norteamericana.

La primera obra conjunta de sus miembros son los *Estudios sobre Autoridad y Familia*, que fue escrita en París; en ella se hace un diagnóstico de la estabilidad social y cultural de la sociedad burguesa contemporánea. En 1947 aparece *Dialéctica de la Ilustración*, escrita por Adorno y Horkheimer, donde se comienza a ver el cambio con respecto al marxismo.

Fromm y Marcuse añaden el psicoanálisis a la “Teoría Crítica”. Las ideas de la Escuela de Frankfurt influyeron en los movimientos estudiantiles de 1960.

Podría hablar de que hay tres etapas en la primera generación de la Escuela de Frankfurt:

¹ Stephen Eric Bronner y Douglas MacKay Kellner, en *Critical Theory and Society* (Nueva York, Ed. Routledge, 1989), afirman que los miembros del Instituto de Investigación Social piensan que la subida de los fascismos es la respuesta a la crisis capitalista, y toman como evidencia de ello una nueva forma de capitalismo.

1) 1923-1931: fundación y vinculación del “Instituto de Investigación Social” a la Universidad de Frankfurt, donde Horkheimer pasa a ser su director.

2) 1931-1950: publicación de la “Revista de Investigación Social” en 1932. Ascenso del Nazismo, exilio y muerte de algunos de sus miembros. Crítica del Instituto a los totalitarismos. El contacto con la sociedad norteamericana introduce y consolida el estudio de la sociedad post-industrial y sus estructuras sociopolíticas y culturales. En 1950 Horkheimer vuelve a Alemania.

3) Desde 1950 hasta la muerte de Adorno en 1969 y de Horkheimer en 1973: en esta etapa se escriben obras fundamentales, tanto por parte de los que regresan a Alemania como por parte de los que se quedan en Estados Unidos, tal es el caso de Marcuse.

Los frankfurtianos criticaron diversos aspectos de la producción de Marx:

1) Consideran que el proletariado ya no podría ser una clase revolucionaria que transformara la sociedad alienante capitalista, ya que tal sistema había aburguesado al proletariado.

2) Pensaban también que el colapso capitalista, del que habló Marx, no llegaría a producirse debido a la intervención política y económica.

3) Marx pensaba que una sociedad justa haría a sus ciudadanos más libres, pero Horkheimer considera que a mayor libertad habrá menor justicia, y viceversa.

Estos autores llegaron a la conclusión de que el proletariado había desaparecido para integrarse en la clase media de post-guerra, ajeno ya a cualquier tipo de revolución. Además, el marxismo ha sido desvirtuado por la práctica totalitaria de los regímenes comunistas, tal es el caso del mundo del terror implantado por Stalin. La “Teoría Crítica” se centra, por ello, en la crítica a la creciente despersonalización y cosificación de las sociedades neocapitalistas,

provocadas por la sociedad de consumo y el control tecnológico. En las sociedades neocapitalistas toda disidencia se convierte en mercancía; sube el nivel de vida, el control a los ciudadanos, el sometimiento a la burocracia y a la norma. Los medios de comunicación, al servicio a los intereses del mercado, manipulan la conciencia, convirtiendo al individuo en un elemento más de las masas.

La experiencia vital e histórica de los miembros del Instituto provocó un giro en su pensamiento. La barbarie de los totalitarismos les hizo desconfiar de la capacidad del Hombre y de la Razón para lograr construir sociedades justas e igualitarias. Los filósofos ilustrados pensaban que la razón podría aplicarse a todas las esferas de la vida. Tras la Primera y Segunda Guerra Mundial, con los campos de concentración y de exterminio, con las bombas nucleares, etc., se mostraba que ese ideal de razón estaba del todo equivocado, la Razón se había convertido en destrucción; pero de este tema hablaré más profundamente en el apartado dedicado a la *Dialéctica de la Ilustración*.

2.2. BIOGRAFÍA DE MAX HORKHEIMER.

Max Horkheimer nació en Stuttgart en 1895. Hijo único, su padre, Moritz Horkheimer, fue industrial, fabricante textil, y en su empresa trabajó nuestro autor algún tiempo. Su familia era judía ortodoxa. Para Horkheimer lo religioso no era un rasgo diferenciador de un pueblo, sino algo que pertenece a la esfera de lo individual. Este judaísmo liberal marcó las primeras vivencias religiosas de Horkheimer y, más adelante, el modo de afrontar los problemas religiosos en general, y el cristianismo en particular. En 1911, antes de abandonar sus estudios para trabajar con su padre, había conocido a Friedrich Pollock.

Su vocación filosófica tuvo ocasión de manifestarse en un viaje a París, donde leyó las obras de Schopenhauer y, a partir de él, Hegel y Marx; complejo proceso intelectual que pasó también por Nietzsche y Freud.

Después de la Primera Guerra Mundial comenzó sus estudios en la Universidad de Munich, donde estudió Filosofía y Psicología. Después se marchó a Frankfurt, donde estudió filosofía con Hans Cornelius, siendo Horkheimer su discípulo. Se graduó con una tesis titulada *La Crítica del Juicio de Kant como Meditación entre la Filosofía Práctica y Teórica*¹ en 1925. Allí en Frankfurt conoció a Theodor Adorno, y en esta Universidad se convirtió en profesor docente. En 1930 obtuvo la dirección del “Instituto de Investigación Social”.

Horkheimer pretendía convertir la Filosofía en una teoría de la sociedad, ya que, para él, la filosofía tradicional había culminado con el idealismo hegeliano. Pensaba que la teoría debía hacerse práctica, al igual que Marx, pero,

¹ En un artículo titulado: “Interpretación y Recepción de la Filosofía Teórica de Kant en el Pensamiento de Horkheimer Max (1895-1973)”, recogido en la revista Cuadernos de Filosofía (n° 3, 1976, pp. 57-72), José Manzanana afirma que Horkheimer aleja a Kant de la especulación idealista y lo sitúa en la Ilustración, con lo que, para él, la aproximación de Horkheimer hacia la filosofía de Kant está en “la teoría del orden burgués”.

a diferencia de este, no a través de una rápida transformación revolucionaria. En 1932 publicó un artículo titulado *Observación Sobre Ciencia y Crisis*. Horkheimer opina que la Ciencia es un componente primordial para la riqueza social, por lo cual debería actuar en provecho del Hombre, pero realmente no sucede así, porque sus resultados van dirigidos a la industria y no a la racionalización de la sociedad; la Ciencia no considera la posibilidad de una transformación social, ya que para ella la sociedad es sólo un mecanismo de procesos que se repiten.

La salida y distribución del primer proyecto de investigación común del Instituto, *Studien über Autorität und Familie*, se vio interrumpido por la emigración de sus miembros. Horkheimer fundó en 1933 una filial del Instituto en Ginebra. En 1934 marchó a Estados Unidos, el presidente de la Universidad de Columbia le propuso asociar el Instituto a la Universidad; ese fue el año en el que se trasladaron a Estados Unidos Marcuse, Löwenthal, Pollock y Wittfogel; Fromm ya se encontraba allí. Pollock fue quien sacó de Alemania el dinero para la emigración.

En 1936 se publicaron los *Studien über Autorität und Familie*; su investigación fue debida a la pasividad que había demostrado el proletariado respecto con la revolución. Trabajo, familia, Iglesia, etc., ejercen coacción en el Hombre; Marcuse, además, hace hincapié en la influencia que la teología tiene sobre la autoridad.

En 1937 Horkheimer publicó el artículo *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, del que hablaré más adelante, en él nuestro autor trata uno de los grandes temas de la Escuela de Frankfurt: la desaparición de la individualidad, además en él habla del tipo de racionalidad científica y de la desvinculación de la Ciencia en la sociedad actual, punto central en los autores asociados con la “Teoría Crítica”.

En 1940 Horkheimer recibió la ciudadanía americana. En 1941 se separa del grupo de investigación que él mismo había creado al marcharse a California para trabajar exclusivamente con Adorno. Allí escribió *Estado Autoritario y Razón y Autoconservación*; en el primero se encuentran estudios sobre el Régimen Nazi e influencias del Capitalismo de Estado de Pollock; en el segundo se encuentra una razón con tendencias a disolverse en el interés de la conservación individual. El proceso de aniquilación de la Razón ya ha comenzado, así como la aniquilación de la individualidad en Occidente. Esto nos sirve para comprobar que en el pensamiento de Horkheimer se estaba produciendo un cambio, al romperse el suelo que sostenía su proyecto de la “Teoría Crítica”.

En 1949 volvió a Frankfurt, en 1950 se abre de nuevo el “Instituto de Investigación Social”. Entre 1951 y 1953 nuestro autor fue Rector de la Universidad de Frankfurt. En 1953 Adorno se convierte en el director del Instituto, aunque Horkheimer sigue participando.

A mediados de la década de los sesenta se retiró de la docencia en la Universidad de Frankfurt. En 1953 había obtenido el Premio Goethe de la ciudad de Frankfurt, y más tarde fue nombrado ciudadano honorífico de la misma ciudad.

En 1954 y 1959 volvió a Estados Unidos para dar conferencias en la Universidad de Chicago.

Horkheimer murió en 1973 en la ciudad de Nuremberg. Fue enterrado en el cementerio judío de Bern, Suiza.

Podría hablarse de tres momentos evolutivos en el pensamiento de nuestro autor, tal como afirma Habermas:

1) Hasta los años cuarenta, en el que la “Teoría Crítica” se presenta como un programa de posibilidades reales.

2) Horkheimer ofrece una visión totalitaria de la sociedad industrial, ampliamente desarrollada en la *Dialéctica de la Ilustración* y en la *Crítica de la Razón Instrumental*.

3) A partir de los años cincuenta, donde no se ve ningún elemento nuevo, aunque si vuelve a tomar temas anteriores.

El propio Horkheimer reconoció la existencia de dos etapas: la primera, donde la “Teoría Crítica” esperaba que la sociedad llegara a organizarse y se produjera una revolución; y la segunda, después de la barbarie de los totalitarismos ya no se confía en la Revolución, aunque si se pretende conservar lo positivo, tal es el caso de la autonomía individual, la importancia del individuo, etc.

2.3. DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN.

La *Dialéctica de la Ilustración* fue publicada bajo el nombre de *Fragmentos Filosóficos* en 1944, con tan sólo quinientos ejemplares. En 1947 fue cuando apareció como libro por el título por la que la conocemos ahora.

Fue escrita en alemán, pero no fue reeditada en Alemania hasta 1969; en 1972 hubo una traducción inglesa, a pesar de haber sido escrita en Estados Unidos; antes de eso fue traducida al italiano en 1966.

El movimiento estudiantil fue el que dio fama a este libro en los años setenta, y lo ha utilizado como mensaje revolucionario; aun cuando su contenido no se presta a ello realmente.

El postestructuralismo francés, a finales de los años setenta, utilizó esta obra y le dio una orientación crítico-conservadora, Habermas incluso llama la atención a este aspecto en una reedición alemana de la *Dialéctica de la Ilustración* de 1985.¹

Esta obra está en el centro del debate sobre la Modernidad,² desde donde provenimos hasta hacia donde nos encaminamos como sociedad. Estos procesos que nos llevaron hacia la Modernidad están a punto de superarse, y para ello debemos preguntarnos qué puede hacer la Ilustración y, sobre todo, cómo podemos y debemos superarla.

La barbarie nacionalsocialista ha influenciado enormemente en la creación de los contenidos desarrollados en la *Dialéctica de la Ilustración*. El Holocausto

¹ Nachwort von Jürgen Habermas en *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt a.M., 1985.

² Descartes es considerado como padre fundador de la filosofía moderna. Con su frase “*pienso, luego existo*”, recogida en su libro *El Discurso del Método*, establece un sistema en el que las ideas son las que articulan lo real, por lo que no se puede conocer sin ir primero al terreno de las ideas. Esta relación idea-realidad nos lleva a la sociedad es el objeto de estudio del filósofo.

nazi no ha sido algo casual, sino una consecuencia del modelo de razón occidental. La Teoría Crítica debe impulsar el cambio que la sociedad tanto necesita. Y así llegamos a la tesis central de este libro: “*el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología*”.¹

Lo que está en riesgo aquí es nuestra identidad como europeos y el concepto de Razón, que ha sido desvalorizado, y a ella van unidos los valores de: libertad, justicia y solidaridad; valores que ya decía Kant que son de principal interés. Por ello, Horkheimer y Adorno pretenden salvar la Ilustración, para que aquellos valores también queden salvados; pero la Ilustración ha olvidado su propia dialéctica.

A este libro se han remitido varias corrientes filosóficas, unas de corte neoconservador y otras de corte postmoderno.

Horkheimer y Adorno no niegan la Ilustración, lo que pretenden es reconvertirla, para que esta pueda cumplir el objetivo que pretendía, y del que voy a hablar en los siguientes apartados, y aunque en ellos me centre más en la *Dialéctica de la Ilustración*, voy a tener en cuenta y enlazar contenidos con el resto de la bibliografía de Horkheimer, así como con bibliografía adicional.

¹ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 56.

2.3.1. MAX WEBER.

Max Weber nació en Erfurt, Prusia, en 1864. Su padre fue jurista y político destacado del Partido Liberal Nacional en la época de Bismarck. Estudió en la Universidad de Heidelberg, Berlín y Gotinga, donde se interesó por el Derecho, la Historia y la Economía.

Las primeras investigaciones de Weber estuvieron dirigidas a temas económicos. Desde 1893 fue Catedrático en varias universidades alemanas, fundamentalmente en Heidelberg, pero entre 1898 y 1906 dejó la enseñanza aquejado de fuertes depresiones, durante ese tiempo se dedicó a viajar y a investigar.

En 1909 fundó la Asociación Sociológica Alemana. Fue un gran renovador de las ciencias sociales en varios aspectos, incluyendo la metodología. Weber entendió que el Método de estas disciplinas no podía ser una mera imitación de los empleados por las ciencias físicas y naturales, dado que en los asuntos sociales intervienen individuos con conciencia, voluntad e intenciones que es preciso comprender. Propuso el método de los “tipos ideales”, categorías subjetivas que describen la intencionalidad de los agentes sociales mediante casos extremos, puros y exentos de ambigüedad, aunque tales casos no se hayan dado nunca en la realidad; Weber puso de esta forma los fundamentos del método de trabajo de la sociología moderna, y de todas las ciencias sociales, a base de construir modelos teóricos que centren el análisis y la discusión sobre conceptos rigurosos. El primer fruto de la aplicación de este Método fue su obra *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, publicado en 1905.

Max Weber murió en Munich en 1920.

El conjunto de la obra weberiana es importante como punto de estudio para la Escuela de Frankfurt, pero muy especialmente *Economía y Sociedad*. En este libro intenta Weber ofrecer una teoría de la acción social, atendiendo a su posible

racionalidad, concepto de “racionalidad” que se encontrará en la base del proceso de extrañamiento.

Habermas afirma que se puede entender el concepto weberiano de “racionalidad” a través de dos modelos: el modelo teológico y el de la interacción social; en el primer modelo, Weber se ocupa de los aspectos racionalizadores que surgen del concepto de “finalidad”, relación medios-fines; en el segundo modelo, Weber se cuestiona si hay distintos tipos de relación reflexiva en las orientaciones de la acción y otros aspectos bajo los que pueda relacionarse las acciones.

Al comienzo de *Economía y Sociedad* Weber caracteriza a la acción dependiendo a las metas a las que se dirige: racional-teleológica, racional-axiológica, afectiva y tradicional; la primera se orienta por la utilidad, la segunda por valores, la tercera por metas emocionales y la última pasa a ser una categoría residual.

Weber mide el grado de racionalidad de las acciones desde el modelo de la acción medios-fines, por lo cual, la racional-teleológica estaría situada en lo más alto del escalafón. La acción racional-teleológica lleva dentro de sí medios, fines, valores y consecuencias, elementos que dan sentido subjetivo a la acción; la acción racional-axiológica prescinde de las consecuencias, la acción afectiva sólo presta atención a medios y fines, y la acción tradicional sólo a los medios. De todos ellos, la acción racional-teleológica parece que permite una mayor objetividad, ya que puede discutirse la adecuación de los medios a los fines, recurriendo a las consecuencias; los demás tipos de acción, al no tener valoración de las consecuencias, anulan toda argumentación sobre medios.¹

¹ Al hablar Weber de “acción orientada por valores”, se refiere principalmente a valores morales, influenciado por las éticas de la intención de corte kantiano y protestante, las cuales afirman que determinadas acciones han de ser evitadas o realizadas por su valor intrínseco, sin pararse a mirar las consecuencias. El valor es incuestionable.

Habermas y Apel intentan ligar la conciencia moral a una regulación consensual de conflictos interpersonales de la acción.

Parece que es el modelo de acción racional-teleológica el que ha triunfado en Occidente; racionalidad medios-fines que se va extendiendo a todos los sistemas de la sociedad; hasta tal punto que se podría llegar a decir que el monoteísmo axiológico ha muerto y cada uno tiene su propio dios, así pasamos al politeísmo axiológico, único resultado del proceso de desencantamiento del modelo occidental de racionalización.

A todo esto, Horkheimer afirma que la razón ha llegado a convertirse en enemigo para el Hombre, porque sólo parece haber encontrado la tarea racionalizadora en el sentido medios-fines.

Ante los acontecimientos que el siglo XX había traído, Horkheimer abandonó su confianza, ya bastante deteriorada, en la dialéctica positiva de la historia del materialismo marxista y comenzó a aceptar, junto con Adorno, la lógica histórica de signo contrario, que Weber había mostrado en sus estudios sobre la Modernidad como proceso de racionalización. Horkheimer y Adorno, tomando el diagnóstico de Weber, afirman en la *Dialéctica de la Ilustración* que esta es un proceso continuo de racionalización de todos los ámbitos de la vida social y no tiene vuelta a atrás, lo cual lleva a una funcionalización e instrumentalización de la Razón, y como consecuencia de esto a la pérdida de sentido y libertad. Horkheimer y Adorno aceptan este diagnóstico de Weber, pero no están de acuerdo con el hecho de que Weber asuma estoicamente el mundo que ha traído la Ilustración; estos filósofos frankfurtianos no quieren aceptar su pesimismo;¹ tal pesimismo para ellos es un paso más para la destrucción del Hombre. Hay que decir que Horkheimer y Adorno leen a Weber de la mano de Lukács. Es decir, Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber, pero

¹ Horkheimer asume la interpretación de la Modernidad por parte de Weber como progresiva racionalización, pero se desmarca de él en la medida en que Weber acepta resignadamente tal proceso y sus consecuencias. La crítica weberiana va muy en primera línea con respecto a la denuncia de la deshumanización, pero después se detiene y acepta un destino supuestamente inevitable, haciéndose apologética.

hacen especial referencia al hecho de la razón funcional como razón cosificadora, pero de este tema volveré a hablar en el siguiente apartado.

Marcuse hace algunas críticas a Weber en el XV Congreso de Sociología Alemana, en Heidelberg, en 1964, publicadas en las actas *Max Weber und die Soziologie Heute*. Para Marcuse las limitaciones de Weber son epistemológicas, ya que derivan del concepto burgués de “racionalidad”. La epistemología weberiana es “crítica valorativa”, ya que no problematiza sus propios e inevitables postulados de valor. El propio Weber reconoce los hechos “materiales” que condicionan la racionalidad capitalista en el análisis del proceso económico: máximo beneficio y disponibilidad en el mercado de trabajo para quien no tiene otros medios de sustento.

Al igual que Freud, Weber acepta como algo inevitable y que forma parte de la razón la condición en la que se encuentra la sociedad occidental y su historia. La racionalización del poder culmina en la burocracia. Parece que Weber no ha superado los límites de una racionalidad formal y tecnológica, unida a una política represiva. Los límites de la racionalidad weberiana son los límites de la racionalidad burguesa, viciada ya desde su origen.

2.3.2. GYÖRGY LUKÁCS.

György Lukács nació en 1885 en Budapest, perteneciente a una familia judía de banqueros; en 1905 se graduó en Ciencias Políticas en la Universidad de Kolozsvár y después estudió en Berlín y Heidelberg. Fue miembro del Partido Comunista Húngaro y ocupó cargos políticos. Después del triunfo de la Revolución de 1919 fue Comisario de Educación y Cultura de la República Soviética Húngara. Tras el derrocamiento del gobierno de Béla Kun vivió como exiliado en Austria y Alemania; en 1933, tras el triunfo del nazismo, se refugió en la Unión Soviética hasta 1944, cuando fue nombrado profesor de la Universidad de Budapest. Desde 1945 fue miembro de la Academia de Ciencias de Hungría. A partir de 1948 fue apartado de las actividades políticas al entrar en contradicción con el gobierno de Mátyás Rákosi. Durante la Revolución húngara de 1956 fue Ministro de Cultura del gobierno de Imre Nagy. Fue deportado a Rumania y volvió a Budapest en 1957, donde estuvo alejado del poder y marginado, dedicándose a sus investigaciones y escritos filosóficos, sociológicos y estéticos, hasta su muerte en 1971.

Su principal escrito filosófico-político es *Historia y Conciencia de Clase* de 1923, de gran influencia marxista.

La interpretación humanista del marxismo que hace Lukács se plantea como reacción al determinismo económico. Pretende integrar las raíces subjetivas hegelianas superando las limitaciones del determinismo económico. Criticó al stalinismo por subordinar la estrategia a la táctica y la teoría a la práctica, e imponer el dominio de la burocracia.

Para Lukács el concepto de mercancía es el problema estructural central de la sociedad capitalista; la mercancía es la relación entre las personas que adaptan la naturaleza de una cosa y desarrolla una forma objetiva. El fetichismo de la mercancía es el proceso por el que los ejecutores de la acción otorgan a la

mercancía y al mercado creado para ellos una existencia objetiva e individual en la sociedad capitalista. Lukács amplía el concepto de “fetichismo”, que Marx asociaba a la economía, ocupando ahora toda la sociedad y ámbitos como el Derecho y el Estado. Cuando habla de cosificación se refiere a que el mismo Hombre se percibe como objeto y no como sujeto, obedeciendo a determinadas leyes que rigen el mercado.

Lukács afirma que “conciencia de clase” es el sistema de creencias compartidas por los que ocupa la misma posición de clase en la sociedad. La capacidad para desarrollar esta conciencia de clase es característica de todas las sociedades capitalistas. Pero Lukács amplía esto al incorporar la posición económica objetiva y los pensamientos psicológicos reales de los hombres sobre sus vidas. A Lukács le preocupa la relación dialéctica entre las estructuras del capitalismo, el pensamiento y la acción individual.

Sus últimos trabajos están centrados en las relaciones entre necesidad y libertad, intenta mostrar la interrelación ontológica entre ambos como elemento central de una teoría de la sociedad y su movimiento. El concepto de trabajo fue el eje de su análisis; el trabajo no está biológicamente determinado, sino que implica la elección entre varias alternativas. Esta noción de alternativa es primordial para la significación del trabajo humano no alienado, ya que la búsqueda de una finalidad por parte del sujeto, y de los medios para conseguirla, es el modelo de la opción entre diferentes alternativas que rige el sistema social y las relaciones interhumanas.

Lukács consigue que el marxismo vuelva al discurso teórico en sentido estricto, después de que los marxistas dogmáticos lo habían considerado clausurado tras Hegel. La originalidad de Lukács está en la asunción de la praxis en el interior mismo de la teoría de la totalidad. El método dialéctico de Marx apunta al conocimiento de la sociedad como totalidad.

Lukács vuelve a tomar el tema del “dualismo”, problema muy estudiado por el idealismo clásico y resuelto en términos de pura especulación filosófica; dualismo que se encuentra tras las formas de la alienación de la sociedad y de la ciencia empírica, y superada en la categoría de totalidad.

Lukács combate a los dogmáticos marxistas y a los revisionistas. Hace una crítica de la obra de Engels *Anti-Düring*, que se había convertido en manual del marxismo en la II Internacional. Engels aquí había presentado la conceptualización del método dialéctico en contraposición con la conceptualización metafísica. Lukács se percata de que Engels no estudia la relación directa entre sujeto y objeto en el proceso histórico, que coincide con la transformación de la realidad. Desde el momento en que toda categoría económica se descubre, se hace presente y se expresa en relación con los hombres.¹ Cuando se olvida del auténtico significado de la dialéctica, ésta pasa a dejar de ser última para la sociología y para la economía, entrando a convertirse incluso en obstáculo. Tras eso, la dialéctica sería instrumento ideológico sin más, procurando así la eternización del sistema capitalista existente, y aceptar el capitalismo es negar la inteligibilidad y la racionalidad de la Historia.

Lukács mantuvo una polémica con Max Adler y el ala revisionista austromarxista. Adler se centra en la “socialización” progresiva del Hombre, tanto a nivel fenomenológico-sociológico como a nivel de reflexión crítica, y toman a la Historia como historia del socialismo. Lukács afirma que la posición teórica reformista no tiene capacidad para ver la sociedad en su totalidad, como totalidad histórica concreta. La sociedad tiene una verdadera y auténtica función especulativa de totalidad de lo real, coincidiendo la realidad con la Historia.

Los fenómenos de la sociedad y su apereamiento pueden ser transformados por las formas económicas, la reflexión de las relaciones humanas

¹ Los *Manuscritos* de 1844 y los escritos juveniles de Marx, que lanzaron el humanismo marxista, estaban aún inéditos cuando escribe Lukács.

y la división cada vez mayor del trabajo. Lukács afirma que el capitalismo domina en proporción cada vez mayor todas las esferas de la sociedad, pero, sin embargo, pierde la posibilidad de dominar en el pensamiento de la sociedad como totalidad. En su ensayo *La Reificación y la Conciencia del Proletariado* trata el tema de la reificación de la existencia del hombre moderno, Lukács se refiere principalmente a la estructura e historia del pensamiento moderno. La reificación intelectual es el instrumento especulativo que utiliza el capitalismo, determinando el modo de pensar; así el proceso de racionalización y formalización se convierte en proceso de reificación intelectual y social, viciado por un dualismo especulativo; el idealismo, al resolver este dualismo teóricamente e introducir la dimensión histórica del pensamiento, nos ha dado una única forma de solución. Lukács pretende permanecer dentro de ésta, identificando el concepto de “espíritu” con el de “soledad” y definiendo la Historia como historia de las estructuras socio-económicas de la sociedad. Todo eso nos lleva a pensar que lo que se pretende es una continuación y reconstrucción de la unidad total, característica del mundo clásico pre-capitalista.

La totalidad de Lukács introduce la praxis como momento de la Razón y no como hecho ateorético. Del éxito o no de tal integración dependerá la validez de la obra de este autor.

La praxis está subordinada a la teoría y a la contemplación, el significado auténtico de la praxis, como momento de la Razón, se concreta en la polémica con Engels, ya que este último llama praxis a la actitud propia de la industria y de la experiencia, siendo la experimentación el comportamiento más estrictamente contemplativo, afirma Lukács.

La actividad del sistema capitalista es un círculo vicioso. Las relaciones sociales creadas por el capitalismo se presentarían como relaciones naturales e inamovibles.

La praxis reproduce el dualismo del mundo moderno en la medida de que es acción por la acción.

Ciencia natural e imperativo moral son la expresión teórica más evidente del dualismo burgués.

Uno de los aspectos más relevantes del neomarxismo de Lukács es la acentuación de lo “social” frente a lo “económico”; lo económico es expresión de lo social y es el concepto más general del modo de relación entre los hombres. Es una historización que tiene como referente el concepto formal de totalidad. Las categorías económicas son dinámicas y dialécticas. Lo que produce la totalidad económica se transforma en producción de una determinada sociedad global. El Hombre se ha convertido en medida de todas las cosas.

Lukács mantiene una polémica con Bloch a través de su libro sobre Thomas Münzer,¹ afirma que Bloch cree hallar en la identificación del elemento religioso con el elemento de revolución económica y social una vía para la profundización del materialismo histórico puramente económico, pensando que el elemento económico es una coseidad objetiva, sin percatarse de que la revolución social y real es la transformación de la vida concreta y real del Hombre, y la economía es el sistema de las formas de objetividad de esta vida real.

La contraposición entre sociedad capitalista y la estructura “orgánica” podría recordar a la temática weberiana sobre la dicotomía tönnesiana² entre la *Gesellschaft* y la *Gemeinschaft*. Pero Lukács supera la dicotomía haciendo coincidir positivamente el ir hacia sí mismo de la sociedad con la verdadera comunidad. Este autor utiliza algunas tesis weberianas y sus instrumentos

¹ Bloch, E., *Thomas Münzer, Teólogo de la Revolución*, Madrid, Ed. Ciencia nueva, 1968.

² El sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, autor de *Gemeinschaft und Gesellchaf* de 1887. El antagonismo de estos dos términos fue muy utilizado por los intelectuales alemanes anteriores a 1933 y ha sido frecuentemente mal comprendido. *Gemeinshaft* se entiende como comunidad en castellano y *Gesellshaft* como sociedad.

operativos de interpretación, afirmando que para juzgar los hechos no importa realmente que se acepte o no su interpretación causal.

Se puede decir que el concepto de totalidad de Lukács tiene dos connotaciones diferentes y, sin embargo, convergentes; uno es de carácter gnoseológico-verificativo, es decir, la inteligibilidad del objeto como referencia a la totalidad de la que forma parte, y la otra es histórico-sociológica, la totalidad como sociedad que se hace.

Las determinaciones del pensamiento en su momento genérico, la realidad en su dinámica histórica y el sujeto, son los tres términos básicos de toda aproximación crítico-sociológica a la realidad. Pero hay que darle al sujeto toda la importancia que se merece, que es sujeto consciente y agente.

Para Lukács tiene prioridad hacer una teoría crítica de la sociedad, que identifica con el marxismo, y en ella pone su planteamiento especulativo, de procedencia hegeliana, los valores básicos (el Hombre como centro, sociedad como *Gemeinschaft* y libertad como fin), los instrumentos crítico-sociológico (alienación, reificación, crítica al positivismo, etc.) y el juzgar responsable a la cultura alemana de la aparición y supervivencia del Nacionalsocialismo.

El Materialismo Histórico, entendiendo como tal la autoconciencia y la autocrítica de la historia burguesa que ha alcanzado su propia madurez, coincide con el concepto y el programa de la Teoría Crítica de la Sociedad, formulada más tarde por la Escuela de Frankfurt. La vuelta al hegelianismo caracterizó tanto la posición de Lukács como a los representantes de la Escuela de Frankfurt.

Horkheimer y Adorno leen a Weber de la mano de Lukács, quien a su vez había interpretado el proceso de racionalización de Weber en clave marxista, como proceso de “reificación”.¹ Desde este marco, Horkheimer y Adorno aceptan

¹ Lukács, G., *Historia y Conciencia de Clase*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1969.

el diagnóstico de Weber, pero denuncian la razón funcional como razón “truncada”, parcial o cosificadora. Junto con Lukács, nuestros autores ven implicados en este proceso de cosificación a las ciencias positivas; pero, frente al optimismo de Lukács y de la dialéctica marxiana, ellos se ven llevados por la experiencia histórica a tomar en cuenta el diagnóstico de Weber de que del proceso imparabile de racionalización no se salva nada.

Horkheimer y Adorno ampliaron y radicalizaron el concepto de cosificación de Lukács y, con ello, el de racionalización de Weber, más allá del modo de producción capitalista, a la historia de la razón, es decir, a la civilización occidental. El resultado que esto dio: el proceso de la Ilustración ha estado viciado desde su origen. Con este veredicto, Horkheimer y Adorno se alejan de la base que la crítica marxista a la ideología les había dado y entran en el terreno de la crítica radical de Nietzsche a la razón occidental.

Como ya hemos visto, los primeros frankfurtianos toman de Lukács la “teoría de la reificación”, pero también el concepto de totalidad y la dialéctica como movimiento de totalización, entre otras cosas.

2.3.3. DOMINIO DE LA NATURALEZA. ILUSTRACIÓN Y MITOLOGÍA.

La Ilustración nace ya con su inherente afán de dominio, ya que la enfermedad de la razón había consistido en esa ansia de dominio por parte del Hombre sobre la Naturaleza.

“La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia”.¹

La Ilustración no aspiraba ya a la Verdad, sino a la explotación y al dominio de la Naturaleza. El dominio es poder y la Naturaleza es “*substrato de dominio*”.² “*La Ilustración es el temor mítico hecho realidad. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal*”.³

La relación de la Ilustración con las cosas es la de conocerlas en la medida en que puedan ser manipuladas y sometidas, tal como el dictador se relaciona con los hombres. El dominio se convierte en principio de todas las relaciones; pero esta tendencia que tiene la Ilustración hacia el dominio, que ha determinado el curso de la historia europea, se ve ya en el mito.

¹ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 59.

² *Ibid.*, p. 65.

³ *Ibid.*, p. 70.

Lo que se afirma en la *Dialéctica de la Ilustración* es que el mito fue ya el primer paso de la Ilustración; en los mitos se ve ya esta tendencia hacia el dominio.

“El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina”.¹

Es decir, el mito pasó de la contemplación a la racionalización. El mito llega a convertirse en Ilustración y la Naturaleza en tan sólo objetividad.

La Ilustración es desencantamiento del mundo, el cual ha quedado reducido a puro dominio, donde sólo vale el poder. Aunque la Ilustración pretendía liberar al Hombre a través del triunfo de la razón, lo que consiguió fue alienación y cosificación.

Es decir, la Ilustración comenzó siendo dominio y la reducción del Hombre a objeto; y tal ha sido su influencia en todos los ámbitos que, no sólo ha eliminado el mito, sino también todo sentido. “*En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituye el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad*”.²

De tal forma Horkheimer y Adorno llegan a la conclusión de que la propia Ilustración ha sido víctima de su propia lógica reductora y ha vuelto a la mitología, y a la misma necesidad y coacción de la que pretendía liberar al Hombre; y así se afirma:

¹ *Ibíd.*, p. 63.

² *Ibíd.*, p. 61.

“La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista”.¹

Añadiendo, además:

“Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico”.²

La recaída de la Ilustración en mitología es también la recaída del espíritu que vino con ella misma. Parece que esta sería la forma que tiene la Naturaleza de vengarse por la explotación a la que el Hombre la ha sometido. La Naturaleza ha sido olvidada por el espíritu, cosificar algo es olvidarlo; la Naturaleza se revela ante este olvido por parte del espíritu.

Nuestros autores expresan que hay dos momentos históricos claves de la *Dialéctica de la Ilustración*: la Ilustración griega, cuyo representante es Homero con su *Odisea*, y la Ilustración Moderna, a la que Sade representa.

La Ilustración es autodestrucción porque en su origen mismo está el dominio sobre la Naturaleza; y este dominio se vuelve en contra del sujeto al reducirlo a un instrumento más del dominio. El dominio del Hombre sobre la Naturaleza es también el dominio de la Naturaleza sobre el Hombre, y es aquí donde tiene especial significado *La Odisea*, ya que este parece ser el destino de Odiseo.

¹ *Ibíd.*, p. 66.

² *Ibíd.*, p. 67.

Adorno y Horkheimer sustituyen a Marx por Ludwig Klages,¹ pero estos leen la crítica de Klages a la dominación sobre la Naturaleza desde su propia crítica a la Ilustración.

Al ser sustituido el conflicto Hombre-Naturaleza por el motor de la Historia se rompe con el proyecto de la *Teoría Crítica*, a mi parecer, esto no es una contradicción en la propia *Teoría Crítica*, sino que esta crítica sobre el dominio de la Naturaleza está en la base de la *Teoría Crítica*. En la *Dialéctica de la Ilustración* lo que nuestros autores denuncian es la perversión de la Razón en Razón Instrumental, y no el mero dominio sobre la Naturaleza y la Ilustración como tal; pero en la *Dialéctica de la Ilustración* tal perversión está en el origen mismo del proceso ilustrado; lo novedoso es que lo desligan del modo de producción capitalista y lo hace despertar de un “olvido originario” situado en el comienzo de la Razón Occidental.

Nuestros autores no pretenden renunciar a la Razón y apostar por la Naturaleza, ni volver a la Naturaleza misma.² Toda superación de la perversión de la Ilustración ha de pasar por la misma Ilustración. Sólo se supera la escisión entre Razón-Naturaleza desde la propia Razón.

La *Dialéctica de la Ilustración* es también la crítica radical de Nietzsche a la Razón Occidental, abandonando la crítica marxista y la *Teoría Crítica*.

Horkheimer y Adorno confían en la capacidad emancipadora de la Razón, siempre y cuando sea capaz de pensarse sobre sí misma.

¹ Filósofo alemán (1872-1956). Para Klages lo esencial de la existencia psíquica del Hombre es la conexión entre Alma y Naturaleza. El Hombre es “atraído” por las imágenes que produce el mundo exterior. Este “ser atraído” es lo que surge en el Hombre como “impulso”. Estos fenómenos psíquicos: orgullo, vanidad, afán de dominio, amor a la Naturaleza, etc., son unidos al Yo. Considera, además, que existe una oposición irreconciliable entre lo anímico y lo espiritual; pero este autor se inclina por lo anímico. Klages efectuó una crítica al dominio sobre la Naturaleza.

Axel Honneth, representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, relaciona la *Dialéctica de la Ilustración* y la filosofía de Klages en *Der Geist und Sein Gegenstand. Anthropologische Berührungspunkte Zwischen der “Dialektik der Aufklärung” und der Kulturkritik der Vitalistischen Philosophie*.

² Aquí Horkheimer y Adorno se desmarcan de Klages.

2.3.4. CRÍTICA A LA RAZÓN BURGUESA. DOS CONCEPTOS DE RAZÓN.

En 1941 se inicia una nueva etapa en el pensamiento de Horkheimer, cuando se traslada a California desde Nueva York.

La realidad histórica del tiempo que le toca vivir a nuestra autor siempre condiciona su producción filosófica; y en este caso también: el nazismo y toda su perversión sigue un ritmo, hasta el momento, imparable; el estalinismo se había convertido en un movimiento equiparable al nazismo a lo que a barbarie nos referimos; y la sociedad capitalista norteamericana, en la que ahora vivía Horkheimer, se caracterizaba por su manipulación de la sociedad a través de la publicidad y de los eslóganes simplistas. Con todo ello, la idea que nuestro autor defendía sobre la llegada de una sociedad más justa se desvanece, al igual que las condiciones históricas sobre la que se apoya la *Teoría Crítica*. La historia estaba avanzando con rumbo fijo hacia la barbarie.¹

Horkheimer perfila dos conceptos de Razón que permanecerán enfrentados, se trata de la “Razón Objetiva” y la “Razón Subjetiva”.² Horkheimer identifica el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la Razón Subjetiva o Instrumental. En *Dialéctica de la Ilustración* se ve claramente como tanto Horkheimer como Adorno pretenden analizar el proceso de triunfo de la Razón Subjetiva.

Estos dos conceptos de Razón, que nacen a la vez de un mismo espíritu, terminan separándose y contraponiéndose. La Razón Subjetiva tiende a la auto-conservación del individuo o de la sociedad, y contempla el exterior porque es un medio para el fin que se propone. Para que la Razón Subjetiva presente un interés

¹ Rolf Wiggershaus a este respecto dijo que Horkheimer pasa de creer en una “revolución fallida” a tomar la filosofía de una “civilización fallida”.

² La Razón Subjetiva para Adorno sería “Razón Subjetiva o Identificadora”; para Marcuse “Razón Unidimensional”; para Apel y Habermas “Instrumental” o “Estratégica”.

hacia algo ha de ser porque esto beneficie de algún modo al sujeto individual o social. Sin embargo, la Razón Objetiva intenta hacerse cargo del bien supremo y del destino humano, alejándose del mero interés egoísta al que pretende la Razón Subjetiva. Así puede verse que según el grado de integración del Hombre en la sociedad en la que vive así también será el grado de racionalidad de este mismo Hombre.

En la Razón Subjetiva está marcada la Razón Técnica, la cual prepara medios para esos fines que la Naturaleza da; a su vez la Razón Objetiva une las tareas de la Razón Teórica con las de la Razón Práctica; lo cual determina la conducta que un ser racional ha de tener, es decir, “ser razonable”, y esto es atenerse al orden descubierto por la Razón; pretensión mantenida anteriormente por los estoicos.

“Ser razonable” tiene el mismo significado para la Razón Objetiva como para la Razón Subjetiva. Mientras que la primera pretende una integración armónica de la sociedad, la segunda quisiera que el Hombre se adapte a la realidad. De ella se puede ver que la raíz tanto de la Razón Objetiva como de la Subjetiva es el mismo. La Razón Objetiva pretende mostrar a la Subjetiva que la única manera de conseguir la auto-conservación es saliendo de sí misma y apuntar al Todo. Hay que salir del propio individuo a través de la solidaridad social para conseguir la auto-conservación que pretende la Razón Subjetiva.

El motivo por el que parece ser que la Razón quiso abandonar toda tutela ajena y buscar la Ilustración fue el afán por acabar con el sufrimiento y alcanzar la felicidad concreta. Cualquier tendencia a uno de los dos tipos de Razón sin reparar en la otra sería del todo irracional. Cualquier intento de llegar a la totalidad ha de contar con la auto-conservación y felicidad del Hombre, si esto no sucede así, y además no tiende a llegar a valores más elevados, entonces quedaría inválido. Pero también toda Razón ha de abogar por los fines y valores últimos.

La filosofía busca que estos dos tipos de Razón coexistan.¹ La crítica al modelo de Razón de la Ilustración es también la crítica entre los dos conceptos de Razón, debido a sus respectivas consecuencias negativas.

Así, Adela Cortina afirma:

“En efecto, si la razón objetiva ejerce el monopolio de la racionalidad, es inevitable el riesgo de ideología y fraude, porque los afanes de totalidad llevan aparejada el riesgo de totalitarismo, que descuida al individuo y se justifica con toda suerte de invenciones. Pero si la razón objetiva propende al romanticismo y la ideología, la razón subjetiva tiende a conformarse con lo que hay, a adaptarse a lo dado, temerosa de sobrepasar el marco de lo inmediato y de aspirar a la totalidad. Para ella, *ser racional* significa adaptarse a los hechos, sin trascenderlos ni transformarlos, degenerando a conformismo acrítico, materialismo vulgar, nihilismo cínico”.²

Esta razón es el modelo de razón que se ha instalado en el mundo industrializado, lo cual hace que toda revolución sea imposible, ya que, con ella, los hombres pierden las riendas de su propia historia, ya no la controlan y se convierten ellos en mero medios. En este mundo es en el que ha triunfado la Razón Subjetiva-Instrumental, es decir, la razón formal, la razón sustancial, ha sido derrotada. La capacidad de clasificar, deducir y concluir se ha impuesto a la capacidad de valorar.

La ambición por obtener conocimientos racionales y universales, manteniéndose fuera de todo mito o superstición, es la génesis de lo que se llamaría la “Razón Burguesa”. Pero, como ya he mencionado, ese afán por alcanzar la universalidad hace que la Razón Burguesa se vea envuelta en una

¹ Esta necesidad de coexistencia de los dos tipos de Razón se ve también en la Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt, al afirmar que la “racionalidad comunicativa” tiene que ser mediada por la “estratégica” para no caer en la irresponsabilidad.

² Cortina, A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, Madrid, Ed. Síntesis, 2008, p. 79.

dinámica que aboca al fracaso. Ella misma mantiene una crítica a todo pensamiento que no se ajusta dentro de sus parámetros. Es evidente que esta razón moderna carece de juicio y la racionalidad que tanto se esfuerza por promover; el Hombre renuncia a su propio pensamiento para entrar en el de la sociedad en general, de la cual depende. El Hombre ha de ir en contra de su propio juicio en numerosas ocasiones para sentir que pertenece a la sociedad en la que vive. Los ricos eligen su pensamiento, pasando antes por el filtro de la censura, y los pobres se ven obligados a renunciar al suyo y acatar el modelo de razón impuesto.¹

Horkheimer asocia la Razón Burguesa con la Razón Subjetiva, ya que esta no se ocupa de ser “objetivamente razonable”, y sólo le interesa serlo para el que la utiliza, pasando a ser mera Razón Instrumental.

La Razón Burguesa se autoafirma a la vez que niega y suprime al que no se somete a ella. Horkheimer no pretende decir que haya una razón universal fuera de la Razón Burguesa, tan solo afirma que hay una Razón Objetiva en el pensamiento occidental que está fuera del instrumentalismo de la Razón Burguesa, y la labor de nuestro autor es sacar a la luz los errores de este modelo de razón ya viciado desde su mismo origen.²

¹ Zygmunt Bauman, sociólogo polaco, afirma en *Modernidad y Ambivalencia* (Barcelona, Ed. Anthropos, 2005) que el pensamiento moderno tiende a eliminar lo que no encaja dentro de las categorías que él mismo estableció.

² El sociólogo británico Anthony Giddens afirma, en *Más Allá de la Izquierda y la Derecha. El Futuro de las Políticas Radicales* (Madrid, Ed. Cátedra, 2000), que la sociedad tiene una multitud de razones, y la lógica burguesa o instrumental es una parte más de ella. Para él, en la Modernidad, hay un aspecto ideológico, en el que está el “tradicionalismo” y el “cosmopolitismo”; el primero está asociado al conservadurismo y el segundo a la tolerancia.

A su vez Karl Mannheim afirma, en *Ideología y Utopía* (México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1987), que esta multitud de razones están presentes en el Hombre con su “pensamiento fragmentario”.

2.3.5. AUTODESTRUCCIÓN DE LA ILUSTRACIÓN: RAZÓN INSTRUMENTAL.

La Ilustración acepta el monopolio de la Razón Subjetiva, aceptando así también las decisiones irracionales, subjetivas, donde no caben un juicio irracional. Los componentes de la Escuela de Frankfurt están en contra de este modelo de razón, la cual se opone a toda felicidad concreta, y no se percata de que la humanidad avanza hacia la infelicidad.

Como ya señalé, los miembros de la Escuela de Frankfurt toman de Luckács la *Teoría de la Reificación*, entre otros elementos. Ellos advierten que la trasmutación de todos los productos de la actividad humana en mercancías sucede con la llegada de la sociedad industrial. Desde ese momento, lo valioso en sí deja de existir; el valor de cualquier objeto será aquel que sea determinado por el aparato económico, que se ajustará a su valor de cambio, es el mercado el que fija el valor. Lo que prima es la utilidad del objeto. La Razón Instrumental convierte todo lo que toca en medio.

A este respecto, Adela Cortina afirma:

“[...] el individuo muere también a manos de esta dialéctica de la razón subjetiva que, buscando la autoconservación y el progreso, convierte en mercancía todo lo humano: el arte, el pensamiento, la naturaleza, las relaciones entre los hombres. El final de esta historia no puede ser sino el ocaso del individuo, la muerte del hombre como sujeto de la historia. No es de extrañar que la razón se haya convertido para él en su adversario”.¹

El pensamiento y la lengua es una mercancía más. La Ilustración ha aceptado el pensamiento de su época, con ello está apartándose del camino de la

¹ *Ibíd.*, p. 82

libertad y proclamando así su propia condena. El pensamiento científico ha pasado también a formar parte de este proceso de cosificación.

Esta sociedad mercantil se caracteriza porque el valor de las cosas viene determinado por su capacidad para convertirse en objeto de cambio, es decir, en mercancía.¹

Añade además Horkheimer:

“El burgués que se privara de una sola ganancia por el motivo kantiano del respeto a la mera forma de la ley no sería ilustrado, sino supersticioso: sería un loco. En la raíz del optimismo kantiano, según la cual la acción moral es racional aun allí donde la acción inmoral tiene buenas probabilidades de triunfo, está el horror ante la recaída en la barbarie. Si una de estas dos fuerzas morales: el amor mutuo y el respeto, desapareciera -escribe Kant, siguiendo a Haller- ‘entonces la nada (de la inmortalidad), con las fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales), como una gota de agua’”.²

El triunfo de la Razón Instrumental se debe a que la sociedad industrial identifica el progreso con el progreso técnico, y utiliza el discurso moral como discurso ideológico.

La Naturaleza se ha convertido en objeto para el Hombre, su relación con ella es de dominio absoluto. Tanto la Naturaleza externa como la interna se revelan ante este dominio brutal y tal resentimiento es utilizado por la sociedad industrial para sus fines, esto nos lleva a la *Teoría de la Mimesis* de Adorno y Horkheimer; según ellos explican, para entender algunos fenómenos propios de la psicología de masas hay que ir primero a estudiar el impulso mimético del niño,

¹ A este respecto, podemos recordar las palabras de Kant en *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Madrid, Ed. Tecnos, 1989), acerca de que lo que sirve como medio para otra cosa tiene un precio, ya que puede ser sustituido por un equivalente. La moralidad sólo tendrá sentido si hay cosas que valen por sí mismas, es decir, que sean fin y nunca medios, por lo que no tienen precio y si tienen dignidad.

² Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 133.

que es lo que permite el aprendizaje. La civilización empieza de esta manera, es decir, con los impulsos miméticos innatos del Hombre, que deben ser trascendidos. Con lo cual, se entiende que la cultura y educación es la transformación de estos acontecimientos miméticos en comportamientos racionales. Al adaptarse el Hombre, también reprime el impulso mimético, reprimiendo su naturaleza interna.

El afán de dominio absoluto sobre la Naturaleza conlleva la aniquilación del individuo, lo cual confiere a la sociedad moderna cierto nihilismo. El Hombre, al intentar liberarse a través de la técnica, lo que consigue es su autodestrucción. El individuo se reconoce como cosa, gobernado por una voluntad del todo ajena, su propio futuro está en otras manos que no son las suyas.

Esta cultura de masas atomiza al Hombre, muy lejos de la individualización que pretendía. La cultura de masas no ha creado individuos autónomos y comunitarios, sino ha creado átomos aislados, homogéneos, que imitan todo lo que ven.

La Razón Instrumental pone cualquier idea al servicio de la autoconservación y su triunfo ha conllevado a la muerte del individuo, la cosificación de los productos y las relaciones humanas; todo ello ha sido trasladado a la Ciencia y a la Filosofía, ya que ha imperado el pragmatismo a través del neotomismo o del positivismo científicista. La Escuela de Frankfurt tiene una polémica constante con el científicismo, con su aptitud epistemológica de creer que la Ciencia es la única forma de conocimiento posible, aunque si está de acuerdo con las ventajas que la Ciencia aporta a la liberación humana.¹

¹ Esta distinción tiene sus raíces en Kant, y en la diferencia que traza entre conocer y pensar, y en la asimilación del Conocimiento con el conocimiento científico. Para este, antes el pensamiento es superior al conocimiento, ya que guía la vida moral del Hombre, pero no es conocimiento, ya que tiene su límite en la experiencia. Kant asoció al conocimiento y al pensamiento con la Razón; con lo que el conocimiento científico, el ámbito de la moral y la reflexión filosófica tienen en común que en todos ellos está presente la Razón. La Razón es lo que nos caracteriza como humanos, existe más allá del ámbito biológico. La Razón kantiana supera los límites del conocimiento de lo que es, y el pensamiento de lo que debe ser, pero ella misma se ve sobrepasada por el

Horkheimer utiliza el modelo de razón hegeliano por mediación de Marx, y se sirve de ella para hacer crítica de la racionalidad de la ciencia y filosofía burguesa; tales filosofías burguesas superaban las valoraciones morales, la Metafísica y el pensamiento filosófico de la Ciencia, atribuyendo racionalidad sólo a la Ciencia; la Ciencia es la única que puede ser verdadera objetivamente, de ahí que todo lo demás sea irracional y subjetivo. Positivismo y Pragmatismo es parte de la sociedad en la que se mueven, una sociedad en la que la reflexión y la Historia pasan a un segundo plano, y el pensamiento sirve a la Ciencia.

Horkheimer remarca la importancia de conocer nuestra propia historia, ya que la reflexión sobre ella es lo que hace que comprendamos el momento actual.

El Historicismo, Positivismo y Pragmatismo rompieron con la razón ilustrada en la segunda mitad del siglo XX.

concepto hegeliano de Razón, donde *ser* y *deber ser* están en relación con la dialéctica. A través de la racionalidad entendemos que el “deber ser” no se queda en mero “deber ser”, sino que llega a “ser” por mediación de la Praxis. La Razón se ocupa del Ser y el Valor.

2.3.6. ILUSTRACIÓN Y MITOLOGÍA.

“La Ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia”.¹

Desde su propio origen, la Razón ha estado enferma, esto se debe a su afán de dominio sobre la Naturaleza, y bajo esta forma de dominio pretende acabar con el miedo y convertir a los hombres en señores.

Por esto, la Ilustración acaba con los mitos y convierte a la Ciencia en esclava del poder y la Naturaleza pasa a convertirse en materia a ser dominada. La Ciencia ya no aspira a la Verdad, sino a explotar y dominar la Naturaleza.

La Ilustración opera como el Principio de Identidad; no le gusta lo que es diferente o desconocido, y ello marca las pautas de la desmitologización y de la Ilustración, que acaba por disminuirlo todo a la más completa inmanencia.

Horkheimer afirma que la Ilustración se relaciona con el mundo como el dictador lo hace con los hombres: solo le interesa conocerla según el grado de manipulación y sometimiento que pueda ejercer sobre ella. La *mímesis* queda apartada por este afán de dominio, el cual ha pasado ya a ser principio de todo.

Este afán por el dominio se ve ya en el propio mito. Horkheimer afirma que los mitos eran la primera etapa de la Ilustración, en ellos se encuentran ya ese afán por dominarlo todo.

¹ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 59.

“El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración a doctrinas”.¹

El paso del mito a la mitología es el paso al control y al dominio, se pasa entonces de la narración a la doctrina, de la contemplación a la racionalización.

El mito desaparece dentro de la Ilustración y la Naturaleza pasa a ser simple objeto.

La Ilustración pretendía liberarnos, pero lejos de eso, lo que ha hecho es alienarnos, cosificarlo todo por ese mero afán de dominio. Todo queda desvalorado, porque lo que importa es el poder.

La Ilustración ha ejercido tan brutalmente ese afán de dominio que ha acabado con todo el sentido que rodea a las cosas, por lo que ella misma se ha convertido en aquello que pretendía destruir, es decir, ha pasado a ser mitología. La Ilustración quería liberar al Hombre del miedo y de la necesidad. Pero ella misma se ha convertido en eso mismo que detestaba.

“La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, queda reducidos a magia animista. El principio de la necesidad fatal por la que perecen los héroes del mito, y que se desprende como consecuencia lógica del veredicto de oráculo, domina, depurado y transformado en la coherencia de la lógica formal, no sólo en todo sistema racionalista de la filosofía occidental, sino incluso en la sucesión de los sistemas, que comienza con la jerarquía de los dioses y transmite, en permanente ocaso de los ídolos, la ira contra la falta de honestidad como único e idéntico contenido. Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la

¹ *Ibíd.*, p.63.

mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico”.¹

La Ilustración se vuelve mitología y con ello todo lo que esta pretendía alcanzar.

La Naturaleza se venga, de esta forma, del Hombre porque ha sido olvidada por el espíritu de la Ilustración, la cual la convirtió en cosa y la ha alienado.

¹ *Ibíd.*, pp. 66-67.

2.3.7. CULTURA DE MASAS.

Este tema se recoge en el artículo *La Industria Cultural. Ilustración como Engaño de Masas* dentro de la *Dialéctica de la Ilustración*.

Horkheimer y Adorno hacen una crítica a la función de los medios de comunicación, que empezaron a cobrar mucha fuerza tras la Primera Guerra Mundial. Estos autores se centran especialmente en la industria del entretenimiento en Estados Unidos.

“Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del Hombre”.¹

El avance de la sociedad industrial es el avance de la sociedad a la destrucción, este punto de vista de Horkheimer, para mi parecer, se halla íntimamente relacionado con los sucesos acontecidos en Europa inmediatamente antes y durante la Segunda Guerra Mundial, con la barbarie creada por el nacionalsocialismo.

“La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de las posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo de acero”.²

Toda cultura de masas es idéntica la una a la otra, y sus dirigentes políticos la perpetúan descaradamente. El cine y la radio hace mucho que dejaron de

¹ Horkheimer, Max, *Crítica de la Razón Instrumental*, Madrid, Ed. Trotta, 2010, pp. 43-44.

² Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 165.

mostrarse como arte, enseñando ya su verdadera cara, son negocio, son una parte indispensable de la industria cultural.

Los consumidores de estos productos son los que marcan el mercado.

“La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo”.¹ La industria cultural ha creado un imperio económico a consta de la estandarización y producción en serie de su producto, lo que ha rebajado notablemente la calidad del mismo, esa misma calidad que anteriormente era utilizada como su sello de distinción.

Los consumidores son reducidos a mera estadística. Horkheimer afirma que las oficinas de investigación de mercado son iguales que las de propaganda, sus productos acaban siendo los mismos.

“Durante el tiempo libre el trabajador debe orientarse según la unidad de producción. La tarea que el esquematismo kantiano esperaba aún de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, le es quitado al sujeto por la industria”.²

Para Kant debía de haber un mecanismo secreto en el alma que tuviese listo los datos inmediatos para que le sirviera así al sistema de la Razón Pura; para Horkheimer este mecanismo secreto ha dejado de ser tal. El mecanismo queda impuesto por la industria cultural, que a su vez queda subordinada a la sociedad irracional.

¹ *Ibíd.*, p. 166.

² *Ibíd.*, p. 169.

Todo pasa por el filtro de la industria cultural, cuanto más complejos sean los medios utilizados en la industria cinematográfica más fácil será que los consumidores creen que el cine es una parte de lo que sucede en el mundo externo.

“La violencia de la sociedad industrial actúa en los hombres de una vez por todas”.¹ Los productos de la industria cultural son cada uno de ellos parte de la gran industria económica.

La industria cultural tiene su propio lenguaje, todo tiene que pasar por el examen de la industria cultural. El ideal del cine es reducir cada vez más la diferencia entre la imagen que proyecta y la vida cotidiana.

“La rara capacidad de cumplir minuciosamente las exigencias del idioma de la naturalidad en todos los sectores de la industria cultural se convierte en medida de habilidad o competencia. Todo lo que se dice y la forma en que se dice debe poder ser controlado en relación con el lenguaje de la vida ordinaria, como el positivismo lógico”.²

La cultura de masas tiene que tener un mismo lenguaje.

El concepto de “estilo auténtico” es para Horkheimer el equivalente al concepto de “dominio”, en lo que al arte se refiere. Nuestro autor afirma sobre las obras de arte que deberían buscar la universalidad, su pretensión es ideológica. La obra de arte mediocre busca parecerse a las demás. *“La barbarie estética cumple hoy la amenaza que pesa sobre las creaciones espirituales desde que comenzaron a ser reunidas y neutralizadas como cultura”*.³

La obra de arte tiene que integrarse para sobrevivir.

¹ *Ibíd.*, pp. 171-172.

² *Ibíd.*, p. 174.

³ *Ibíd.*, p.175.

Horkheimer añade además que Europa, ya desde final de la Primera Guerra Mundial, había perdido el monopolio cultural, pero es por ello por lo que Europa conservaba algo de su autonomía cultural.

La industria cinematográfica toma como riesgo todo aquello que no haya sido experimentado antes y no haya resultado en éxito de taquilla, de esta manera determina el consumo. Todo debe estar en continuo movimiento, y así se garantiza que nada cambie.

Los ejecutivos de la industria cultural parece que son los que han diseñado el carácter objetivo de tal industria.

“Las ideas se hallan escritas en el cielo de la cultura, en el que fueron ya dispuestas desde Platón, una vez convertidas en entidades numéricas, más aún, en números, fijos e invariables”.¹

La industria cultural ha llevado el arte a la industria del consumo, y lo ha llevado a convertirse en mera mercancía.

La totalidad de la industria cultural queda subyugada al arte y a la diversión, y lo que les interesa a los espectadores es más la técnica utilizada en su creación que la ideología de base. Que el espectador se divierta es lo que busca esta industria, y que sea un éxito se verá reflejado más tarde en taquilla.

El ocio se ha posicionado como medio de escape a la alienación en el trabajo. El espectador no ha de pensar por sí mismo.

¹ *Ibíd.*, p. 179.

“Toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada. Los desarrollos deben surgir, en la medida de lo posible, de la situación inmediatamente anterior, y no de la idea del todo”.¹

La industria cultural no siempre cumple lo que promete, no se llega nunca al pleno cumplimiento del placer que prometía y vuelve a llevar a los espectadores a la rutina de siempre. Horkheimer afirma, además, que las obras de arte representaban el placer sexual como algo prohibido, las obras de arte lo que hacen es “*representar la plenitud a través de su misma negación. La industria cultural, al contrario, no sublima, reprime*”.² A los espectadores se les muestra algo a través de la industria cultural que no pueden tener. El consumidor se vuelve objeto de la industria cultural en la medida en que él es manipulado por ella, al presentarle estas necesidades que, aun pareciendo que pueden llegar a satisfacerse, nunca lograrán culminar. “*La industria cultural es corrupta, pero no como la Babel del pecado, sino como la catedral del placer elevado*”.³

Cuando la industria cultural promete diversión, lo que está en realidad haciendo es pretender liberar el pensamiento del dolor, y lo que hace con ello es negar la realidad existente.

Horkheimer y Adorno utilizan esta cita: “*ninguno tendrá frío ni hambre; quien no obstante lo haga, terminará en un campo de concentración*”,⁴ proveniente del nacionalsocialismo alemán; con ello pretenden decir que quien tenga hambre y frío será un “paria” y esto parece ser un gran delito, aunque ellos no utilizan este calificativo, usan la palabra “marginado”, pero esta idea de ser marginado, que no pertenece a ningún lugar, me parece idéntico al concepto de “paria” acogido por Hannah Arendt. Este “paria”, en el cine, se convertirá en un

¹ *Ibíd.*, p. 182.

² *Ibíd.*, p. 184.

³ *Ibíd.*, p. 187.

⁴ *Ibíd.*, p. 194.

ser diferente y con un toque cómico o, en la mayoría de los casos, será el malo de la película. Para el liberalismo, este ser que pasa hambre y frío es un vago y, en la época en la que vive nuestros autores, es un ser que levanta sospechas. Comparando esto con la Alemania nazi, este tipo de hombre está destinado a trabajar en los campos de concentración, es decir, a hacer el trabajo más precario. La industria cultural enmascara esto con falsa solidaridad. Horkheimer y Adorno afirman que “*la moral de la cultura de masas es la moral ‘rebajada’ de los libros infantiles de ayer*”.¹ La cultura ha controlado desde siempre los instintos del Hombre en busca de la moral más absoluta, el Hombre debe ser consciente de su situación moral y, basándose en ella, servir a la sociedad en la que está inmerso.

El individuo es parte de lo universal, y como tal ha de ser reconocido, es absorbido en la universalidad. Con lo que se puede ver que el concepto de individuo es contradictorio, porque nunca se llega a tal individualidad. Su aparente libertad no es más que lo que el sistema económico y social hacen de él, y esto se da plenamente en la sociedad burguesa. También nuestros autores afirman que:

“Contra la voluntad de sus dirigentes, la técnica ha convertido a los hombres de niños en personas. Pero semejante progreso de individuación se ha producido a costa de la individualidad en cuyo nombre se llevaba a cabo, y no ha dejado de ella más que la decisión de perseguir siempre y sólo el propio fin”.²

Horkheimer y Adorno añaden que actualmente las obras de arte son asequibles al público, pero esto lo que hace es que se derrumbe la cultura, ya que aun así, las masas no entienden más sobre esa materia y la cultura queda degradada, en opinión de estos autores, con lo que no estoy de acuerdo. Para mí,

¹ *Ibíd.*, p. 197.

² *Ibíd.*, p. 200.

que las masas puedan acceder cada vez más al arte enriquece más a la Nación en la que viven, el pueblo se culturiza y aporta su saber en bien del país. Para ellos, las obras quedan entonces pervertidas, y las masas sólo rinden culto a lo efímero y a lo famoso en ese momento.

“La publicidad es un elixir de vida. Pero dado que su producto reduce continuamente el placer que promete como mercancía a la pura y simple promesa, termina por coincidir con la publicidad misma, de la que tiene necesidad para compensar su propia incapacidad de procurar un placer efectivo”.¹

Nuestros autores, además, aclaran que Goebbels² se valió de la publicidad para mostrar el poder social, utilizándola como una forma más de arte. Así también la cultura americana se sirve de la publicidad, fundiéndose con ella, convirtiéndose en mera propaganda a base de repetición tras repetición, manipulando a los hombres. “*Es el triunfo de la publicidad en la industria cultural, la asimilación forzada de los consumidores a las mercancías culturales, desenmascaradas ya en su significado*”.³

La propaganda ejerce una manipulación sobre los hombres, estos son envenenados por la mentira de la propaganda. Ella altera la Verdad y la convierte en medio.

“La propaganda hace de la lengua un instrumento, una palanca, una máquina. Fija la constitución de los hombres, tal y como han llegado a ser tras bajo la injusticia social, al mismo tiempo que los pone en movimiento. La propaganda cuenta con poder

¹ *Ibíd.*, p. 206.

² Paul Joseph Goebbels fue el Ministro de Propaganda de la Alemania nazi, desde 1933 a 1945, muy conocido, además, por su ardiente antisemitismo y su control total sobre los medios de comunicación, sobre los que se valió para promover el Partido Nazi y su propaganda.

³ *Ibíd.*, p. 212.

contar con ellos. En lo íntimo, cada cual sabe que a través del medio él mismo se convierte en medio, como en la fábrica”.¹

¹ *Ibíd.*, p. 300.

2.3.8. ANTISEMITISMO.¹

“Western Civilization has never had a strong hold on the oppressed masses. Indeed, recent events demonstrate that when a crisis occurs, culture can count on few of its selfproclaimed devotees to stand out for its ideals”.²

Horkheimer y Adorno afirman en la *Dialéctica de la Ilustración* que “*el antisemitismo es hoy para unos un problema crucial de la humanidad; para otros, un mero pretexto*”.³ Los judíos están dentro de lo que se considera otra raza distinta para los regímenes totalitarios y fascistas. Los judíos pertenecen a una raza contraria para ellos, es el “Principio Negativo”, han de ser erradicados. “*Los judíos son marcados por el mal absoluto como el mal absoluto*”.⁴ El judío ha de ser eliminado de la faz de la tierra.

Los regímenes fascistas y totalitarios culpan a los judíos de lo que ellos mismos hacen: querer ejercer el poder absoluto sobre todo y sobre todos.

Horkheimer y Adorno acusan a los judíos de su situación a lo largo de los distintos procesos de la Historia por su falta de adaptación al mundo que les rodea. Al igual que hizo Hannah Arendt, Horkheimer y Adorno afirman que la fidelidad al grupo los ha colocado como objetivo de la barbarie.

¹ En su libro *Anti-Semitism: A Social Disease* (Nueva York, International University Press, 1946), Ernst Simmel interpreta el antisemitismo desde la exploración crítica del mito en la obra de Freud *Moisés y el Monoteísmo*. Simmel explica el concepto de “antisemitismo” en términos de impulsos irracionales en el individuo provenientes de trastornos patológicos.

Simmel explica el antisemitismo como una psicosis de las masas que hace que el individuo no pueda compensar de una manera psicológica. A mi parecer, una manera muy original de explicar el antisemitismo, pero con la que no estoy de acuerdo, ya que si el antisemitismo es explicado de manera psicológica a los que padezcan esta enfermedad mental se les está eximiendo de la culpa de sus acciones al ser reducidas a un mero trastorno.

² Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, Mansfield Centre, CT, Martino Publishing, 2013, p. 119.

Traducción: “La civilización occidental nunca ha tenido un gran apego por las masas oprimidas. En efecto, sucesos actuales demuestran que cuando hay una crisis, la cultura sólo puede contar con unos pocos de sus autodenominados devotos para defender sus ideales”.

³ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 213.

⁴ *Ibid.*, p. 213.

La persecución al pueblo hebreo está dentro de la sociedad de clases y, como tal, pertenece a ella.

Los antisemitas pretenden ver a los judíos en la misma mala situación en la que ellos mismos se encuentran. Pero el pueblo, durante el Tercer Reich, no sacó prácticamente ningún botín de los judíos acinados en los Campos de Concentración y Exterminio, pero eso no les importaba, porque lo que pretendían las masas era ejercer todo el peso de la autoridad sobre ellos, y fueron conducidos al peor de los destinos. Aunque el antisemitismo no tiene utilidad económica, si tiene utilidad para la fuerza de dominación y sirve como distracción ante otras cosas.

Horkheimer parece acercarse a la postura de Arendt en *Eichmann en Jerusalén* al afirmar que los antisemitas se dejan llevar en sus acciones, por carecer de subjetividad y capacidad de reflexión, acatan órdenes que no son cuestionadas.

El enfado por las diversas situaciones de las masas se vierte hacia el que puede parecer más desamparado. Además, Horkheimer afirma que las víctimas cambian a lo largo de la Historia, y ellos mismos pueden convertirse en asesinos, aunque aquí yo considero que los judíos han sido siempre víctimas constantes en la Historia.¹

¹ En mi opinión, el pueblo judío ha sido desde el éxodo narrado en la Biblia, marcado como pueblo non grato, con todo lo que eso conlleva: exclusión, persecución y asesinato, y culmina con el Holocausto en la Alemania nazi, donde murieron una tercera parte de su población total. Pero hay quien afirma que hoy en día han pasado de ser de víctimas a verdugos, dando la razón a Horkheimer en que las víctimas también pueden convertirse en asesinos. Tal es el caso de aquellos que dicen que el actual Estado de Israel está efectuando una política de control y dominio sobre Palestina.

José Saramago, premio Nobel de Literatura en 1998, por ejemplo, comparó las acciones del ejército israelí en los territorios palestinos con el sufrimiento provocado a los judíos en la Segunda Guerra Mundial. Esto lo afirmo en una entrevista en 2002, cuando realizaba una visita a Ramallah y la Franja de Gaza.

Horkheimer dirá que el odio a los judíos se ha convertido en algo natural, con lo que parece que el que odia lo hace sin pensar realmente en las causas de su odio.

A los judíos, el liberalismo les otorgó una serie de derechos, pero no podían actuar políticamente. La sociedad juzga al judío, pero no se juzga a sí misma. El industrial se apropiaba del mercado y de sus trabajadores, pero después, a los que culpaba de adueñarse del capital es a los judíos, porque ellos son tomados como chivos expiatorios. El industrial quiere hacer creer que el capitalismo es necesario, aun cuando los trabajadores reciben sólo las migajas del sistema, estos deben de estar agradecidos.

Hubo judíos a los que si se les permitió incluso alcanzar altos cargos en la administración y en la industria, estos eran los que estaban bautizados, pero siempre tuvieron que actuar con recelo y sumisión.

Horkheimer, a diferencia de Arendt, culpa del desarraigo que sufrían los judíos a los otros por no aceptarlos. Arendt afirmaba que los “parias” y “advenedizos” se sentían como tales por no pertenecer a la sociedad en la que vivían, y ni a la suya propia, o querer ser parte a toda costa de esa sociedad, pero esto era así por la propia inclusión del pueblo hebreo, separándose así ellos mismos del resto de la sociedad.

Los judíos siempre han dependido de un monarca o un Estado para su protección, y esta protección ha sido ejercida frente a las masas. Ellos siempre han mediado en el progreso de la humanidad como mercaderes. Fueron los que comenzaron con la forma capitalista de existencia, y por ello fueron culpados por aquellos trabajadores que sufrieron las consecuencias de los nuevos avances.

“Aquellos que propagaron el individualismo, el derecho abstracto, el concepto de persona, son ahora degradados a la categoría de especie. Aquellos que jamás

podieron gozar tranquilamente del derecho de ciudadanía, que habría debido conferirles la cualidad de hombres, vuelven a llamarse ‘judíos’, sin otras distinciones. Incluso en el siglo XIX tuvo el judío que depender de la alianza con el poder central. El derecho universal, protegido por el estado, era la garantía de su seguridad; las leyes excepcionales, su espectro. Él siguió siendo objeto, a merced del favor, incluso allí donde estaba su derecho. El comercio no fue su profesión, sino su destino. Él era el trauma del caballero de la industria, que debe presumir de creador. Éste advierte en la jerga judía aquello por lo cual en secreto se desprecia: su antisemitismo es odio a sí mismo, la mala conciencia del parásito”.¹

Cuando Horkheimer y Adorno hablan de fascismo, también se refieren a los totalitarismos.

El nacionalsocialismo no se valió tan sólo de acusar a los judíos de profesar una religión diferente. La religión protestante de los ciudadanos alemanes pretendía ser una unidad entre la Iglesia y el partido. De una religión que se basaba en el amor se ha pasado a una que tiene su base en el odio hacia los judíos. El motivo de este odio, según Horkheimer, se debe a características particulares de los judíos en un momento histórico muy anterior al momento actual, donde se producía una especie de terror. *“La vida paga el precio de la supervivencia asimilándose a lo que está muerto”*.²

El Hombre, en lugar de adaptarse, se limita a copiar, por ello quiere el dominio absoluto y total sobre la Naturaleza. Como ya dije en apartados anteriores, Horkheimer y Adorno, utilizando un argumento freudiano, añaden que:

“Los hombres cegados por la civilización experimentan sus propios rasgos miméticos, marcados por el tabú, sólo en determinados gestos y comportamientos, que

¹ *Ibid.*, pp. 220-221.

En este texto, Horkheimer y Adorno llaman parásito al explotador capitalista, en consonancia con sus más puras raíces marxistas.

² *Ibid.*, p. 225.

encuentran en los demás y que llaman la atención como restos aislados y vergonzosos en el entorno civilizado”.¹

Los que producen el terror pretenden que su dominio y campo de acción nunca acaben, la existencia del Otro es ya una amenaza para ellos, el Otro debe ser puesto en su lugar a través del terror, debe ser expulsado.

“L energía psíquica movilizada por el antisemitismo político es esta misma idiosincrasia racionalizada. Todos los pretextos en los que se entienden jefes y seguidores sirven para ceder a la seducción mimética sin violar abiertamente el principio de realidad, salvando, por así decirlo, la decencia. No pueden soportar al judío, y sin embargo lo imitan continuamente. No hay antisemita que no lleve en la sangre la tendencia a imitar lo que para él es ‘judío’”²

Los antisemitas hacen lo mismo que lo que se supone que hace el judío, es decir, pretenden el dominio absoluto en todas las esferas de la vida.³ El antisemitismo comete las acciones que le son achacadas al judío, se quiere asemejar a su imagen.

¹ *Ibid.*, p. 226.

² *Ibid.*, p. 228.

³ Los antisemitas ven como peligroso que el pueblo judío sea un pueblo cerrado sobre sí mismo y que persiga su legitimidad como pueblo elegido de Dios.

Para Kant, la religión sólo tiene cabida desde la razón natural; el judaísmo no está dentro de ella, por lo que el judaísmo tendría que salir del espacio de la religión natural.

Para Hegel, sin embargo, el problema del judaísmo está en que no hay para los judíos ni ciudadanía ni Estado, ya que el pueblo judío es un pueblo de esclavos, que no quieren ser liberados por la Razón, y, por lo tanto, no tiene cabida dentro de la lógica de Espíritu Absoluto, a diferencia de cristianismo luterano.

Para Nietzsche, la religión judía es la del resentimiento, que habría producido una transvaloración de los valores, que habría dado paso a un dios abstracto y una cultura enferma.

Para Heidegger, sin embargo, la Segunda Guerra Mundial era una lucha entre el Ser (Alemania) y el Ente (el espíritu judío en su dimensión capitalista y bolchevique). Para él el judaísmo no tenía cabida dentro de la Universidad. Heidegger opinaba que la cultura y la Universidad alemana estaban cada vez más contaminadas por la cultura judía, y estaba oprimiendo a la cultura alemana, lo que llevaría a una pérdida de valores alemanes, al liberalismo político, la secularización del mundo y la aplicación de una metodología científico-filosófica que acabaría en vacío dialectico, nihilismo y caos político y económico. Para Heidegger, a diferencia de los nazis, el problema judío no era racial sino metafísico.

Los judíos transforman el mito en civilización, ellos han superado la Naturaleza, pero la conservan en el mito, por ello parecen atrasados y adelantados a la vez. “*Quien ha sido elegido como enemigo es ya percibido como tal*”.¹

Horkheimer y Adorno identifican el totalitarismo como otra forma de fascismo, a diferencia de Arendt, que, para ella, como ya he explicado anteriormente, el totalitarismo es una forma diferente de gobierno que no se había dado nunca en la historia de la humanidad. El totalitarismo nacionalsocialista y el totalitarismo estalinista se caracterizan por ese dominio total y absoluto en todas las esferas y formas de la vida.

En el pensamiento antisemita no hay reflexión, atribuye a los demás lo que él mismo es. Al igual que Arendt, Horkheimer y Adorno, afirman que los nazis toman el libro *Los Protocolos de los Sabios de Sion* y lo usan en su beneficio para adoctrinar a las masas.

Horkheimer utiliza el término “paranoico” para denominar al antisemita, él proyecta su “yo” enfermo sobre los demás, y recibe del mundo lo que le conviene para sus fines. Las masas siguen al loco sin reflexionar, aun cuando los convierte en meros objetos.

Horkheimer utiliza la teoría freudiana psicoanalítica para explicar el impulso agresivo del régimen nazi. El “yo” proyecta los impulsos agresivos que provienen del “ello”, pero es manifestada por la presión del “super-yo”.

“*Quien absolutiza ingenuamente, por universal que pueda ser el radio de su acción, es un enfermo que sucumbe al poder ofuscador de la falsa inmediatez*”.² El pensamiento del paranoico pasa al servicio del juicio particular, en lugar de buscar más allá de la que parece ser percibida a simple vista, y esto le sucede, según Horkheimer, al hombre semi culto. La paranoia es el principio de

¹ *Ibíd.*, p. 231.

² *Ibíd.*, p. 237.

las grandes religiones para la conservación del individuo. En el fascismo la moralidad ha desaparecido, y se ha dado paso a escalas estereotipadas de valores.

“Independientemente de lo que los judíos puedan ser en sí mismos, su imagen, en cuanto imagen de aquello que ha sido ya superado, presenta aquellos rasgos ante los cuales el dominio convertido en totalitario no puede menos que sentirse mortalmente ofendido: los rasgos de la felicidad sin poder, de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, de la religión sin mito. Tales rasgos están prohibidos por el dominio, debido a que los dominados aspiran secretamente a ellos. Y el dominio puede subsistir sólo en la medida en que los dominados hagan de aquello que desean el objeto de su odio. Lo que logran mediante la proyección patológica, pues incluso el odio lleva a la unión con el objeto: en la destrucción”.¹

La única posibilidad para el cambio ante la locura antisemita es que estos se den cuenta de ella y detengan la situación; sólo liberando el pensamiento el antisemita puede darse cuenta de que el judío es un ser humano también.

La técnica y la producción han anulado al Hombre, el individuo se convierte en obstáculo para la producción, el Hombre se convierte en sujeto-objeto de represión, y esto ha sido llevado por el régimen nacionalsocialista hasta sus últimas consecuencias.

“The real individuals of our time are the martyrs who have gone through infernos of suffering, not the inflated personalities of popular culture, the conventional dignitaries. These unsung heroes consciously exposed their existence as individuals to the terroristic annihilation that others undergo unconsciously through the social process. The anonymous martyrs of the concentration camps are the symbols of the humanity that is striving to be born. The task of philosophy is to translate what they have done into language that will be heard, even though their finite voices have been silenced by tyranny”²

¹ *Ibid.*, p. 242.

² Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, Martino Publishing, Mansfield Centre, CT, 2013, p. 161.

En estas palabras de Horkheimer se resume mi sentir ante los que murieron en la barbarie nazi; todos son víctimas, judíos o no, han de ser escuchados hoy, y ellos son los auténticos mártires que ha dejado la Segunda Guerra Mundial, y de ellos la humanidad ha de aprender, la humanidad ha de aprender de sus errores y renacer de sus cenizas. La filosofía ha de ponerse a su servicio y trasladarlo todo a un lenguaje que pueda ser entendido.

Traducción: “los auténticos individuos de nuestro tiempo son los mártires que han pasado por infiernos de sufrimiento y degradación en su resistencia para conquistar la opresión, no las inflamadas personalidades de la cultura popular, los dignatarios convencionales. Estos no reconocidos héroes conscientemente exponiéndose como individuos a la aniquilación terrorista que otros se sometieron inconscientemente a lo largo del proceso social. Los mártires anónimos de los campos de concentración son el símbolo de la humanidad que está esforzándose para nacer. La tarea de la filosofía es la de trasladar lo que ellos han hecho en un lenguaje que sea escuchado, incluso partiendo del hecho de que sus voces finitas han sido silenciadas por la tiranía”.

2.3.9. TEORÍA CRÍTICA.

“El que todas las partes sin excepción y sin contradicción, están encadenadas las unas con las otras, es la exigencia básica que debe cumplir cualquier sistema teórico”.¹

El concepto de “teoría” es uno de los conceptos más valorados por la filosofía, ya que desde Aristóteles la teoría empezó siendo centro del pensamiento clásico.

Todas las ciencias, incluso las humanísticas y sociales, buscan seguir el riguroso modelo de las ciencias naturales. Lo ideal es alcanzar el sistema unitario de la Ciencia. Pero Horkheimer afirma que la Ciencia busca la separación entre pensar y actuar, y así ha acabado con la idea de humanidad. La Ciencia ha de estar unida a la praxis. La Teoría Crítica se sabe perteneciente a la praxis, no admite separación alguna entre pensar y actuar.

Lo que quiere la Teoría Crítica es ocupar el lugar de la Teoría Tradicional de la sociedad y de la Teoría del Conocimiento, estas dos no saben ver sus propias raíces sociales, aunque se muevan por un interés emancipador.

El concepto tradicional de teoría desconoce sus raíces sociales e históricas, por lo que la Teoría Crítica plantea edificar un saber que le dé la importancia que se merece a los procesos sociales, y destapar lo que de irracional pueda haber en esos saberes.

La ciencia burguesa separa la Razón del proceso de producción y la lleva a las ciencias físico-matemáticas de la naturaleza. Este tipo de razón reside en la ciencia lógica, y sirve de paradigma para las ciencias sociales.

¹ Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrurto Editores, 2003, p. 225.

Horkheimer apuesta por una sociedad fundada en la Razón, pero no una razón subordinada a las ciencias naturales, sino en aquella que se encuentra en el mismo corazón de la sociedad.

La Teoría Crítica pretende cambiar la Teoría Tradicional del Conocimiento por ella misma, esta Teoría Tradicional de Conocimiento es de tipo kantiano principalmente, y tiene que ser superada, ya que ha sido creada sobre el modelo sujeto-objeto de las ciencias naturales, y no sirve para hablar de los hechos sociales. El Hombre ha de conocer los objetos, pero sus facultades cognoscitivas están ligadas a su propia historia. Quiero añadir que para los filósofos de la Escuela de Frankfurt los hechos sociales están ligados al sujeto, pero también son racionales.

“De acuerdo con la visión teórica alcanzable en su época, Kant no concibe la realidad como producto del trabajo, en una sociedad en la cual este es caótico en el todo, pero orientado hacia una meta en cada una de sus partes. Donde Hegel ya discierne la astucia de una razón objetiva, al menos en el plano de la historia universal, Kant ve ‘un arte oculto en las profundidades del alma humana, el secreto de cuyo mecanismo difícilmente podremos arrancar a la naturaleza, poniéndolo en descubierto ante nuestros ojos’. En todo caso, comprendió que detrás de la discrepancia entre hechos y teoría, que el científico experimenta en su actividad de especialista, yace una profunda unidad: la subjetividad general de la cual depende el conocer individual”.¹

Kant hace una separación entre sujeto y objeto. La Escuela de Frankfurt critica que este no le haya dado la importancia que se merece a la Historia y su continuo movimiento, por lo que se necesita un método filosófico que dé cuenta de este continuo movimiento de la Historia; y así llegamos a la dialéctica hegeliana, pero esta comete un error, según Horkheimer, y es que Hegel piensa que lo universal ya ha sido encontrado y es igual a lo concreto, y esto lo hace

¹ *Ibid.*, p. 236.

incluso antes de que la realidad sea racional, es decir, prima la positividad de la razón y el progreso.

Afirma Horkheimer y Adorno que la dialéctica sólo puede ser negativa, aun cuando pretendía obtener un resultado positivo, ya que lo completamente otro no puede ser conocido, incluso cuando la dialéctica pretendiese erradicar el límite en el pensamiento. La dialéctica hegeliana incurre en la contradicción entre la verdad de la situación histórica y su realidad. Los filósofos de la Escuela de Frankfurt “*apuestan por la fuerza permanente de lo negativo como motor de la historia*”.¹ Los frankfurtianos presentan hostilidad hacia las utopías positivas y hacia el sistema. Por lo que Adorno presentará la dialéctica negativa como antisistema, ya que el sistema forma un pensamiento identificador que cree captar lo real presentándolo en conceptos, pasando por encima de los objetos, practicando una lógica del dominio. La hostilidad hacia las utopías positivas es porque se quedan ancladas en el orden presente, por lo que el pensamiento sólo mantiene como punto de referencia la realidad que él mismo conoce. Horkheimer opina que la teoría no puede ser crítica y positiva a la vez.

Con la Teoría Crítica, Horkheimer pretende acabar con la injusticia social. No hay que aceptar sin dudar lo dado.

Lo que quieren estos filósofos es que el Hombre tome las riendas de la Historia, por ello hacen una investigación sociológica, y pretenden que se conozca por qué suceden los hechos sociales. Para mi opinión, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial aún más claramente, se quiere llegar al por qué de los hechos acontecidos, para poder al fin aprender de ellos, como también Hannah Arendt pretendía.

El primer paso a seguir para los filósofos de la Escuela de Frankfurt es estudiar la experiencia de la sociedad como un todo. El entendimiento del sentido

¹ Cortina, Adela, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Madrid, Ed. Síntesis, 2014, p. 43.

de lo que ocurre en la sociedad requiere que se comprenda la totalidad social, a partir de ahí se efectúa la teoría, y ella misma debe estar sujeta otra vez al examen de la experiencia. Esto parece someterse al modo del círculo hermenéutico. Parece que la Teoría Crítica se muestra como hermenéutica dialéctica, los fenómenos particulares dependen del todo.

La Teoría Tradicional no se da cuenta de que toda ciencia se mueve por un interés, este interés es la dominación. En cambio, las ciencias sociales se mueven por un interés práctico, que no es interés por el dominio, sino por entender el sentido. La Teoría Crítica busca entender el sentido de lo que sucede, de lo que acontece, pero sirviéndose del soporte que las ciencias empíricas han dado. Además, la Teoría Crítica intenta descifrar lo que hace de la sociedad una sociedad con gran componente ideologizante, e intenta descifrarlo con el objetivo de lograr la emancipación de la sociedad.

La Teoría Tradicional acusa de irracional todo aquello que no pase por el bistrú de las ciencias empíricas.¹ La Teoría Crítica afirma sobre esto que reducir de tal manera el saber objetivo atenta con la diversidad de ámbitos en los que se mueve la Razón. El modelo de razón por el que aboga la Escuela de Frankfurt es una razón que lucha por destapar los problemas del sentido y la acción, problemas que el Racionalismo Crítico no soluciona. El Racionalismo Crítico promueve un pluralismo teórico y práctico, pero practica un monismo metódico.

En conclusión, Horkheimer pretendía arrojar la luz de la razón en el mundo. En la base de esto se encuentra la experiencia de la Historia como sufrimiento de las víctimas y de la Naturaleza. Al introducir la luz de la razón en el mundo en el

¹ La Teoría Crítica se opone a la Teoría Tradicional, así también se opone a la teoría que proviene del Círculo de Viena (el Positivismo Lógico), ya que la ciencia depende de los intereses intrateóricos como de los extrateóricos. Además, el sujeto que conoce y el objeto que es conocido quedan separados en el Positivismo Lógico, por lo que se pierde lo que el sujeto pueda aportar a la investigación científica, por la que la ciencia pierde su función social.

que vivimos, Horkheimer pretende arreglar esta intención fallida de la Historia por llegar a la felicidad.

La filosofía es teoría y práctica, ella ha de hacerse historia para cumplir su sentido, para llegar a conseguir la felicidad de las víctimas. Para ello, Horkheimer se sitúa primero en la dialéctica hegeliana de la historia, pero llevándola a la óptica crítico-materialista de Marx.

Para nuestro autor, la filosofía social puede hacerse hoy, por cómo ha evolucionado la sociedad y las ciencias, a través de una unión entre la Filosofía y las Ciencias Sociales. La Filosofía debe pasar a ser “investigación social”, praxis social que conduce hacia una nueva sociedad. La Ciencia debe tener un lenguaje entendible por toda la sociedad para poder así generar conciencia, y debe también desarrollar un saber que haga una crítica a los modelos dominantes y pueda dar paso a la transformación del orden social existente.

Para mi punto de vista, la Teoría Crítica consigue construir una técnica que facilita la comprensión del fenómeno, además de eso, también consigue poner a la Historia en el lugar que se merece dentro de las ciencias y, por último, pone a la Ciencia como el foco del cambio en la sociedad.

2.4. CRÍTICA A LA RAZÓN INSTRUMENTAL.

Este libro, cuyo nombre en inglés es *Eclipse of Reason*, apareció en su edición alemana bajo el título de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Estuvo mucho tiempo silenciado bajo la sombra de la *Dialéctica de la Ilustración*, aunque en esta obra Horkheimer da su propia versión de la dialéctica del proceso de la Ilustración. Consta de cinco conferencias impartidas en la Universidad de Columbia en Nueva York, en marzo de 1944.

Horkheimer pretende llegar a una reflexión sobre el futuro del ser humano, tras ahondar en el concepto de Razón que impregna nuestra cultura industrial, y lo hace para ver si este concepto está defectuoso, ya que si lo estuviera podría viciar su propia esencia.

Esta obra pertenece a un periodo oscuro en la vida y obra de nuestro autor: el triunfo del totalitarismo y la perversión que el stalinismo hizo del marxismo, así como la capacidad de manipulación del capitalismo. El pensamiento de Horkheimer se vuelve más radical en esta etapa y su crítica parece hacerse más abstracta. Horkheimer y Adorno llevan el problema de la cosificación hasta dentro de la propia subjetividad.¹ La subjetividad está cosificada y, bajo la lógica de dominio, se convierte en Razón Instrumental. Por ello la Teoría Crítica cobra tanta importancia en este libro, ya que a través de ella establece una crítica a la razón de occidente, que está sujeta a ese afán de dominio y autoconservación.

A través de Pollok, Horkheimer llegó a la convicción de que en el capitalismo el dominio se ejerce directamente sobre los individuos atomizados, y no por el intercambio. La razón de occidente está ligada a esta forma de dominio.

¹ Ya Lukàcs interpretó, en *Historia y Conciencia de Clase*, la Modernidad como una etapa de desencanto y racionalización del mundo por parte de Weber en término marxistas de cosificación, pero de ella libraban la conciencia proletaria.

Con este libro, Horkheimer llama claramente la atención sobre la manipulación de las masas por la publicidad y del peligro de los avances técnicos, que pueden llegar a la deshumanización. Horkheimer pretende establecer la relación que hay entre el pensamiento filosófico y la realidad, y para ello, como ya he mencionado, va a estudiar el concepto de racionalidad que hay en la industria cultural. La idea de progreso puede acabar con la autonomía del Hombre. Los avances de la técnica han ocasionado una crisis cultural, y esta tiende a convertir el pensamiento en acción, pero es una acción sin motivación real; lo que se está consiguiendo es destruir el ideal de Razón por este progreso técnico.

La Teoría Crítica se convierte en una crítica total a la Ilustración y la Modernidad, a la civilización occidental y al modelo de razón que esta ha creado.

Horkheimer ya no se sitúa en Marx, sino en Nietzsche. Establece una ruptura con la tradición de la razón ilustrada y una posición anti-moderna.

La relación de nuestro autor con Adorno es fundamental para su creación filosófica, tanto que el mismo Horkheimer afirma en un prefacio de marzo de 1946 a la edición inglesa de *Eclipse of Reason* que: “*It would be difficult to say which of the ideas originated in his mind and which in my own; our philosophy is one*”.¹

Se ha de producir un cambio en la sociedad, y ese cambio lo debemos de hacer todos, o un nuevo tipo de barbarie como la nacionalsocialista volverá a nacer.

¹ Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, Mansfield Centre, CT, Martino Publishing, 2013.

Traducción: “Sería difícil decir cuáles de las ideas vienen de su mente y cuáles de mí mismo; nuestra filosofía es una sola”.

En este libro, Horkheimer pretende arrojar luz sobre lo que significa para la filosofía estos cambios. En este apartado me centraré más detenidamente en determinados aspectos de esta obra, pero también haré alusión a otras.

2.4.1. RAZÓN OBJETIVA Y RAZÓN SUBJETIVA.

En el primer capítulo de *Crítica a la Razón Instrumental*, titulado “Medios y Fines”, Horkheimer estudia todo lo que abarca el proceso que nos ha llevado de un modelo de razón a otro, y cómo la razón subjetiva es la dominante en la sociedad industrial.

“Durante largo tiempo dominó una visión de la razón diametralmente opuesta. Dicha visión afirmaba la existencia de la razón como una fuerza no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, en las instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones. Grandes sistemas filosóficos, como los de Platón y Aristóteles, la Escolástica y el idealismo alemán, tenían como fundamento una teoría objetiva de la razón. Su objetivo era el desarrollo de un sistema englobante o de una jerarquía de la totalidad de los entes, incluidos el ser humano y sus fines. El grado de racionalidad de la vida de una persona podía ser determinado a tenor de su armonía con esta totalidad”.¹

La Modernidad nos ha llevado a un modelo de razón: la Razón Subjetiva, esta es una razón como instrumento de cálculo de medios a fines, de ahí que Horkheimer la llame también Razón Instrumental. La razón no puede determinar ningún fin en sí, las cuestiones de ámbito moral son consideradas irracionales.

“Tiene [la Razón Subjetiva] que ver esencialmente con los medios y fines, con la adecuación de los métodos y modos de proceder a los fines, unos fines que son más o menos asumidos y que presuntamente se sobrentienden. Confiere escasa importancia a la pregunta por la racionalidad de los fines como tales”.²

¹ Horkheimer, Max, *Crítica a la Razón Instrumental*, Madrid, Ed. Trotta, p. 46.

² *Ibíd.*, p. 45.

En el pensamiento antiguo y medieval se abogaba por una Razón Objetiva, capaz de percibir el orden del mundo y de determinar los fines. Ya Sócrates hablaba de ella oponiéndola a la razón de los sofistas, subjetiva y formalista.

Los nacionalistas del siglo XVII y del siglo XVIII abogaban también por una Razón Objetiva capaz de penetrar en la esencia de las cosas. Se sustituyó el orden religioso que imperaba. La Metafísica racionalista¹ y el escepticismo empirista pretendía acceder a la Verdad, pero la Metafísica racionalista, además, también quería acceder a temas religiosos, el empirismo, por el contrario, ponía a Dios más allá de la Razón, y del que no podemos llegar a tener un conocimiento certero; pero para estas dos disciplinas la Metafísica trataba pseudo-problemas.

El modelo de razón del empirismo fue la que acabó triunfando y la religión pasó a ser una parte más del ámbito privado de cada persona.

La Razón Objetiva nunca excluyó a la Razón Subjetiva, sino que la incluyó dentro de ella misma como razón que está limitada dentro del conocimiento de la realidad. Se pretendía conciliar el orden racional objetivo de las cosas con la existencia humana.

La Razón Subjetiva se ocupa de calcular probabilidades y de encontrar los medios más convenientes para llegar a un fin determinado, algo en lo que parece estar de acuerdo muchas filosofías desde Locke.²

¹ En un artículo titulado: "Teoría Crítica y Sufrimiento Social en Max Horkheimer", recogido en *Constelaciones Revista de Teoría Crítica* (vol. 5, 2013, pp. 111-123), Camilo Sémbler afirma que Horkheimer efectúa una crítica materialista a la Metafísica, para Sémbler, esta crítica se funda en el propio sufrimiento de Horkheimer ante la desolación de la Segunda Guerra Mundial.

² Ya con la filosofía Moderna se ve un cambio en el rumbo del pensamiento, llegando a conocerse la Razón Subjetiva como paradigma del saber auténtico. Se confía en la razón para llegar a un conocimiento de las cosas, y se busca un método para llegar a conocer la realidad. Todos los contenidos de nuestro conocimiento se originan en la experiencia. Locke, en su obra *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, propone la experiencia como el comienzo y el límite del conocimiento.

Locke pertenece al empirismo inglés. A diferencia de Descartes, que pertenece a la corriente racionalista, Locke niega la existencia de las ideas innatas, tampoco cree que la Razón sea única, infalible y omnipotente. La Razón sólo puede aspirar a un saber probable.

La Razón Objetiva y la Razón Subjetiva han ido a la par durante mucho tiempo, pero desde un tiempo a esta parte la Razón Subjetiva adquirió el predominio que hoy vemos.

“La crisis contemporánea de la razón radica fundamentalmente en el hecho de que llegando en su evolución a una determinada etapa, el pensamiento o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad, o bien comenzó a combatirla como un espejismo”.¹

En la Razón Subjetiva todo lo que no sea medible queda fuera del ámbito de la Razón, por lo que nuestras decisiones y criterios de acción no dependen de la Razón.

Horkheimer llama a Russell “*uno de los pensadores más objetivistas entre los subjetivistas*”². Aunque Russell³ incorpora la ética en otro lugar fuera del ámbito de la ciencia, puede decirse que hace una distinción entre las facultades morales de la acción del hombre, que son objetivas, y las del modo que tenemos de percibir tales facultades morales. Así Russell abre una puerta hacia la objetividad de las acciones morales, que si no fuese de esta manera tendría que decir que el mal, como tal, sólo existe en la cabeza de los hombres y que no hay acciones inhumanas. El pensamiento se coloca como herramienta para todos los

¹ *Ibid.*, p. 48.

² *Ibid.*, p. 49.

³ Russell no pensaba que los problemas éticos pertenecieran al ámbito de la filosofía, aunque él mismo escribió sobre numerosos temas éticos. Russell estuvo influenciado por G. E. Moore y su libro *Principia Ethica* en una etapa temprana de su pensamiento. Ambos pensadores pensaban que los hechos morales pertenecían al ámbito objetivo, pero sólo podían ser conocidos a través de la intuición.

Con el transcurso del tiempo, Russell optó por la idea, influenciado por Hume, de que el campo de la ética no podía ser verificado de la misma manera que el campo de los objetos materiales. Este pensamiento influyó a los positivistas lógicos, que pensaban que las proposiciones éticas no tenían sentido. Pero Russell no veía esto de igual manera, ya que él pensaba que la Razón debía subordinarse a cuestiones éticas, las valoraciones éticas eran para él de importancia vital para la sociedad.

ámbitos de la sociedad, pero no puede decretar las estructuras de la sociedad y del Hombre.

La razón parece haber renunciado hoy a formar algún juicio de valor.

“Cuando la idea de razón fue concebida, tenía cometidos mucho mayores que simplemente el de regular la relación entre medios y fines; era considerada como instrumento idóneo para comprender los fines, *para determinarlos*. Sócrates murió por subordinar las ideas más sagradas y arraigadas de su comunidad y de su país a la crítica del *daimon* o del pensamiento dialéctico, como Platón lo llamaba”.¹

Sócrates² estaba en contra de la Razón Subjetiva, representada por los sofistas; la Razón y los juicios de esta refleja para Sócrates la auténtica naturaleza de las cosas. Para Platón si hay conocimiento es porque existe algo permanente, y el conocimiento sólo puede darse utilizando la Razón.³

Para los sistemas filosóficos de la Razón Objetiva era factible descifrar una estructura del Ser y de allí llegar a una concepción del destino del Hombre, para lo cual, la Ciencia era la encargada de ejecutar tal tarea. La Razón Objetiva pretendía reemplazar la religión tradicional por el pensamiento metódico y por conocimiento y entendimiento. La lucha de la Razón Objetiva contra la mitología es más fuerte que la lucha de la Razón Subjetiva, ya que crea dos ámbitos diferentes: uno para la Ciencia y Filosofía, y otro para la mitología.

¹ *Ibid.*, p. 50.

² Para Sócrates, el razonamiento es una entidad superior al mismo Hombre. El Hombre, a través del razonamiento, se pone en contacto con un mundo superior, por encima del mundo de la realidad. El razonamiento nos lleva a la Verdad misma, contraponiéndose a los sofistas (para los sofistas no había una Verdad Absoluta) y a la realidad fluyente de Heráclito, quien sostenía que los cambios de la Naturaleza se producen siempre por una ley Universal fija y eterna, a la que llamó Logos, y cuyo conocimiento es accesible a la razón humana. Por lo tanto, existen tantas verdades como seres cognoscentes crean estar en la Verdad, la Verdad depende de factores físicos, psicológicos y/o culturales, que influyen en los juicios que las personas se hacen sobre la realidad. Para Heráclito la realidad es móvil y fluyente, todo pasa de un estado a su contrario.

³ Lo permanente es una realidad que trasciende el mundo material. La realidad está constituida de ideas. Para Platón, el conocimiento se divide en dos partes: la Ciencia y la opinión. La Ciencia hace que el conocimiento nos ofrezca una visión verdadera de la realidad y la opinión son las cosas cambiantes del mundo sensible.

“Ciertamente es que en la Francia del siglo XVI el concepto de una vida regida por la razón como actividad suprema hizo nuevamente progresos. Montaigne lo aplicó a la vida individual, adecuándolo a ella, Bodino a los pueblos, y De l’Hôpital lo practicó en la política. A pesar de algunas manifestaciones escépticas de todos ellos, su obra fomentó la abdicación de la religión a favor de la razón en cuanto autoridad espiritual suprema. En aquella época la razón asumió, con todo, un significado nuevo, que encontró su más alta expresión en la literatura francesa, y del que hasta cierto punto se conserva aún la huella en el lenguaje cotidiano. Progresivamente pasó a designar una actitud conciliadora. Las divergencias de opinión en materia religiosa, que con la decadencia de la iglesia medieval habían llegado a convertirse en el escenario más adecuado para el planteamiento de tendencias políticas opuestas, dejaron de ser tomadas con la seriedad antigua, difundándose paulatinamente, en cambio, la creencia de que ninguna fe y ninguna ideología merecían ser defendidos hasta la muerte. Este concepto de razón era, sin duda, más humano, pero al mismo tiempo más débil que el concepto religioso de la verdad, más condescendiente en los intereses dominantes, más adaptable a la realidad tal y como ésta es, y más expuesto, por tanto, desde un principio al peligro al capitular ante lo ‘irracional’”.¹

En la Ilustración se vio claramente esa escisión entre la Razón y la religión, que llevaba ya a la transición de Razón Objetiva a Razón Subjetiva. La Filosofía en el Renacimiento se ocupó de intentar descifrar a través de la deducción, revelación y explicación el auténtico contenido de las cosas, y la Razón era reflejo de ello.²

“Aunque estos sistemas filosóficos racionalistas no exigían una sumisión tan profunda como la pretendida por la religión, fueron percibidos como esfuerzos por sacar a la luz las exigencias de la realidad y explorar verdades de fuerza vinculante para todos”.³

¹ *Ibid.*, p. 52-53.

² Para Spinoza, por ejemplo, cualquier tipo de problema, ya sea metafísico o científico, puede llegar a ser solucionado si se trata como teoremas geométricos. Frente a las ideas de Descartes, afirma que la sustancia no se divide en mental o física, sino que ambas cosas son aspectos diferentes de la misma sustancia, y ella es infinita, ella es Dios, siendo Dios el conjunto del Universo.

³ *Ibid.*, p. 54.

El juego de fuerzas entre religión y Filosofía llevó al fin a que fueran consideradas ámbitos separados. La Razón quedó entonces limitada a ser un bien cultural, por lo que apagó considerablemente su deseo de representar la Verdad Objetiva. Pero ambas disciplinas se vieron dañadas por esta separación, los filósofos ilustrados arremetieron contra la religión en favor de la Razón, con lo que dañaron terriblemente a la Metafísica y al mismo concepto de Razón Objetiva.

Según Horkheimer, la religión ganó algo ante esta escisión, y es que la religión se salvó de cualquier ataque fuerte por parte de la Metafísica o de la Filosofía en general; pero también se separó para siempre de la Verdad, es decir, ya no se llegó a confiar más en que la religión poseyera la Verdad de las cosas. Así, la Razón pasó a convertirse en instrumento. La Razón pasó a formar parte del proceso social. *“Todo uso que vaya más allá de la síntesis técnica de datos fácticos es saldado como un último residuo de la superstición”*.¹

“Cuanto más automáticas e instrumentalizadas has pasado a encontrarse las ideas, menos hay quien pueda vislumbrar aún en ellas ideas con un sentido propio. Son consideradas como cosas, como máquinas”.²

Las ideas han pasado a estar al servicio de la sociedad, y el lenguaje se ha convertido en mero instrumento para el manejo de las masas.

“Justicia. Igualdad, felicidad, tolerancia, todos los conceptos que, como ya se dijo, latían en siglos anteriores en el corazón de la razón, o tenían que ser sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía, sí, fines y objetivos; pero no

¹ *Ibíd.*, p. 59.

² *Idem.*

hay instancia racional alguna a lo que pudiera corresponder la tarea de allegarles un valor y ponerles en conexión con una realidad objetiva”.¹

Actualmente la Ciencia es el modelo de conocimiento por excelencia. La Razón es más fácilmente manipulada porque se ha quedado debilitada.

Horkheimer pone en duda el valor que tiene la democracia al afirmar que los principios democráticos dependen de intereses económicos; se puede entender el desencantamiento que presenta nuestro autor frente a la democracia, cuando el partido nacionalsocialista alemán subió al poder legalmente dentro del sistema democrático. Que la mayoría pueda decidir no garantiza que lo que suceda sea justo. El aparato económico se ha hecho cargo de lo que anteriormente era terreno de la Razón Objetiva; a partir de la sociedad industrial todos los productos de la actividad humana se convierten en mercancía. Las masas consumen los artículos que le ofrece el mercado, incluso los artículos de lujo son considerados como una necesidad o como un medio para su distracción. El bienestar material ocupa el primer lugar en la escala de valores de las masas. Horkheimer afirma que se intentó crear una filosofía con este modelo de pensamiento: el pragmatismo.²

“[El pragmatismo] Al igual que la ciencia, la filosofía no se convierte tampoco en ‘una visión contemplativa del existir o en un análisis de lo que pasó y está caducado, sino en una visión global de perspectivas tendentes al logro de lo mejor y a la prevención de lo peor’. La probabilidad, o, mejor aún, la calculabilidad sustituye a la verdad, y al reducirla a una frase hueca, la propia filosofía asiente al proceso histórico que tiende a convertir dentro de la sociedad la verdad en una frase vacía, legitimándolo”.³

¹ *Ibíd.*, p. 60.

² Charles Sanders Peirce (1839-1914) es un filósofo, lógico y científico norteamericano, y es considerado como el fundador de la corriente de pensamiento denominada pragmatismo, así como también padre de la semiótica contemporánea (teoría filosófica de la significación y la representación).

El pragmatismo nació como método lógico para esclarecer conceptos, su origen puede situarse en las reuniones del Cambridge Metaphysical Club, que creó junto a otros intelectuales entre 1871 y 1872.

³ *Ibíd.*, p. 77.

Cuando la filosofía iba guiada por la Razón Objetiva intentaba llevar la acción del Hombre “*a una superior comprensión de su propio fundamento y de su justificación*”,¹ pero, en cambio, el pragmatismo pretendía trasladar toda comprensión a conducta. La satisfacción del Hombre pasa a convertirse en principio de verdad en el pragmatismo, todo se convierte en instrumento para él.

“La reducción de la Razón a mero instrumento va en última instancia en menoscabo incluso de su carácter instrumental. El espíritu antifilosófico, que no puede separarse del concepto subjetivo de razón y en Europa culminó en las persecuciones totalitarias de los intelectuales, tanto si eran pioneros suyos como si no, es sintomático de la degradación de la razón”.²

La Razón Subjetiva pierde la fuerza para encontrar nuevos argumentos y darles eficacia.

Horkheimer hace referencia a la utopía negativa del escritor y filósofo británico Aldous Huxley,³ para compararla con la Razón Subjetiva. Todo queda al servicio de la utilidad, las ideas también, que se toman o dejan según convenga, pero también pueden ser tratadas como objetos para los que se ejerce devoción.

“Que en este dilema el pensamiento conserve su autonomía, pudiendo preparar así su solución teórica, o deba, por el contrario, resignarse a no jugar otro papel que el de una simple metodología, el de una apologética librada a ilusiones, o el de una receta garantizada como la nueva mística popular de Huxley, tan adecuada para el ‘nuevo

¹ *Ibíd.*, p. 80.

² *Ibíd.*, p. 84.

³ Huxley escribió en 1932 su obra *Un Mundo Feliz*, en la que los seres humanos quedan reducidos a engranajes de una sociedad que está formada por hombres que actúan como robots. Lo que este autor pretende mostrar es una sociedad que sólo busca alcanzar la técnica.

Otra obra que presenta esta utopía negativa es *1984*, editada en 1949, y escrita por George Orwell. Esta obra cuenta la historia de la vida bajo la vigilancia constante del “Gran Hermano”. Un partido político, el INGSOC, controla la nación de Oceanía, un miembro de tal partido, Winston Smith, va siendo consciente de las mentiras de su partido.

mundo feliz' como cualquier otra ideología lista para su uso, es precisamente la disyuntiva a la que la filosofía tiene que enfrentarse hoy".¹

En conclusión, cuando se tomó como modelo de razón a la Razón Subjetiva se acabó con la aspiración total de una Verdad Objetiva. La razón moderna aniquiló a la Razón, todo lo que no pasa por el aro de la Razón Subjetiva es sospechoso de ser mitología.

Al Hombre lo rige un principio de interés egoísta, ya que el que es el "yo libre" el que dicta el principio de conducta.

El criterio de verdad para la Razón Subjetiva es la utilidad. Hemos pasado de la Verdad a la probabilidad, es decir, a la expectativa de que el plan pueda cumplirse. El trabajo productivo y la utilidad es lo que tiene auténtico valor en las sociedades actuales. Nos regimos por los dictados del positivismo lógico.

¹ *Ibíd.*, p. 87.

2.4.2. LÓGICA DE DOMINIO Y AUTOCONSERVACIÓN.

Horkheimer siempre efectuó una crítica a la Metafísica, ya que veía en ella encubrimiento del sufrimiento del Hombre, para más tarde convertirlo en algo místico, y para nuestro autor, el sufrimiento nunca ha de convertirse en algo espiritual a lo que el Hombre quiera acceder para obtener una recompensa supraterrrenal; algo con lo que Hannah Arendt estaría de acuerdo. Esto, junto a la reducción del pensamiento a positivismo y la Razón a Razón Científica, hace que haya un conformismo con la realidad existente y una sublimación metafísica; lo que conlleva a la injusticia y a que las víctimas puedan llegar a alcanzar la felicidad en esta vida.

Por este motivo, Horkheimer lleva su Teoría Crítica a la práctica, para que la sociedad burguesa pudiese llegar a convertirse en racional, humana y, por tanto, justa. La Filosofía debe estar al alcance de todos para que pueda producirse el cambio social. Así el pensamiento de Horkheimer se convirtió en “pensamiento materialista”; crítico con la realidad, finito y unido a la historia, y sería contrapuesto al optimismo dogmático de la historia, por lo que parecerá aspectos de la filosofía de Schopenhauer.¹

*“The principle of domination has become the idol to which everything is sacrificed”.*² El principio de dominación, según Horkheimer, con el transcurrir del tiempo va adquiriendo un carácter más espiritual. La historia de occidente podría verse en términos del avance de las etapas del ego.

El dominio que el ser humano tiene ahora sobre la Naturaleza no tiene comparación.

¹ El avance técnico y el sufrimiento, con lo que este conlleva, parecen volver al pesimismo de Schopenhauer, sobre todo en los últimos escritos de Horkheimer.

² Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, Mansfield Centre, CT, Martino Publishing, 2013, p. 105.

Traducción: “El principio de dominación se ha convertido en el ídolo por el cual todo es sacrificado”.

El problema de la Razón estriba en que esta ha sido creada por el afán del Hombre por el dominio de la naturaleza, la Razón se ha convertido en instrumento de la dominación, y desde ese momento esta se ha alejado cada vez más de la búsqueda de la Verdad. La Razón queda reducida a Razón Instrumental. Este modelo de razón se sustenta en la lógica de dominio.

“Cuando declara a la razón incapacitada para determinar los fines últimos de la vida y se decreta que debe conformarse con reducir todo aquello con lo que se encuentra a mero instrumento, es obvio que el único objetivo que le queda es la nuda perpetuación de su actividad coordinadora y unificante”.¹

El avance de la técnica ha conseguido todo lo contrario a lo que pretendía, ha deshumanizado el mundo y amenaza con acabar con la idea de Hombre, y se produce un avance hacia la barbarie.

“La transformación total del mundo en un mundo que lo es más de medios que defines es ella misma consecuencia de la evolución histórica de los métodos productivos. Al tiempo que la producción material y la organización social se vuelven cada vez más complicadas y cosificadas, resulta cada vez más difícil reconocer los medios como tales, ya que cobran la apariencia de entidades autónomas”.²

La lógica de dominio y la autoconservación es capaz de sacrificar al Hombre con tal de conseguir lo que pretende: el poder. Pero no nos sirve negar la Razón, ni que el mundo sea irracional, más bien debemos introducir la Razón de nuevo donde ha sido sacada: en el mundo. Tampoco debemos negar o parar el

¹ Horkheimer, Max, *Crítica de la Razón Instrumental*, ed, Trotta, Madrid, 2010, p. 115.

² *Ibíd.*, p. 122.

progreso, en cambio, sí que debemos parar esta lógica de dominio y autoconservación que va adherida a él.

Lo que anteriormente fueran fines (felicidad, salud y riquezas) pasa a convertirse en indicadores para la producción material y espiritual. El Hombre en su trabajo se va adaptando al proceso de producción, que está a su vez determinado por la economía y la sociedad. La Naturaleza es convertida en material para que el Hombre pueda ejercer su dominio.

En la Grecia clásica, Platón y Aristóteles por ejemplo, deben su ocio y actividad filosófica al mismo sistema de dominio del que intentaban liberarse espiritualmente, perteneciendo para ello a una élite social, degradando el trabajo manual. Pero hoy los filósofos han de dirigir su saber a fines prácticos.

La historia del “yo” es la historia del Hombre por dominar la Naturaleza, es decir, del Hombre por dominar al Hombre.

“El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no sólo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. Por mor del dominio mismo, el dominio se ve así ‘internalizado’”.¹

Se pasa a interiorizar el carácter violento del “yo”. Descartes lo describe como un pequeño dictador que impide que la libido nuble a la Razón, y que debe ejercer su función fundamental en el área de las matemáticas. Después está el “super-yo”, que reprime los impulsos naturales. Todas estas ideas sacadas del contexto freudiano.

¹ *Ibíd.*, p. 116.

Horkheimer hace una crítica radical a esta Razón Instrumental, pero para mi parecer es una crítica totalmente racional, y cobra si cabe más importancia hoy como crítica a la instrumentalización global de la Razón en el mundo capitalista en el que vivimos.

Horkheimer pretende desenmascarar el origen de la autoridad, de la lógica de dominación, que ha hecho que la razón occidental esté pervertida. Nuestro autor lucha por un mundo genuinamente humano.

“Somos, en una palabra, para bien y para mal los herederos de la ilustración y del progreso técnico. Oponerse a ellos mediante la regresión a estadios primitivos no mitiga la crisis permanente que han traído consigo. Tales salidas llevan, por el contrario, de formas históricas racionales a formas extremadamente bárbaras de dominio social. El único camino para ayudar a la naturaleza y ser solidario con ella pasa por liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensamiento independiente”.¹

¹ *Ibíd.*, p. 142.

2.4.3. PROCESO DE DESHUMANIZACIÓN.

Las raíces de la ciencia moderna se encuentran en el siglo XV y XVI, cuando se intentaba llegar a un conocimiento de la realidad desvinculado de la explicación religiosa medieval. Este modelo de conocimiento se probaba a base de la experimentación y la observación, y tendrá esta ciencia utilidad inmediata.

Las ciencias modernas pretenden conocer los elementos que permitan realizar un manejo instrumental tanto de la Naturaleza, como de los mecanismos sociales y económicos. La ciencia pretende extender su poder a todos los ámbitos y esferas de la sociedad, y su modelo de razón es el de Razón Instrumental, que se fundamenta en ese afán de dominio y autoconservación que promueve la ciencia moderna.

“Las fuerzas económicas y sociales asumen el carácter de potencias naturales ciegas que el Hombre ha de dominar, adaptándose a ellos, para sobrevivir. Como resultado final del proceso tenemos por una parte el sí mismo, el yo abstracto, vaciado de toda substancia que no sea su intento de convertirlo todo, en el cielo y en la tierra, en un medio para su conservación y prevailecimiento; y, por otro, tenemos una naturaleza vacía, degradada a mero material, a mera materia primera, que ha de ser dominada sin otro fin ni objetivo que el del dominio mismo”.¹

La Razón se ha instrumentalizado, la Verdad se entiende como poder y se vende al progreso técnico. Este ha llevado al Hombre de nuevo al mito, ya que el camino que la Razón había emprendido, lejos de salvarnos, nos ha llevado de nuevo al mito. El progresivo dominio que ejerce el Hombre sobre la Naturaleza conlleva, además, al sometimiento del Hombre sobre ella. Para liberar al Hombre debemos liberar primero el pensamiento autónomo, que es el pensamiento post-metafísico.

¹ *Ibíd.*, p. 119.

Horkheimer sustituye la lucha de clases por el dominio del Hombre hacia la Naturaleza, y para llegar al fin de la crisis, al fin de esta dominación, el Hombre ha de reconciliarse con la Naturaleza para retornar a ella. Este afán de dominio del Hombre sobre la Naturaleza se ha convertido en absoluto, y es ahí donde ahora Horkheimer ve el problema, carece de objeto puesto por la Razón y tampoco conoce límites. Esta pseudo-racionalización se sitúa dentro de la estructura de la propia sociedad, en el modo de producción, y esta ha transformado la civilización en tiranía, según Horkheimer.

El proceso de dominio sobre la Naturaleza ha contaminado todas las esferas, inclusive al Hombre, con el que pretendía conseguir este dominio, y ha sometido al mismo Hombre a una cosificación progresiva, pasando a ser las auténticas víctimas de este proceso las masas oprimidas. Para estas masas, el proceso de los avances técnicos les ha traído más pobreza, coacción y sumisión, y les ha creado un sentimiento de resentimiento hacia la civilización. Pero aun así, estas masas oprimidas se dejan instrumentalizar por esta misma razón que las oprime, y llegan a favorecer este modelo de razón. Estas son las mismas masas que favorecieron que el nacionalsocialismo llegara al poder, claro ejemplo del modelo de razón que se ha convertido en irracional.

Horkheimer pretende reconciliar la historia del sufrimiento, para ello hay que romper con esta la lógica del dominio y de la autoconservación que acaba con la Razón. La Razón ha de reconciliarse con la Naturaleza, para a partir de ello poder pasar a terminar con la opresión y el sufrimiento, así las víctimas pueden alcanzar la felicidad que les ha sido negada.

Acabar con el fin de la dominación no pasa por un mero retorno a la Naturaleza,¹ ni negar la Razón Instrumental a favor de la mimesis, ni buscar un

¹ El mismo neodarwinismo ya mostró que un nuevo retorno a la Naturaleza no haría sino crear un nuevo tipo de dominación del Hombre sobre ella, y vendría de nuevo la barbarie.

modelo de razón alternativa fuera de esta lógica de dominio y en síntesis con la Naturaleza.

Para Horkheimer, cualquiera de estos caminos haría que cayésemos en una crisis más profunda. Para acabar con la historia del sufrimiento debemos reconciliar la Razón Subjetiva con la Razón Objetiva, es decir, debemos reconciliar la Razón con la Naturaleza, y para poder llegar a esta reconciliación debemos de hacer uso, por fin, del pensamiento independiente y lograr, de esta manera, una racionalidad completa que conduzca la Historia a su destino. La lógica de dominación es lo mismo que la lógica del olvido.

El individuo queda liquidado cuando la lógica de dominio y autoconservación se impone en la Modernidad, esto era todo lo contrario a lo que pretendía: su autoconservación; porque el sistema acabó imponiéndose al individuo, y esto se comprueba a lo largo de la historia del sufrimiento.

La estructura social del capitalismo y el industrialismo es lo que Horkheimer está poniendo en tela de juicio, lo que lleva al ocaso del individuo (volveré a tomar este tema más detalladamente en el siguiente apartado, titulado: “El Ocaso del Individuo”) no es el progreso, sino el progreso convertido en ídolo, es la misma lógica de dominio absolutizada.

El esfuerzo humano, la investigación y la invención son una respuesta al desafío de la necesidad. Este entramado se convierte en absurdo tan sólo cuando los hombres convierten el esfuerzo, la investigación y la invención en ídolos. Este tipo de ideología tiende a ocupar el lugar precisamente del fundamento humanista de la cultura cuya glorificación intenta”.¹

¹ *Ibíd.*, p. 162.

El individuo burgués ha sido cambiado por el individuo tecnócrata, que sigue las pautas de la Razón Instrumental. El individuo masa está manipulado y objetivado por la industria cultural. Horkheimer lamenta que haya pasado esto, así como que el proletariado vaya ahora aceptando sin más las injusticias sociales y haya sido integrado en el sistema.

Horkheimer se mantiene optimista y piensa que el proceso de racionalización puede dar paso a un nuevo periodo en el que pueda darse una nueva individualidad que no se deje llevar por la irracionalidad. Nuestro autor añade la perspectiva de las víctimas a esta situación, sólo a través de ellos puede construirse un individuo con auténtica universalidad. Esta crítica de Horkheimer apela a ganar la intersubjetividad y superar el androcentrismo que proviene de la Ilustración, aboga por un concepto nuevo de sujeto desde otra perspectiva, la de las víctimas. Una sociedad será justa siempre y cuando integre al último individuo dentro de su principio de autoconservación.

“La renuncia de los filósofos y los políticos a la razón en virtud de su capitulación ante la realidad encubre, de todos modos, una forma mucho más grave de regresión y culmina inevitablemente en una confusión de la verdad filosófica con la autoconservación despiadada y la guerra”.¹

¹ *Ibíd.*, p. 142.

2.4.4. OCASO DEL INDIVIDUO.

“Habiéndose desarrollado la razón como agente del individuo, su crisis se manifiesta en la propia crisis del individuo. La ilusión que alentaba la filosofía tradicional a propósito del individuo y de la razón -la ilusión de su eternidad- está a punto de desvanecerse. El individuo consideró en otro tiempo la razón exclusivamente como un instrumento del yo. Ahora experimenta el reverso de su autodeificación. La máquina ha prescindido del piloto; camina ciegamente por el espacio a toda velocidad. En el momento de su consumación, la razón se ha vuelto irracional y tonta. El tema de esta época es la autoconservación, no habiendo ya, sin embargo, yo alguno que conservar. A la vista de esta situación, resulta oportuno reflexionar sobre el individuo”.¹

La Razón Subjetiva ha conseguido todo lo contrario a lo que aspiraba, quería la autoconservación del individuo, pero, en cambio, ha conseguido su anulación. La Razón Subjetiva ha convertido al Hombre en objeto, por ello el Hombre se siente alienado, porque se sabe sujeto a la voluntad del Otro.

El Hombre alcanzará en el cristianismo un nuevo valor, era la imagen y semejanza de Dios, su alma tenía “luz interior”. Ya con Sócrates se había visto que el Hombre iba adquiriendo una fuerza diferente, pero fue con el cristianismo cuando esta se desarrolló más vivamente.

En el liberalismo se sigue abogando por el respeto hacia el Hombre, pero sus razones son las económicas, y busca la satisfacción en el poder, y no en el todo. La cultura de masas atomiza a los hombres, es decir, los transforma en átomos aislados en manos del poder.

Pero lo que voy a hacer ahora es un análisis un poco más detallado de las etapas del individuo a través de la Historia, que ha hecho que el individuo como tal caiga en la decadencia.

¹ *Ibíd.*, p. 143.

“Todavía está, en muy amplia medida por escribirse la historia del individuo, incluso en la antigua Grecia, que no sólo construyó el concepto de individualidad, sino el modelo mismo para la cultura occidental”.¹

Horkheimer habla del héroe griego para mostrar cuánto de individualidad podía tener. Ulises² es para nuestro autor el único héroe griego que posee individualidad, las características de Ulises eran la valentía, la astucia y la prudencia. Horkheimer ya en la *Dialéctica de la Ilustración*, en el capítulo titulado: “Odiseo, o mito e Ilustración”, Ulises es interpretado como un arquetipo de la Ilustración, es decir, Ulises, valiéndose de la razón consigue dominar a los otros, siendo estos manipulados con el objetivo de conseguir sus propios fines. Horkheimer, además, afirmaba que *La Odisea* manifiesta las características principales de la civilización burguesa. Ulises utiliza la astucia para lograr sus objetivos, así como aquellos conquistadores utilizaban también la Razón para engañar a los salvajes.

El individuo griego se forjó con la polis y con el nacimiento de la burguesía. Para los griegos el Estado ocupaba un primer plano, el Estado y sus ciudadanos juntos posibilitaron el ascenso del individuo.

El desarrollo de la polis y el desarrollo del individuo siempre han ido unidos todo el camino hasta nuestros días. Horkheimer menciona a Rousseau, Tolstoi y Thoreau,³ estos autores marcan la diferencia entre sus individualidades

¹ *Ibid.*, p.144.

² Cuyo nombre en griego es Odiseo, es catapultado por Homero en *La Ilíada* y *La Odisea* como héroe legendario de la mitología griega, aunque aparece también otras obras de otros autores. Odiseo era el rey de Ítaca, hijo de Laertes y Anticlea. Su esposa, Penélope, e hijo, Telémaco, pasaron veinte años esperando su regreso. De esos veinte años, diez los pasó luchando en la guerra de Troya y los otros diez afrontando obstáculos en su camino de regreso a casa.

³ Rousseau, Tolstoi y Thoreau mantuvieron una crítica hacia la vida urbana. Rousseau, por ejemplo, pensaba que la civilización había sido creada por el ser humano para corromperlo y obtener algo a cambio de ello. Para este autor, el progreso ha de venir de la educación y de la moral, y no de la parte económica.

Tolstoi vivió en la época de la Rusia de los zares, pero él contempló los cambios que precipitaron la revolución proletaria. Fue crítico con la sociedad en la que vivía, pero especialmente con la actitud burguesa. Opinaba que la esplendorosa civilización europea era en el fondo un velo que tapaba la barbarie social, que se nutría, por lo tanto, de las clases más desfavorecidas.

y el sistema económico y social de la existencia del Hombre, con estas dos incompatibilidades efectúan una crítica a su civilización. Nuestro autor afirma que:

“Este antagonismo es suplantado hoy en la conciencia de los individuos por el deseo de adaptarse a la realidad. Tal proceso resulta sintomático de la crisis actual del individuo, que refleja, a su vez, la decadencia de la idea tradicional de la ciudad, que durante veinticinco siglos dominó la historia de Occidente”.¹

Para Platón el alma se divide en tres partes: alma racional, alma irascible y alma concupiscible; cada una de esas partes representa una virtud, así el alma racional tiene la virtud de la prudencia, la irascible la de la fortaleza y la concupiscible la de la templanza. Para cada una de estas virtudes existe un tipo de trabajo, los gobernantes poseerán la prudencia, los guerreros la fortaleza, y los artesanos la templanza. El Hombre, para Platón, se hace a sí mismo, sólo en cuanto lleva a cabo sus virtudes innatas. Y así Platón hace un intento de crear una filosofía de la individualidad situándola dentro de la propia polis. Para Horkheimer el sistema de Platón lleva más adentro la idea de Razón Objetiva que la de Razón Subjetiva.

Pero para nuestro autor Sócrates fue el primer emisario de esa idea abstracta de individualidad, al poner por delante de todo la autonomía del individuo. El Hombre tenía que decidir, esta idea de elección que forma parte del hombre libre es condición necesaria del hacer moral de la vida.

Thoreau decidió abandonar toda civilización por un periodo de poco más de dos años, yéndose a una cabaña del lago Walden, y que narró en su libro *Walden, o Vida en los Bosques* de 1854. Thoreau se desencantó de la civilización por la violencia y la esclavitud que emanaba de la sociedad en la que vivía. Él consideró la esclavitud como una de las mayores vergüenzas de la civilización occidental, a así lo expuso en su ensayo *Filosofía de la Desobediencia Civil* (1849), donde contaba su propia experiencia al no querer pagar sus impuestos, porque estos servían para financiar la guerra de Estados Unidos contra México y para mantener la esclavitud.

¹ *Ibíd.*, p. 146.

“El individuo plenamente desarrollado es la consumación de una sociedad plenamente desarrollada. La emancipación del individuo no es una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberación de la sociedad de la atomización, de una atomización que puede alcanzar su punto culminante en los periodos de colectivización y cultura de masas”.¹

Para Horkheimer, con el cristianismo resurgió el individualismo, fortalecido tras los escombros de la sociedad griega. Este individualismo cristiano se fortaleció porque el Hombre ya no obedece sin más a Dios, sino que el mismo Hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y su hijo se sacrificó por la humanidad. El concepto de alma del cristianismo es la morada de Dios, y este le da al alma un nuevo concepto. El hombre cristiano no lucha por la autoconservación de la vida, lo que busca es la vida eterna, y esta está más allá de la vida en la tierra, la vida en la tierra es sólo un tránsito en el que tenemos que controlar nuestros impulsos naturales y seguir el principio del amor al prójimo, amor desinteresado y sin resentimiento. El alma cristiana es inmortal. “*Con su doctrina de un alma inmortal, que es una imagen de Dios, el cristianismo creó el principio de individualidad. Pero al mismo tiempo relativizó la individualidad concreta, inmortal*”.²

El humanismo renacentista tomó del cristianismo “*el valor infinito del individuo*”,³ pero fue la ruina del individualismo, porque lo absolutizó.

“El individualismo constituye el núcleo más profundo de la teoría y de la praxis del liberalismo burgués, que cifra el progreso de la sociedad en la interacción recíproca automática de los intereses divergentes en un mercado libre. El individuo sólo pudo mantenerse como un ser social mientras perseguía sus intereses a largo plazo a costa de las satisfacciones efímeras, inmediatas. Tal cosa reforzó las cualidades de la individualidad forjadas por la disciplina ascética del cristianismo. El individuo burgués no se vio a sí mismo necesariamente en relación de antagonismo con la colectividad,

¹ *Ibid.*, pp. 148-149.

² *Ibid.*, p. 150.

³ *Idem.*

sino que creía -o fue enseñado a creer- que sólo mediante la competencia ilimitada de los intereses individuales puede alcanzarse el máximo grado de armonía”.¹

En nuestros días, con la cultura de masas, el pensamiento tiene que estar a la orden de los intereses de la colectividad, donde la utilidad es el valor supremo, y en esta sociedad moderna es donde encontramos al individuo en su decadencia más absoluta; los obreros de esta cultura ya no son los obreros por los que abogaba Marx, sino que se dejan envolver por esta maquinaria llamada progreso y se apartan de la Teoría Crítica. Esta misma clase obrera es la que hizo que triunfara el nacionalsocialismo en Alemania. Los obreros presentan un creciente resentimiento cada vez que ven que sus deseos no están incorporados en el modelo de sistema existente.

“El mismo proceso que en la realidad y en la ideología ha elevado el trabajo a sujeto económico ha convertido al obrero, que ya era objeto de la industria, en objeto asimismo de la organización obrera. A la vez que la ideología se volvía cada vez más realista, más moderada, se ha acentuado la contradicción con la realidad que le es inherente su carácter absurdo. Las masas se consideran creadoras de su propio destino y no son, en cambio, sino objetos de sus líderes. Por supuesto que todo lo que consiguen los líderes obreros garantiza a los trabajadores algunas ventajas, al menos temporalmente”.²

Horkheimer, además, afirma que el pensamiento del obrero se forma también a través de la “*ideología mercantil de sus líderes*”.³ Los obreros de hoy tienen mayor acceso a la información, comparándolo con el que tenían antes.

Los trabajadores hoy no luchan por un mundo mejor y más favorable para ellos, han aprendido a conformarse con la realidad vigente y la dosis de injusticia

¹ *Ibid.*, p. 151.

² *Ibid.*, p. 158.

³ *Idem.*

que esta les aporta. *“Una filosofía que convierte el trabajo en un fin en sí mismo conduce finalmente al rencor contra todo trabajo”*.¹

La actividad industrial y su constante creación de productos, lejos de eliminar la miseria económica, la ha acentuado más en muchos países.

Este ocaso del individuo se debe a las relaciones entre los hombres en el industrialismo, es decir, no es la técnica o la autoconservación en cuanto tal lo que ha hecho que hayamos llegado a esta decadencia del individuo. Cuando el Hombre convierte en ídolo el esfuerzo del Hombre, la investigación y la invención, entonces todo eso pasa a ser irracional. Y eso ha llevado a lo que Horkheimer afirma como *“la mayor catástrofe de la historia europea”*,² es decir, el nazismo. Horkheimer, al igual que Arendt, explica como el totalitarismo se basó en el terror para aniquilar la individualidad del Hombre y, de hecho, en muchos casos consiguieron acabar con toda resistencia humana ante tal irracionalidad, *“una resistencia que siempre ha constituido el núcleo de la verdadera individualidad”*.³ Los verdaderos héroes de esta época son para Horkheimer aquellos que, aún bajo circunstancias horribles, se resistieron ante la barbarie irracional del nacionalsocialismo.

“La decadencia del individuo no debe ser achacada a los logros técnicos del hombre, ni menos al hombre mismo -los hombres son, por lo común, mejores que lo que ellos mismos piensan, dicen o hacen-, sino más bien a la estructura y contenido actuales del ‘espíritu objetivo’, del espíritu que gobierna la vida social en todos sus ámbitos. Los patrones de pensamiento y acción que las personas reciben, listos para su uso, de las agencias de la cultura de masas reaccionan influyendo a su vez sobre ésta, como si fueran las ideas de las personas mismas. En nuestra época el espíritu objetivo adora la industria, la técnica y la nacionalidad, sin principio alguno capaz de conferir

¹ *Ibíd.*, p. 162.

² *Ibíd.*, p. 167.

³ *Ibíd.*, p. 168.

un sentido a estas categorías; refleja la presión de un sistema económico que no permite pausa ni evasión alguna”.¹

La producción es un instrumento en la lucha por el poder. La maquinaria de producción está aniquilando al individuo. “*El individuo ha dejado de tener una historia personal. Aunque se transforma, nada se mueve*”.²

El Superhombre de Nietzsche ya no es aquel que es capaz de generar su propio sistema de valores, siendo “bueno” todo lo que proviene de su voluntad de poder, más bien, se ha convertido en una parodia de él mismo, en un ser que carece de razón.

En conclusión, el triunfo de la Razón Subjetiva ha traído la muerte del individuo, que los productos del Hombre y las relaciones humanas se conviertan en objeto; también ha traído el desarraigo de la democracia, ya que la Razón Subjetiva no pone como valioso nada sustancial, todo queda al servicio de la utilidad. Los fundamentos bajo los cuales la democracia se basaba, como que la misma conciencia moral se encontraba en todos los hombres, ya no funcionan, sólo que todos debemos confiar en la decisión de la mayoría, pero sin ninguna razón aparentemente para ello.

¹ *Ibíd.*, p. 162.

² *Ibíd.*, p. 166.

2.4.5. LIBERTAD Y JUSTICIA. INTRODUCIR RAZÓN EN LA HISTORIA.

Acabé el apartado anterior comentando el desencanto que Horkheimer presenta hacia la democracia. La libertad individual queda aniquilada por los totalitarismos, como ya hemos visto, pero también por las democracias capitalistas, que le han dado más importancia a la libertad política que a la libertad interna. La libertad que se persigue hoy en nuestra sociedad de masas es la libertad externa, política o económica. Sin embargo, la libertad interior, de pensamiento y expresión, está dormida y son los medios de comunicación de masas los que producen este estado de somnolencia.

El Hombre siente apatía en la sociedad en la que vive. En el sistema democrático capitalista, cuando los logros económicos bajan, al Hombre le entra pánico y se ve impotente para efectuar un cambio, y se somete al discurso de algún pseudo-líder.

“A la luz tanto de la Ilustración como de la religión, la libertad humana en sentido empírico no vale como incondicionada, sino como posibilidad real de distinguir de entre diferentes acciones distintas, como la diversidad externa e interna, objetiva y subjetiva, de vías transitables en una situación dada”.¹

Horkheimer afirma que con las revoluciones violentas no se llega a conseguir algún beneficio para el Hombre, por lo que la herramienta para el cambio es desarrollar la autonomía individual del Hombre, y hacer que tenga criterio propio y respeto hacia los demás, condenando la injusticia y la opresión.

La idea de justicia aparece en Horkheimer desde el principio, para él la verdad de la religión es ese anhelo de justicia en contraposición con la injusticia

¹ Horkheimer, Max, *Sociedad, Razón y Libertad*, Madrid, Ed. Trotta, 2005, p. 147.

terrenal, es la esperanza última de que la injusticia no gane la batalla final. Injusticia que tiene como base esa lógica de dominio y autoconservación.

El anhelo de justicia universal cumplida es una característica del Hombre, este tipo de justicia no se da en la sociedad en la que vivimos. Es fundamental para nuestro autor que exista Dios y que se crea en Él, porque para Horkheimer las acciones del Hombre están definidas teológicamente. Adorno afirma que para nuestro autor todo lo que tiene alguna implicación moral acaba siendo teología.

El sentimiento de la existencia de Dios implicaría para Horkheimer que sea factible crear una sociedad más justa. A través de la religión el Hombre es consciente de que es finito, y dentro de su finitud se encuentra el sufrimiento; pero por encima de esto se encuentra el anhelo de que esta existencia en la tierra no sea la definitiva, con lo que la injusticia que hay en el mundo tampoco sería definitiva, la víctima no siempre será víctima y el asesino no triunfará. Para mi punto de vista, Horkheimer, al introducir la teología, y con ella la idea de que la justicia está en un mundo por encima de este, en sus últimos años, lo que está justamente consiguiendo es aquello que tanto critica al afirmar que la filosofía ha de introducir razón en el mundo, es decir, si no se consigue justicia en este mundo se la lleva al ámbito extramundano, por lo que parece que si no se cree en Dios puede que la justicia nunca llegue a darse, ya que Horkheimer en sus últimos trabajos la deposita en Él.

Los últimos años de Horkheimer se caracterizan por un pesimismo y una falta de confianza hacia el Hombre, todo ello debido a los sucesos que la sociedad de masas ha ido creando en el mundo, y los cuales sólo han conducido a la barbarie. Su pesimismo es crítico-dialéctico, ya que nace de la conciencia existencial, al ver que las víctimas nunca tendrán justicia, por lo que el sentido de la humanidad se va evaporando ante el límite de la praxis.

Ahora me basaré en *Crítica de la Razón Instrumental* para explicar detalladamente esta idea de Horkheimer de introducir razón en la historia.

“Fidelidad a la filosofía significa impedir que el miedo atrofie nuestra capacidad de pensamiento”.¹

Como ya he dicho en multitud de ocasiones, la conversión de la Razón en Razón Instrumental nos ha llevado al sometimiento de la Naturaleza, lo que ha convertido también al Hombre en instrumento de dominio. Nuestro autor opina que tanto el positivismo como la ontología² no prestan la atención que se merece a este suceso, incluso parece que ayudan a esta separación entre Yo y Naturaleza. *“Uno de los supuestos básicos de nuestra discusión ha sido el de que una consciencia filosófica de estos procesos puede ayudar a cambiar su rumbo”*.³

Horkheimer hace una crítica de la ontología al afirmar que a través de ella lo que se ha hecho es, por parte de un ala más conservadora, resucitar discursos antiguos y proclamarlos como nuevos, basándose en ellos para hablar del peligro de la revolución.

Nuestro autor afirma de Gabriel Tarde⁴ y de Ortega y Gasset⁵ que dan un razonamiento más avanzado, pero no podemos olvidar que sus pensamientos filosóficos están dentro de su propio conservadurismo.

¹ Horkheimer, Max, *Crítica a la Razón Instrumental*, Madrid, Ed. Trotta, 2010, p. 169.

² El primer filósofo que usa el término “ontología” fue el alemán Jacob Lorthard en 1606 en *Ogdoas Scholastica*, y usó este término como sinónimo de Metafísica; otros filósofos también usaron el término, tal es el caso de Rodolfo Goclenio en *Lexicon Philosophicum* de 1613, Gottfried Leibniz en *Introductio ad Encyclopaediam Arcanam* en 1683 y Jean Le Clerc en *Ontologia Sive de Ente Ingenere* de 1692, siendo Christian Wolff quien le adjudica mayor notoriedad al definirla como la ciencia del ente en cuanto tal.

La ontología es entendida hoy en día como el estudio del Ser; estudia su naturaleza, su existencia y su realidad, intentado hallar sus categorías fundamentales y sus relaciones. En la ontología contemporánea destacan Nietzsche, Heidegger y Zubiri. Cada uno de ellos entiende el Ser como parte del razonamiento humano, es un Ser que existe y tiene algún motivo para la existencia, sea cual sea este motivo.

³ *Idem*.

⁴ (1843-1904) Sociólogo, criminólogo y psicólogo francés. Su teoría de la interacción social enfatiza al individuo como una condensación de personas, en contraposición con Durkheim que veía a la sociedad como una unidad colectiva.

⁵ (1883-1955) Filósofo español. A su filosofía se le ha llamado Filosofía de la Vida, para la cual parece inspirarse del pragmatismo metafísico de William James y de la fenomenología de Husserl.

Hay que mencionar que para Horkheimer la comparación que hace Ortega y Gasset de las masas con “niños mimados” se encuentra detrás el problema de la individualidad, es decir, estos “niños mimados” no son nada más que aquellos hombres a los que se le ha privado de su individualidad. Para mí, estos hombres son el fruto de la era industrial, de la sociedad de masas, con todo lo que esto conlleva: avance científico, bienestar económico y social, con poder sobre la Naturaleza, y este hombre-masa no se percata de que está siendo engullido por el sistema, no tiene capacidad para cambiar la comodidad que este sistema le aporta, y no se da cuenta de que por el camino ha perdido su individualidad.

“La filosofía no es una herramienta ni una receta; sólo puede bosquejar por anticipado el curso del progreso tal y como éste le viene determinado por necesidades lógicas y reales; al hacerlo puede anticipar la reacción de horror y resistencia que provocará la marcha triunfal del hombre moderno”.¹

La filosofía ha de escuchar, el mundo le llega a través del lenguaje, en él se deposita la experiencia del pueblo dueño de ese lenguaje. El filósofo tiene que utilizar un lenguaje distinto al del hombre de la calle o al del científico. “*La palabra, con sus capas semánticas y estratos de asociaciones casi olvidadas, es aquí un principio rector*”.²

“Todo concepto tiene que ser considerado como fragmento de una verdad que todo lo abarca y en cuyo seno alcanza su significado. Construir la verdad con tales fragmentos constituye la tarea más importante de la filosofía”.³

Nuestro autor hace mención del dualismo Naturaleza-Espíritu, afirmando que abogar por una unidad entre ambos sólo sirve para perpetuar aún más este

¹ *Ibíd.*, p. 171.

² *Ibíd.*, p. 172.

³ *Idem.*

dominio que el ser humano ejerce sobre la Naturaleza. El idealismo¹ pone frente a esta unidad al Espíritu Absoluto, y el naturalismo² a la Naturaleza Absoluta. El idealismo eleva a la categoría de espiritual todo lo que existe, y el naturalismo hace lo mismo con el poder ejercido sobre la Naturaleza, y que parece llevar tras de él un desvaloramiento de la idea de humanidad, convirtiendo a los hombres en seres pasivos que se dejan llevar por los acontecimientos.

“Las teorías que omiten diferenciar al espíritu respecto de la naturaleza objetiva y optan por determinarlo cuasi científicamente como naturaleza olvidan que el espíritu se ha convertido también en no-naturaleza, que incluso, por mucho que no sea sino un reflejo de la naturaleza, trasciende el *hic et nunc*. La exclusión de esta cualidad del espíritu -que sea a la vez idéntico a la naturaleza y distinto a ella- conduce directamente a la creencia de que el hombre no es en lo esencial otra cosa que un elemento y objeto de procesos naturales ciegos”.³

El problema consiste en que no se puede reducir la Naturaleza al Espíritu, ni viceversa, al mismo tiempo que la polaridad tampoco es la vía adecuada. Ambas entidades no pueden ser reducidas a una sola, pero entenderlas como dos formas diferentes conllevan un proceso donde el pensamiento filosófico ha de efectuar una profunda reflexión; ya desde Hegel ha habido filósofos que han

¹ El idealismo alemán se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, sus principales autores son Kant, Fichte, Schelling y Hegel.

El idealismo mantiene que la realidad fuera del pensamiento no se puede llegar a conocer y sólo se puede llegar a conocer a través de la actividad cognoscitiva; el objeto de conocimiento está construido por dicha actividad. El objeto es en principio incognoscible, pero la reflexión hace que nos acerquemos más a un conocimiento de ese objeto.

El idealismo distingue entre dos conceptos: el fenómeno (el objeto en tanto que es conocido) y el noúmeno (que es el objeto tal y como sería en sí mismo).

² El naturalismo considera a la Naturaleza como principio único de todo lo real. Todo el conocimiento proviene de la Naturaleza porque de ella viene todo aquello que es real. Rechaza que exista objetivamente todo lo que venga de un mundo supraterráneo, y su modelo de ciencia es aquel que utiliza los métodos de las ciencias naturales. Sus representantes son: Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Empédocles, Pitágoras, Leucipo y Demócrito.

³ *Ibid.*, p. 175.

estudiado esta relación dialéctica entre Naturaleza y Espíritu, Horkheimer pone como ejemplo a F. H. Bradley,¹ John Dewey,² Henri Bergson³ y Georg Simmel.⁴

Para Horkheimer, el naturalismo acierta al unir Espíritu con Naturaleza; es decir, como autoconservación, como que toda acción de Espíritu conlleva a algún tipo de naturaleza, pero también como para que el Espíritu no caiga en mero absoluto y no tome como modelo de sí mismo aquella naturaleza.

La Razón Subjetiva tiende al materialismo y puede hundirse en puro nihilismo, y la Razón Objetiva tiende al romanticismo y, por tanto, puede caer en la mentira y la mera ideología. Para nuestro autor, tanto la Razón Objetiva como la Razón Subjetiva no son dos formas disociadas del Espíritu. La filosofía ha de mediar para la armonía entre ambos tipos de razón y sus realidades. Razón Objetiva y Razón Subjetiva están unidas, el problema surge cuando se enfrentan las dos.

“Tal hipóstasis surge de la contradicción fundamental existente en la constitución del ser humano. Por una parte, la necesidad social de controlar la naturaleza ha condicionado siempre la estructura y las formas de pensamiento humano, confiriendo así el primado a la razón subjetiva. Por otra parte, en cambio, la sociedad no ha podido reprimir del todo la idea de algo que va más allá de la subjetividad del interés egoísta, a la que el sí-mismo no ha podido menos que aspirar. Incluso la separación y reconstrucción formal de ambos principios como separados descansan en un elemento de necesidad y de verdad histórica. Mediante su autocrítica la razón ha de

¹ (1846-1924) Era un filósofo británico exponente del idealismo absoluto, es influenciado por Georg Wilhelm y Hegel. Para él, lo único real es el Absoluto, que es la totalidad de lo existente. Su obra principal es *Appearance and Reality* (1893).

² (1859-1952) Fue un filósofo, pedagogo y psicólogo estadounidense, uno de los fundadores de la filosofía del pragmatismo, junto a Charles Sanders Peirce y Williams James. Consideraba que los conceptos que se realizan por creencias son de naturaleza humana y, por tanto, no tienen ninguna validez objetiva. La experiencia es la forma más adecuada de llegar al conocimiento.

³ (1859-1941) Fue un filósofo francés, que además ganó el Premio Nobel de Literatura en 1927. Fue un filósofo idealista, su filosofía es una crítica al conocimiento científico, porque la Verdad es inaccesible para él. A este conocimiento científico Bergson opone una metafísica espiritualista que nos ofrezca una revelación intuitiva e inmediata.

⁴ (1858-1918) Filósofo y sociólogo alemán. Con su perspectiva neokantiana marcó las bases para una filosofía contraria el positivismo. Analiza los fenómenos sociales y culturales como “formas” y “contenidos”. Simmel hace también un estudio de la cultura de masas que sirve de base a la Escuela de Frankfurt.

reconocer lo limitado de ambos conceptos opuestos de razón; debe analizar el desarrollo del abismo entre ambos, tal y como es eternizado por todas las doctrinas que tienden a triunfar ideológicamente sobre la antinomia filosófica en un mundo antinómico”.¹

La autoconservación del Hombre, que fue impulsada por la Razón Subjetiva, también está en la Razón Objetiva a modo de preservación, y esto aporta una mayor importancia a la Razón Subjetiva y alienta la comunicación entre ambos modelos de razón. Para nuestro autor, esta enfermedad que aqueja a la Razón le afecta desde su origen mismo, y es este afán de dominio sobre la Naturaleza; la única cura para ella es conocer el fondo mismo de la enfermedad. Para que pueda darse una auténtica crítica a la Razón hay que llevar una búsqueda a fondo de la historia de nuestra cultura. El fracaso de la Verdad por parte de la Razón es debido a que todo se ha objetivado desde que la Naturaleza se convirtió en objeto.

“Podría decirse que la locura colectiva que hay va ganando terreno, desde los campos de concentración a los efectos en apariencia por completo inocuos de la cultura de masas, estaba ya contenida en germen en la primera objetivación, en la observación calculadora del mundo como presa por parte del primer hombre. La paranoia, esa locura que pergeña con fines de persecución teorías lógicamente construidas, no es sólo una parodia de la razón, sino que de algún modo está presente en toda forma de razón consistente en una mera persecución de objetivos”.²

El Hombre tiene que entender en qué modelo de razón está inmerso, y que tanto la Razón Objetiva como la Razón Subjetiva están hoy enfrentadas gracias al mismo Hombre y, mientras esto es así, ese dominio y presión sobre la Naturaleza se convertirá en dominio y opresión sobre él mismo.

¹ *Ibíd.*, p. 178.

² *Ibíd.*, p. 179.

“El aherrojamiento de las ideas y de las acciones del Hombre por las formas de un industrialismo máximamente desarrollado y el ocaso de la vida de individuo bajo el influjo de la omniabarcante maquinaria de la cultura de masas crean las condiciones previas para la emancipación de la razón”.¹

Con el lenguaje se expresa lo que está sucediendo, los oprimidos pueden manifestar su pensamiento y también se refleja la vejación hacia la Naturaleza. Haciendo uso del lenguaje el mundo puede reconciliarse. Horkheimer afirma que hay una incompatibilidad entre Filosofía y fascismo, el fascismo hacía uso del lenguaje como herramienta para el poder, utilizando de él lo que le convenía para sus fines. En cambio, la filosofía auxilia al Hombre frente a sus miedos, permitiendo que el lenguaje cumpla su función de comunicar la Naturaleza.

“La filosofía es el esfuerzo consciente por fundir todo nuestro conocimiento y nuestra intelección en una estructura lingüística en la que las cosas sean llamadas por su justo nombre”.²

Horkheimer afirma que las ideas de “justicia”, “igualdad” y “libertad”, tan aclamadas en la Revolución Francesa, es el modo que tiene la Naturaleza para condenar su situación de oprimida por el Hombre; a lo que la Filosofía debe negar su propósito de convertirse en Verdad Absoluta, y tendría que contemplar el hecho de que las ideas culturales posean un fondo de verdad. La Filosofía intenta comparar las verdades relativas frente a una verdad absoluta ficticia. Saber que la cultura tiene dosis de negatividad y relatividad no implica que hayamos superado esta etapa. *“Las filosofías que tienen como objetivo únicamente un proceso*

¹ *Ibíd.*, p. 180.

² *Ibíd.*, p. 182.

interior hacia la liberación definitiva termina convirtiéndose en vacías ideologías".¹

La Filosofía no ha de ser propaganda, nunca y bajo ningún concepto, ella ha de saber elevarse por encima de la situación actual.

“La teoría filosófica por sí sola no puede conseguir que se impongan en el futuro ni la tendencia hacia la barbarie ni la actitud humanista. Pero si hace justicia a las imágenes e ideas que en determinadas épocas dominaron la realidad como absolutos - por ejemplo, la idea de individuo tal y como dominó en la era burguesa-, siendo proscritas en el transcurso de la historia, la filosofía podrá actuar, por así decirlo como correctivo de la historia”.²

La filosofía se sitúa entonces con Horkheimer como “*la memoria y la conciencia de la humanidad*”,³ y así no caerá en un sin sentido.

No se llega a la utopía porque el vínculo entre la maquinaria social y las masas no lo permite. La Filosofía ha de auxiliar al Hombre, y la forma de hacerlo es reconociendo todo lo que el afán de dominio sobre la Naturaleza le ha aportado al Hombre, si la Filosofía consigue hacerle entender esto a la humanidad, entonces habrá logrado una tarea muy importante.

Horkheimer utiliza el método de la negación, pero no es el escepticismo filosófico.⁴ “*La negación tiene dos filos: es la negación de las pretensiones absolutas de la ideología dominante y negación asimismo de las pretensiones*

¹ *Ibid.*, p. 185.

² *Ibid.*, p. 186.

³ *Ibid.*, p. 187.

⁴ El escepticismo clásico es representado por el filósofo griego Pirrón y su método para el estudio de la duda. Pirrón cree que nada es verdad o mentira, bueno o malo, prescinde de todo juicio. El escepticismo científico cuestiona todo aquello que carece de una prueba empírica válida.

más insolentes de la realidad".¹ Este método de la negación se sitúa en la confianza en el Hombre.

“Ahora que hemos aprendido, gracias a las ciencias, a superar el miedo ante lo desconocido en la naturaleza, somos los esclavos de coacciones sociales que hemos creado nosotros mismos. Cuando se nos anima a actuar con independencia clamamos por modelos, sistemas y autoridades. Si como ilustración y progreso espiritual entendemos la liberación del hombre de creencias supersticiosas en poderes malignos, en demonios y hadas, en el destino ciego -en una palabra, la emancipación del miedo-, entonces la denuncia de lo que hoy se llama razón es el mayor servicio que puede rendir la razón”.²

En conclusión, la Teoría Crítica tenía la pretensión de transformar esa sociedad burguesa en una sociedad racional, justa y, por lo tanto, humana. Para ello la Filosofía tiene que asumir la tarea de llegar a toda la humanidad y mostrar la realidad social; así llega a la base del sufrimiento del Hombre y da respuesta a la crisis de los trabajadores.

La Razón no es ciega, aunque la lógica de dominación la haya dañado mucho, y ve la injusticia que se esconde tras la dominación. No se puede renunciar a la Razón, sino que la Razón tiene que autoreflexionar para así poder romper con esa concepción de ella misma como instrumento de poder.

La dialéctica es el único camino para nuestro autor, es decir, la negación de los contrarios y de los monismos, y así llegar a su reconciliación dialéctica. La Filosofía es dialéctica materialista que está dentro de los procesos históricos. La Filosofía ha de ser lenguaje de la historia del sufrimiento que ha producido esa discrepancia entre los contrarios, y así, rompiendo con esa lógica de dominio y

¹ *Ibíd.*, p. 184.

² *Ibíd.*, p. 187.

autoconservación lleguemos a reconciliar la historia, para crear de este modo justicia en el mundo. Conseguir esto es una labor abierta en el proceso histórico.

2.4.6. AUTOCRÍTICA DE LA TEORÍA CRÍTICA.

En *Crítica de la Razón Instrumental* Horkheimer deja la lucha de clases a un lado para ocuparse del enfrentamiento entre el Hombre y la Naturaleza. Para salir de la crisis, a la que este enfrentamiento nos ha llevado, el Hombre ha de reconciliarse con la Naturaleza y volver a ella. Por lo tanto, en este libro se rompe con el propósito primario de la Teoría Crítica, que ahora estaría unido a este afán de dominio sobre la Naturaleza y todo lo que esto conlleva, como ya hemos visto. Por ello, esta obra realiza una fuerte autocrítica de la Teoría Crítica.

Entre la primera Teoría Crítica y la nueva se da un alejamiento del centro mismo de la crítica, pero sigue efectuándose una crítica del modelo de economía capitalista, así como se persigue el mismo ideal de emancipación.

Hemos visto en este libro, además, como Horkheimer cambia las fuerzas productivas, y sus consecuencias, por el problema del dominio del Hombre sobre la Naturaleza, y este dominio conlleva el sojuzgamiento del Hombre a la Naturaleza. Pero lo que no ha cambiado es el hecho de que en este progreso económico y social todo se acabe convirtiendo en objeto y fin en sí mismo, y el Hombre, sin quererlo, ha perdido el control.

El conflicto radica en que el Hombre ha absolutizado ese dominio sobre la Naturaleza, el problema no está en el mero hecho del dominio. Este dominio ya no tiene límites, y es la sociedad y su modo de producción lo que ha hecho que esta forma de dominio se convierta en opresión sobre los más desfavorecidos.

“Con todo, la naturaleza es considerada hoy más que nunca como un mero instrumento de los hombres. Es el objeto de una explotación total, que no conoce objetivo alguno puesto por la razón y, por lo tanto, ningún límite. El imperialismo ilimitado del hombre jamás se ve saciado. El dominio de la especie humana sobre la

tierra no tiene paralelo alguno en aquellas épocas de la historia natural en las que otras especies animales representaban las formas más altas de la evolución orgánica”.¹

Con esta pretensión de dominio absoluto sobre la Naturaleza, lo que ha conseguido el Hombre es él mismo ser también dominado, todo ha sido cosificado. “*Todo ser humano experimenta el aspecto tiránico de la civilización desde su nacimiento*”.² Las auténticas víctimas de todo este proceso han sido las masas, a ellas la sociedad civilizada sólo les ha traído pobreza, sometimiento y coacción. De esta forma, las masas se rebelan ante esta situación, pero, sin darse cuenta, se dejan adoctrinar y se convierten en objetos de esa misma razón de dominio que los ha llevado a la situación en la que están. De esta forma la barbarie nazi fue creada y podría volver a repetirse, siempre y cuando la Razón no se reconcilie con la Naturaleza.

“Los nazis manipularon los deseos oprimidos del pueblo alemán. Cuando los nazis y los industriales y militares que estaban detrás de ellos lanzaron su movimiento, tuvieron que ganarse a las masas, unas masas cuyos intereses materiales no eran los suyos. Apelaron a las capas atrasadas, que habían sido condenadas por la revolución industrial, esto es, a los explotados por las técnicas de la producción masiva. Aquí, entre los campesinos, los artesanos de las capas medias, los pequeños comerciantes, las amas de casa y los empresarios modestos es donde podían encontrarse los paladines de la naturaleza reprimida, las víctimas de la razón instrumental. Sin el apoyo activo de estos grupos, los nazis no hubiesen podido tomar nunca el poder”.³

Cuando la ciencia y la técnica se supediten a la justicia, entonces será cuando el Hombre se libere de esta Razón Instrumental que lo ha convertido en objeto.

¹ *Ibíd.*, p. 127.

² *Ibíd.*, p. 128.

³ *Ibíd.*, p. 138.

Tanto en su primera etapa como en su segunda, Horkheimer pretende que la Razón Instrumental y la Naturaleza se reconcilien, y que las víctimas puedan ser felices, ya que la dominación absoluta y el sufrimiento acabarían.

Negar la Razón Subjetiva, heredera de la Ilustración, no es el camino para acabar con este dominio sobre la Naturaleza, como tampoco lo es retornar a la Naturaleza, estos dos caminos hundirían más al Hombre. Como ya dije en el apartado anterior, para nuestro autor el único camino para salir de la crisis en la que se encuentra el ser humano es reconciliar la Razón Subjetiva con la Razón Objetiva, es decir, la Razón con la Naturaleza, pero para llegar a esta reconciliación hay que rescatar el pensamiento independiente.

Para mi opinión, esta salida de la crisis que Horkheimer propone no es lo bastante sólida para que se dé esta superación de la Razón Instrumental.

Con Habermas comienza la Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt, él afirma que esa idea de la superación de la Razón Instrumental no era la forma adecuada, ya que yace en el modelo de razón que se pretende evitar, es decir, en la Razón Subjetiva y su forma de correspondencia entre sujeto y objeto. Habermas propone una Razón Comunicativa.¹ Horkheimer se olvidó del lugar que ocupa el lenguaje en la Razón, y se centró únicamente en el papel que ocupa la Naturaleza en la Razón. Por este olvido del lenguaje en la Razón no pudo nuestro autor conseguir un concepto de Razón que rompiese con la Razón Instrumental.

Los filósofos posmodernos critican de Habermas que haya sido demasiado ambicioso al intentar abarcar mucho con esa Razón Comunicativa. Estos filósofos

¹ Habermas se apoya en Humboldt, uno de los fundadores de la Universidad de Berlín, quien afirmaba que el lenguaje formaba el pensamiento. Habermas opina que el pensamiento y el conocimiento no pueden darse sin la existencia de un lenguaje, el lenguaje es anterior al Hombre e independiente. Para él los sinónimos universales del habla son aquellos que cualquier persona tiene en cuenta antes de hablar, y son universales, porque se dan en cualquier idioma.

Inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad dan la autenticidad al habla. Estos cuatro supuestos son necesarios para poder comunicarnos.

posmodernos si aceptan la destrucción de la Razón Ilustrada, pero no la creación de un nuevo concepto de razón que integre todos los modelos razón, por ello Horkheimer afirma de ellos que están favoreciendo el triunfo de esta razón de dominio. A Habermas se le puede criticar que su modelo de razón quede bajo el dominio de aquellos que tienen capacidad para el lenguaje, con lo que la Razón Comunicativa de Habermas se acerca también a la lógica de dominio.

2.4.7. TAREA DE LA FILOSOFÍA Y SALIDA DE LA CRISIS.

Muchos filósofos entienden la Filosofía como una ciencia exacta con un criterio de verdad inherente y con un método propio de investigación, tal es el caso de Platón,¹ Kant² y, más recientemente, Husserl.³ Para otros la Filosofía es continuación e integración con la ciencia, como, por ejemplo, para Auguste Comte,⁴ Herbert Spencer,⁵ Ernst Mach⁶ y Bertrand Russell.⁷

En qué lugar colocar a la Ciencia dentro de la Filosofía ha creado muchos debates en la historia contemporánea, al igual que qué tipo de conocimiento se acerca más a la naturaleza de las cosas. Pero el método de la Filosofía tampoco cuenta con unanimidad.

¹ (427 A. C.-347 A. C.) Platón distingue dos géneros de conocimiento: la Ciencia y la Opinión. La Ciencia se divide en ciencia en sentido estricto, filosofía, y pensamiento discursivo; la Opinión se divide en creencia y conjetura. La Ciencia es el conocimiento estricto de lo Absoluto y se conoce a través de la Razón. Las matemáticas es el modelo de ciencia que más se acerca al modelo de ciencia platónico.

² (1724-1804) Para Kant, la Razón humana no puede llegar a la existencia de Dios. A través de la experiencia podemos conocer los objetos, desde la percepción sensible o intuición; el entendimiento es la capacidad que tenemos para pensar los objetos dados por la sensibilidad, las intuiciones empíricas son aquellas que se refieren a un objeto dado por las sensaciones, y el fenómeno es el objeto sensible constituido por la sensación y las formas puras a priori de Espacio y Tiempo.

³ (1859-1938) Fundador de la Fenomenología Trascendental, con lo que pretende hacer de la filosofía una ciencia exacta y para todos.

La fenomenología trata de explicar el sentido que tiene el mundo antes de la Filosofía. El método que utiliza es la reducción eidética (apela al conocimiento que se produce a través de la memoria), la reducción trascendental y el análisis intencional.

⁴ (1798-1857) Filósofo francés creador del positivismo y la sociología. Para él, todas las ciencias forman una jerarquía, cada una de ella depende de la que está en un nivel superior. En la base se encuentran las matemáticas, seguida de la mecánica, la física, la química, la biología y, en la parte superior de la pirámide de las ciencias, la sociología.

⁵ (1820-1903) Filósofo, psicólogo, antropólogo, naturalista y sociólogo inglés. Spencer siguió a Comte en la idea de que podía darse una unificación de la verdad de la ciencia, por ello su filosofía aspiraba a ser sintética.

Para él, todos los fenómenos del Universo podían ser explicados a través de la ciencia, al igual que Comte. Estas leyes científicas son las que lleva al progreso. Spencer pretendía la unificación del conocimiento científico, al contrario que Comte, que pretendía la unidad del método científico.

⁶ (1838-1916) Físico y filósofo austriaco, representante del positivismo renovado de principios del siglo XX. Rechazó toda forma de Metafísica y Teología para el conocimiento humano. Sólo es válido para la ciencia todo lo que sea empíricamente comprobable. Junto con Richard Avenarius creó el empiriocentrismo o críticas a la experiencia.

⁷ (1872-1970) Filósofo, matemático y lógico británico, ganador del Premio Nobel de Literatura. Russell fue uno de los fundadores de la filosofía analítica. Junto con Moore encabezó la rebelión británica contra el idealismo. La Lógica y la Ciencia son para este autor los instrumentos que deben servir al filósofo. No había un método específico para la Filosofía.

“La situación en la filosofía difiere de la de las demás actividades intelectuales. Por más que ellas existan muchos puntos de controversia, se admite una orientación general. Los principales representantes de cada ciencia están más o menos de acuerdo en cuanto al objeto y el método. En filosofía, en cambio, la refutación de una escuela por otra implica generalmente su rechazo total, el negar como radicalmente falsas sus teorías fundamentales. Esta actitud, claro está, no es compartida por todas las escuelas”.¹

No cabe duda de que la Ciencia ejerce una labor fundamental en la sociedad, soluciona problemas y hace la vida más fácil, en la mayoría de los casos. Pero también es cierto que causa conflictos y destrucción si no cae en las manos correctas, como ya hemos visto en la historia y seguimos viendo.

Está claro que la Ciencia ha cambiado los hábitos de las distintas sociedades con sus avances científicos y técnicos. La Filosofía carece de los logros inmediatos de la Ciencia, por lo que para muchos hombres la Filosofía carece de valor. Aun así, a la Filosofía se le pide que solucione problemas cuando la Ciencia no puede hacerlo.

“El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos”.²

Pero la Ciencia, con todos sus avances, no aporta estabilidad, todo está en continuo movimiento y perfeccionamiento. Como ya hemos visto, estos logros científicos y tecnológicos no ha traído felicidad al Hombre, este se siente alienado, debilitado económica y emocionalmente. Horkheimer afirma que, aunque se posea una buena voluntad para hacer algo, puede ocurrir que se logre

¹ Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Madrid, Amorrurru Editores, 2003, p. 274.

² *Ibid.*, p. 276.

lo contrario, porque esta se centra en lo cercano y desconoce lo que va más allá de su propio límite.

La Filosofía no pone límites en ninguna parte y examina todos los elementos que forman la vida humana. Su campo de estudio no está delimitado. La Filosofía debe fiarse de su propia labor teórica, sin embargo, la Ciencia se basa en datos y un método contrastado científicamente.

La Filosofía está más enraizada en Europa que en Estados Unidos, la explicación que a esto da nuestro autor es que cuando Estados Unidos se estaba expandiendo, y la tarea principal era habitar la tierra y cultivarla, no había tiempo para problemas fuera de lo cotidiano. En cambio, en Europa ya hacía tiempo que se estaba lidiando con problemas sociales y teóricos, donde la Filosofía estaba bien asentada desde hacía mucho.

La tradición filosófica norteamericana empezó levemente en el siglo XVII con pensadores como John Winthrop, puritano, quien quería crear una colonia basada en sus creencias religiosas. En cambio, Roger Williams, teólogo, abogaba por la tolerancia religiosa y la separación entre Iglesia y Estado. En el siglo XVIII en Estados Unidos la Filosofía se dividió entre, por un lado, el calvinismo, liderado por Jonathan Edwards, quien pretendía unir el platonismo cristiano con la epistemología de carácter empírico, y a todo esto añadió la física newtoniana. Pero también, por otro lado, entre una especie de representación norteamericana de la ilustración europea. En el siglo XIX surgió el romanticismo en Estados Unidos, el pragmatismo y el movimiento filosófico hegeliano. En el siglo XX el

pragmatismo, donde cabe destacar a Richard Rorty¹ y Hilary Putnam,² seguía teniendo fuerza, acompañado por la filosofía del lenguaje y la filosofía analítica.

La Filosofía tiene como función social, según Horkheimer, la crítica a lo que está fijado.³ El ser humano tiene que comprender la relación que hay entre sus acciones y lo que se consigue con las mismas, entre su propia existencia y la de la sociedad en general, etc. *“La filosofía descubre la contradicción en la que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados”*.⁴

Platón apuntaba a que los filósofos debían ser los gobernantes, esta idea es debida a que la Filosofía une y abarca distintos campos, en contraposición con las otras disciplinas. por ejemplo, la Ciencia pretende conseguir el éxito en una materia determinada.

La Filosofía puede resultar un fastidio para muchos, carente de utilidad y sin certeza absoluta. Pero la función de la Filosofía no sólo radica en su labor social, sino también en el desarrollo del razonamiento crítico y dialectico. La Filosofía ha de introducir razón en este mundo. La Filosofía antigua y moderna tienen en común su esperanza en los medios que posee la humanidad para un desarrollo basado en la Razón.

¹ (1931-2007) Rorty critica a la filosofía que tiene como base la Metafísica, ese tipo de filosofía se aleja de la realidad y se centra sólo y exclusivamente en sí mismas. Al igual que Wittgenstein, Rorty opina que el Hombre se mueve en el lenguaje y todo lo que este genera. Afirmaba que toda investigación debe hacer al Hombre más feliz.

² (1926-2016) Hizo aportaciones a la filosofía de la mente, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la ciencia y el pragmatismo. En la filosofía de la mente es conocido por su hipótesis de la realizabilidad múltiple y el concepto de funcionalismo. En la filosofía del lenguaje expuso una teoría del significado, con la noción de externalismo semántico. En la filosofía de las matemáticas, junto con W. Quine, configuró el argumento de la indispensabilidad. En el pragmatismo abogó por un realismo directo, donde se estudia la Metafísica en la manera en que las personas experimentan el mundo, sin intermediarios.

³ En un artículo titulado: “Max Horkheimer y la Filosofía”, recogido en *Nómadas Critical Journal of Social and Juridical Sciences* (vol. 22, n° 2, 2009, pp. 165-203), Ignacio Mazzola señala que filósofos, como Hauke Brunkhorst y Jürgen Habermas, han afirmado que Horkheimer es un anti-filósofo por sus críticas a numerosas posiciones filosóficas, así como por ciertas interpretaciones tomadas de sus obras, a pesar de que Horkheimer se postula en numerosas ocasiones por la legitimidad y la necesidad de la filosofía para poder llegar a una reflexión crítica.

⁴ *Ibíd.*, p. 283.

Cuando la Filosofía efectúa una crítica, no pretende necesariamente acabar con lo que es criticado, sino más bien reflexionar y no aceptar lo que le viene dado a través del dominio. Así, cuando Horkheimer hace una crítica a la razón ilustrada no pretende acabar con ella, sino reflexionar sobre ella y efectuar un cambio. Cada disciplina filosófica puede tener numerosos aspectos, que a su vez llevan a diferentes fines.

“Nuestra misión actual es, antes bien, asegurar que en el futuro no vuelve a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de esta, ni siquiera en una futura época de paz, en la que la diaria rutina pudiera favorecer la tendencia a olvidar de nuevo todo el problema. Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra”.¹

La salida de la crisis pasa por la autoreflexión y la crítica a la razón ilustrada, a diferencia de Adorno que propone como salida la autosuperación de la propia Razón.

¹ *Ibíd.*, p. 289.

2.5. EVOLUCIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA.

2.5.1. SEGUNDA GENERACIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT. JÜRGEN HABERMAS.

2.5.1.1. Biografía.

Jürgen Habermas nació en Düsseldorf, Alemania, en 1929, pero creció en Gumberbach. Su padre fue director de la Cámara de Industria y Comercio.

La derrota del régimen de Adolf Hitler supuso un alivio para el joven Habermas, todo lo vivido en la Segunda Guerra Mundial le supuso recelo ante cualquier partido político.

Estudió Historia, Psicología, Literatura Alemana y Economía en Göttingen, Zürich y Bonn. En 1953 escribió un artículo sobre Heidegger en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, titulado *Mit Heidegger Gegen Heidegger denken (Pensar con Heidegger Contra Heidegger)*. A Habermas le desconcertaba la unión de Heidegger con el movimiento nacionalsocialista. En el mismo año, además, leyó *Historia y Conocimiento de Clase* de Lukács, otras dos obras muy importantes para él en estos años fueron *De Kant a Nietzsche* de Karl Löwith, que le acercó a Marx, y *Dialéctica de la Ilustración*.

1954 Habermas presenta su tesis doctoral, titulada *Das Absolute und die Geschichte: von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken (El Absoluto y la Historia: de la Ambivalencia en el Pensamiento de Schelling)* en Bonn. Después de esto se incorporó al Instituto de Investigación Social en Frankfurt, donde pasa a ser asistente de Adorno. De la mano de Horkheimer y Mitscherlich se percata de la importancia que tiene Freud para estudiar la situación en la que vivían.

Mientras que Habermas tenía el apoyo de Adorno para su habilitación en el Instituto de Investigación Social, Horkheimer, en cambio, se opuso porque opinaba que sus trabajos eran demasiado políticos.

En 1961 empezó a trabajar en la Universidad de Marburg gracias a su trabajo *Strukturwandel der Öffentlichkeit (Historia y Crítica de la Opinión Pública)*, dirigido por Wolfgang Abendrott; antes de eso enseñó en Heidelberg por proposición de Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith. Durante los dos años siguientes publica *Experimento de Grupo, Personalidad Autoritaria, Estudios Sobre Autoridad y Familia y Student und Politik: eine Soziologische Untersuchung zum Politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten (Estudiante y Política: una Investigación Sociológica sobre la Conciencia Política de los Estudiantes de Frankfurt)*, esta última obra junto a Ludwig von Friedeburg, C. Oehler y F. Wetz.

En 1963 escribió *Teoría y Praxis*, donde denuncia la carencia de base de la Teoría de la Liberación del proletariado, debido a su función interna.

En 1964 vuelve a Frankfurt para habilitar la cátedra que Horkheimer había dejado vacante. De 1971 a 1980 dirigió con Carl Friedrich von Weizsäcker el Instituto Max-Planck para la investigación de las condiciones de la vida del mundo científico y técnico de Starnberg. De 1980 a 1982 dirigió el Instituto Max-Planck para las Ciencias Sociales de Munich.

Habermas ha dado clases también en Princeton y Berkeley. Además, ha recibido los premios “Hegel” de Stuttgart, “Sigmund Freud” de Darnstadt y “Príncipe de Asturias de las Ciencias Sociales” de España. Es Doctor Honoris Causa por la Universidad de Jerusalén, Buenos Aires, Hamburg, Northwestern University Evanston, Utrecht, Tel Aviv, Atenas y la New School for Social Research de Nueva York, entre otras; y es, además miembro de la Academia Alemana de la Lengua y la Poesía.

Habermas tuvo vínculos con el marxismo de la tendencia de Lukács, Bloch, Korsch y la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno. También tiene conexiones con la mística judía, con el protestantismo y con Schelling. Su obra está centrada en tres conceptos: esfera pública, discurso y Razón. Su preocupación por la naturaleza social del hombre ha hecho, según él mismo, que se guíe por posiciones filosóficas que aumentan la constitución intersubjetiva del espíritu humano, tales son el pragmatismo de Charles Sanders Peirce y Georg Herbert Mead, la Teoría de las Formas Simbólicas de Ernst Cassirer, la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein, así como Wilhelm von Humboldt.

El pensamiento de Habermas, al igual que también el de Horkheimer, ha cambiado con el paso del tiempo y se ha convertido en referente para diversos filósofos y sociólogos. Pero su pensamiento se caracteriza por tener una continuidad tanto en la temática como con el método, es decir, nunca se produce en él una ruptura con sus obras anteriores, y su pensamiento es continua evolución e integración, al igual que Apel.¹

Se podría hablar de tres etapas en Habermas:

- 1) (1961-1969) Donde se forma y se dedica a la confrontación con el cientificismo, dentro de los ideales de la Escuela de Frankfurt.
- 2) (1970-1980) Elaboración de las teorías características de Habermas.
- 3) (A partir de 1981) Periodo de sistematización que parte con la Teoría de la Acción Comunicativa, donde están la Teoría de la Racionalidad y la Teoría de la Evolución Social.

¹ Karl-Otto Apel (1922-2017). Filósofo alemán y profesor emérito de la Universidad de Frankfurt am Main. Creador del pragmatismo Transcendental.

Apel trabajó en diversos campos filosóficos, como ética, filosofía del lenguaje, ciencias humanas, etc. Apel ayuda a unir el pragmatismo con la Teoría Crítica. Reformula la diferencia entre entendimiento y explicación, que primero se formó en la hermenéutica de Dilthey y la interpretación sociológica de Weber, con la base de un pragmatismo transcendental del lenguaje de corte pierciniano. Estos elementos le ayudaron a crear una Teoría de la Acción Comunicativa y del Discurso Ético junto con Habermas, pero Apel criticó aspectos del enfoque de Habermas. Apel afirmó que una Teoría de la Acción Comunicativa tiene que tener como base el pragmatismo transcendental que condiciona la comunicación.

2.5.1.2. Evolución de la Teoría Crítica en Habermas.

Habermas no continúa con el rechazo que Horkheimer, Adorno y Marcuse presentan hacia el modelo de razón ilustrada, y lo que pretende es proseguir con ella. De esa razón moderna se queda con esa ilusión de un avance de la Razón.

Para Habermas, en las sociedades hay una base de razón, que es la que hace que los hombres ejerzan una reflexión, un juicio y un acuerdo. Opina que Horkheimer ofrece una posición muy exagerada sobre la Teoría Crítica, porque no va ligada al mundo real y el pensamiento se pierde en sí mismo, condenándose a la soledad.

Pero también hay puntos en común con la primera Teoría Crítica, como una Teoría Crítica como consenso de unos ciudadanos libres por derecho que van descubriendo el futuro guiados por la Razón, y se hace una crítica a las formas de gobierno que enmascaran una razón tecnológica, y la dominación que estos sistemas efectúan en el Hombre.

Para Habermas es bien cierto que la ciencia ha caído en manos de los intereses de dominio, pero no todo es reprochable; aunque hay intereses de dominación detrás de la ciencia moderna, no puede decirse que la totalidad de ella sea puro interés de dominio sobre los hombres. Habermas no busca ninguna instancia de nivel ontológico fuera de la Historia.

Habermas está altamente influenciado por la filosofía de Kant, Hegel, Husserl y Heidegger, primordialmente en el plano de las ciencias sociales, ya que busca la aportación que la Filosofía puede hacer a la formación de la sociedad, pero dando por acabada a la Metafísica. De tal manera se ve en él rasgos kantianos y fichteanos procedentes de la Razón Práctica. Con lo que podemos ver en Habermas un análisis de la sociedad occidental, desde el siglo XVIII hasta la actualidad; así también vemos en él una búsqueda de la reconciliación de las

dimensiones antagónicas de la realidad. Pero sólo a través de la Razón se pueden conseguir enunciados con validez universal.

Habermas sí que le da validez a la Razón Moderna, que constituye una diferencia contundente entre la forma de lo universal y los contenidos; con lo que se distancia de la crítica que hacía al formalismo Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*.

Habermas desconecta el Hombre y la Naturaleza, a diferencia de Horkheimer, que veía el sometimiento del Hombre y de la Naturaleza simultáneamente por ese afán de dominio. Habermas se pregunta si se puede establecer una relación entre los hombres y la naturaleza dominada. El Estado domina y esconde esta forma de dominio y lo llama progreso.

2.5.1.3. Sociedad burguesa y marxismo.

Con su obra de habilitación *Strukturwandel der Öffentlichkeit (Historia y Crítica de la Opinión Pública)*, que sirve como adelanto de la Teoría de la Acción Comunicativa, estudia la opinión pública en la sociedad burguesa. En esta obra, Habermas pinta un modelo idílico de la sociedad burguesa donde se produce un diálogo, en él se permite una realización individual de la existencia pasando por la opinión pública y hasta llegar a lo alto del Estado. Por lo que, para Habermas, lo que caracteriza a la sociedad burguesa es la creación de una esfera privada, centro de la dinámica social.

La sociedad liberal funciona a través de dos dimensiones: 1) La esfera privada, que se constituye de la intimidad individual, la familia y el mercado; 2) El poder público del Estado, el cual se forma a través de esa esfera privada. El Estado ha de proteger la libre actividad de los ciudadanos, y para que esto pueda darse se han instaurado la opinión pública, el parlamento, la ley, los códigos

civiles y las constituciones revolucionarias; estas últimas, a su vez, contienen libertad de opinión, prensa y reunión, carácter público de las sesiones parlamentarias, igualdad de derecho de elección y voto para todos los ciudadanos.

En *Ciencia y Tecnología como Ideología* Habermas estudia el uso que se hace de la técnica con la intención de la dominación política. El Estado liberal se formó en una esfera privada lejos de la dominación política, con lo que las leyes se producían de la libre decisión de los ciudadanos. Con la sociedad neocapitalista se produce el cambio, y el Estado participa en la organización de la sociedad y forma la vida privada conforme a esa sociedad. Por lo cual, con la sociedad neocapitalista el Estado interviene de forma directa en la formación de la sociedad, con lo que se ejecuta el poder político, lejos de la burguesía liberal; son los ciudadanos, ejerciendo su libertad y el libre intercambio de sus productos, los que forman esa vida social.

El Estado tecnocrático basa su dominio en el bien del progreso científico y el bienestar del Hombre. Con lo que el resto de los ciudadanos, los que no poseen conocimientos especializados, se sitúan fuera de las decisiones políticas. A tal respecto Habermas afirma que la ciencia moderna es utilizada como instrumento para la dominación, pero se diferencia de los primeros frankfurtianos en que Habermas piensa que el proyecto técnico moderno es necesario para la autoconservación del Hombre, ya que es un hecho inseparable el intercambio de la Naturaleza por el trabajo.

Para Habermas, las ideologías excusan la situación de dominio a través de legitimar las normas sociales. Como ya he dicho, el afán de dominio es para Habermas inherente a la ciencia y a la técnica, por lo que el interés del Hombre en la emancipación tiene que pasar por este dominio, pero también tiene que pasar por la disposición del Hombre a llegar a un consenso.

Habermas se da cuenta, al igual que también lo hizo Horkheimer, de que una Teoría Crítica de la sociedad tiene que ir más allá de la crítica que hace Marx a la economía política, porque la situación ha cambiado, con lo que se presenta la necesidad de crear una teoría de las sociedades del capitalismo más actuales; por ello Habermas propone contar con ese interés de dominio propio de la ciencia y de la técnica, y añadir el interés de los hombres por llegar siempre a un entendimiento; al contrario que Marcuse, que proponía crear un nuevo tipo de ciencia y técnica liberador de la Naturaleza.

Habermas ve que la crisis económica, principio de la destrucción del capitalismo, parece no darse o, al menos, no se da de la forma que Marx preveía. Además, la lucha de clases se ha paralizado, la pobreza e injusticia ha quedado relegada a individuos marginales, hoy se da un razonamiento entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción. Con todo esto parece obvio que nunca llegue a darse ese final feliz de la Historia por parte del proletariado.

Habermas quiere desligarse de todo elemento ontológico en lo referente al marxismo, y le achaca esto a Engels y Lenin, ya que, según Habermas, Marx pretendía buscar una filosofía de la historia llevada a la práctica. La teoría marxista es una filosofía de la historia falsable científicamente, donde interviene la reflexión crítica y la falsabilidad. Lo más importante del marxismo es la necesidad de efectuar un cambio. Los avances técnicos perfilan el camino que se ha de seguir.

Habermas afirma que Marx sólo da autonomía a las ciencias naturales, no a las del espíritu, partiendo de ahí cabe decir que el avance científico de la producción es el impulso de la formación del ser social. Además, Marx dejó a un lado el pensamiento de la conciencia sobre sí misma, al hacer esto, y de acuerdo con Habermas, la Filosofía se quedó sin raíz; esta raíz está en la crítica del conocimiento y de la sociedad.

Habermas conserva de Marx algún grado de realismo, pero va más allá y se aproxima a la subjetividad fundadora del sentido de Nietzsche.

La relación del Hombre con la Naturaleza viene del mismo Hombre, y lo que proviene de su conocimiento tiene una consistencia intersubjetiva, y se puede comprobar a través de la experiencia. Llegamos a conocer la realidad a través de este saber. La relación del Hombre con la Naturaleza es de índole instrumental mayoritariamente y, en menor nivel, mimética.

2.5.1.4. Conocimiento y Lenguaje.

El interés es el ámbito donde se forma la interpretación entre el sujeto y el objeto. Los intereses influyen, constituyen y protegen al Hombre. El interés incluye el conocimiento, la información y la alusión a un ser vivo; son cuasi-transcendentales porque son estructuras profundas del ser humano, con lo que serían transcendentales, pero vienen de condiciones empíricas, con lo que no pueden llamarse “transcendentales”, en el sentido amplio de la palabra. Además, los intereses nacen de la historia de la Naturaleza y también de la separación con ella.

Los intereses fundamentales son el técnico, el práctico y el emancipativo. El técnico comprende la relación del Hombre con la Naturaleza. El práctico alude a las relaciones sociales, a la intersubjetividad lingüística, a las normas y a las diversas identidades. El emancipativo incluye el proceso reflexivo por el que el Hombre pasa de un momento histórico a otro, rompe con ciertas formas de comprensión y crea nuevos modos de identidad.

Los tres intereses que hemos visto están unidos al trabajo social, la convivencia que está influenciada por la tradición y el lenguaje y la creación de identidades del Yo. El Hombre se socializa a través del trabajo, el lenguaje y el

dominio, de ahí surgen tres tipos de saber: informaciones, interpretaciones y análisis, ellos tres son funciones del Yo. El interés técnico va unido a la acción instrumental, utilizamos la Naturaleza para nuestro fin. El interés práctico va unido a la acción comunicativa, los hombres se relacionan a través del lenguaje. El interés emancipativo está relacionado con el nivel de represión y de dominio. La emancipación afecta a las estructuras sociales, la represión de la Naturaleza y la dependencia de la naturaleza exterior. La auto-reflexión es la acción en la que descansa el interés emancipativo.

Habermas se basa en la idea fichteana¹ del Yo como acción única que se divide en los polos del Yo y el No-Yo. A través de la reflexión le damos al Yo los poderes que habíamos objetivado. La reflexión libera al Hombre y en ella se da el conocimiento y el interés.

Habermas parte de Austin² al estudiar las estructuras pragmáticas del lenguaje, este divide los actos del habla en constatativos y perlocutores, los primeros producen un cambio en el oyente, y los segundos indican un estado de cosas. Habermas cambia este modo de ver afirmando que no hay sólo dos formas de actos de habla, sino que todos los actos de habla contienen una dimensión doble; la performativa y la constatativa.

¹ Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Filósofo alemán fundador del idealismo alemán.

Fichte no compartía el argumento kantiano sobre la existencia de la "cosa en sí", por eso se debía abandonar esto y admitir que la consciencia no tiene su fundamento en el mundo real. La consciencia no necesita más fundamento que ella misma, con lo que el conocimiento deja de partir del fenómeno y ahora lo hace del sujeto. La realidad es un producto del sujeto que la piensa. Las categorías se constituyen en la interacción del Yo y el No-Yo, y su síntesis.

² John Langshaw Austin (1911-1960). Filólogo británico, una de las figuras más importantes de la filosofía del lenguaje.

Anteriormente se había afirmado que el único fin de las emisiones lingüísticas era el de constatar los hechos, con lo que estas sólo podían ser verdaderas o falsas, pero Austin dice que no es así, una emisión lingüística puede ser cualquier cosa que diga.

Habermas se ampara en John Searle¹ al hablar de cuatro clases de habla: comunicativos, constataivos, representativos y regulativos. Los actos comunicativos constituyen una situación de diálogo, los constataivos expresan acontecimientos del mundo exterior, los representativos hechos de estados del sujeto que habla, y los regulativos aluden al campo normativo. La dimensión performativa ocupa una posición primordial. Husserl, Heidegger y Habermas coinciden en que parte del entendimiento del mundo proviene del desarrollo de las ciencias y encabeza la formación de los diferentes campos del saber.

La acción instrumental es por la que nos relacionamos con el mundo físico, y la comunicativa es por la que nos relacionamos con el resto de la humanidad. Para Habermas no puede darse un acuerdo generalizado sobre el estado de las cosas que componen el mundo, pero el triunfo de una argumentación le da valor de verdad a lo que se ha sometido a discusión.

Hay dos tipos de discurso: el teórico, que alude a la acción instrumental, y el práctico, que alude a la interacción.

Para Habermas la Verdad es producto de un razonamiento sobre un asunto de experiencia objetiva, y se produce un consenso. La Verdad se vincula al discurso teórico y los actos constataivos. La Verdad está en el mundo de los pensamientos y no en el mundo de las percepciones. Habermas no quiere caer en el relativismo y afirma que lo que es verdad es verdad para todos y para siempre. El mundo sólo puede llegar a una objetividad a través de una intersubjetividad lingüística.

¹ Nacido en 1932. Norteamericano. Profesor de filosofía en la Universidad de Berkeley, California. Hace importantes contribuciones a la filosofía del lenguaje, a la filosofía de la mente y de la conciencia. En los actos del habla, Searle desarrolla el análisis de Austin sobre los enunciados performativos. Searle se centra en los actos ilocutivos, que son actos que se realizan diciendo algo.

Habermas habla del ámbito del mundo interior, formado por lo que no vale en el plano social y no está en el mundo objetivo, y se refiere a todas las experiencias que un ser humano puede declarar en primera persona del singular.

“Habermas pretende, mediante su recurso a la filosofía del lenguaje descrita, presentar una idea de razón en la que los sujetos no aparezcan como mera condición transcendental y abstracta de una experiencia objetivante, una razón por tanto para la que sociedad sea algo más que un conjunto funcional y tecnocráticamente manipulable; es decir, se siente capaz de aportar *razones* que hablen en favor de esos sujetos y de esa sociedad arrollados por la marcha de un progreso meramente objetivante. Pero para ello hace falta someter a la idea misma de razón a un cambio de paradigma”.¹

2.5.1.5. Teoría de la Acción Comunicativa.

A principios de la década de los ochentas Habermas crea la Teoría de la Acción Comunicativa, que rompe con la Teoría del Sujeto y con el ideal de transparencia. Habermas afirma ahora que hay cuatro modelos de discurso para cuatro modelos de razón: el teórico, el práctico, el estético y el terapéutico. Todo lo que no tenga algún fundamento queda fuera. La comunicación entre sujetos es lo que valida esta nueva teoría filosófica. Ya Kant había planteado tres ámbitos de la razón: el teórico, el práctico y el estético, cada uno de ellos tiene relación con el otro.

La Teoría de la Acción Comunicativa quiere hacer que todos los ámbitos de la realidad queden expuestos claramente. Esta teoría tiene dos partes: los elementos teóricos que la forman y su fuerza explicativa.

Para Habermas la Razón Subjetiva es aquella que piensa el Yo como esfera inmanente en sí misma, desde la que los hombres han de relacionarse con los objetos o con el resto de la sociedad. Pero Habermas opina que las teorías de la

¹ Hernández-Pacheco, Javier, *Corrientes Actuales de Filosofía (II)*, Madrid, Ed. Tecnos, 1997, pp. 306-307.

Razón se han olvidado de la sociedad. La Razón nace de la interacción del lenguaje con la sociedad. Habermas no menciona que haya un Razón Absoluta que vaya abriendo su propia vía. Esta Teoría de la Acción Comunicativa es para él el último escalón en este proceso histórico de estructuración de la Razón.

La Teoría de la Acción Comunicativa pretende enseñar la compleja estructura de la racionalidad en la época moderna.

Para Habermas alienación y cosificación no van conjuntamente, es decir, la alienación no va ligada al hecho de que la autoconservación del ser humano vaya unida al poder cosificador del capital, ni al trabajo del individuo y su logro. La alienación se produce cuando el propio razonamiento queda cosificado, por ello la importancia de un consenso. Sólo a través de una comunicación entre las diferentes razones se puede reconciliar la modernidad dividida con ella misma. Podemos llegar a vencer esta Razón Instrumental a través de una Razón Comunicativa fuerte.

“No es que la razón, además de otras cosas, se pueda expresar lingüísticamente, es que esa expresión, la comunicación conceptual, forma parte de su misma esencia. El lenguaje no es un ropaje externo de la razón, sino un elemento básicamente constitutivo. Tampoco es el lenguaje externo al trabajo, sino que, siendo ese trabajo originalmente social, tiene en la praxis comunicativa la condición de su posibilidad. Si el hombre no fuera un animal que tiene un ‘logos’, tampoco sería el animal que trabaja y que, mediante la cooperación trabajadora, se convierte en ‘animal político’”.¹

¹ *Ibíd.*, p. 282.

2.5.2. TERCERA GENERACIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT: AXEL HONNETH.

2.5.2.1. Biografía.

Axel Honneth nació en Essen, Alemania, el 18 de julio de 1949. Estudió sociología, filosofía y filología alemana en las universidades de Bonn y Bochum. En Munich, en el Instituto Max Planck, se doctoró bajo la dirección de Habermas. Enseñó en la Freie Universität Berlin (Universidad Libre de Berlín) y la New School de Nueva York. En 1996 fue a la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt. En 1999 ocupó la “Silla de Spinoza” de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Amsterdam, con una conferencia titulada “Sufrimiento por Indeterminación”.

En 2001 se convirtió en el director del Instituto para la Investigación Social de Frankfurt. Desde 2007 es presidente de la Asociación Internacional Hegel y desde 2011 es también el Profesor Jack C. Weinstein de Humanidades del departamento de Filosofía de la Universidad de Columbia en Nueva York.

Honneth es también co-editor de las revistas *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, *European Journal of Philosophy* y *Constelaciones*.

El trabajo de Honneth se centra, principalmente, en política social y filosofía moral, especialmente las relaciones de poder, reconocimiento y respeto.

2.5.2.2. Teoría Crítica: Honneth con Habermas contra Habermas.

Honneth estudió a Sartre,¹ Foucault,² Bourdieu³ y también los clásicos franceses, principalmente Rousseau;⁴ en contraposición con Habermas, quien acusaba al pensamiento francés de ser irracional.

Honneth intenta hacer una nueva Teoría Crítica que sea una crítica inmanente y transcendente. Ya con su tesis doctoral, *Foucault y la Teoría Crítica*, afirma que en la Teoría Crítica hay una pérdida de lo social, esto se debe a que, según Honneth, la Teoría Crítica no es competente para entender los procesos de integración y orientación social, y sus conflictos. Para ello quiere comprobar si “El Orden del Discurso”⁵ de Foucault sería capaz de llegar a donde la Teoría Crítica no ha podido, y la respuesta es no, ya que Foucault excluye a los sujetos de análisis, aun habiendo sido consciente del continuo movimiento de la sociedad y de sus conflictos. Por lo que la teoría de Foucault no tiene base normativa desde donde se pueda hacer una crítica real sobre la sociedad, y una base que esté libre de los poderes del discurso y vaya más allá de los mismos.

En el tiempo en el que Honneth estuvo trabajando en su tesis con Habermas tiene una clara inclinación hacia su pensamiento; pero en 1981 se empieza a alejar

¹ Jean-Paul Sartre (1905-1980). Filósofo, escritor, novelista, dramaturgo y activista político francés. Es conocido principalmente por ser el mayor exponente del existencialismo y del marxismo humanista. Rechazó el Premio Nobel de Literatura en 1964 porque no aceptaba ningún reconocimiento o distinción, y porque la cultura debía desarrollarse directamente con los hombres y no a través de instituciones.

Básicamente, Sartre considera que el ser humano “*está condenado a ser libre*” (*El Existencialismo es un Humanismo*), es arrojado al mundo tras el nacimiento y después de eso es el encargado de cada decisión de su vida. La existencia humana es un fenómeno subjetivo. El hombre es libre, pero tiene una responsabilidad absoluta sobre él mismo y sobre el mundo.

Sartre fue discípulo de Heidegger y, además, estuvo muy influenciado por la fenomenología de Husserl.

² Michel Foucault (1926-1984). Psicólogo, sociólogo y filósofo francés. Foucault hace un estudio de la noción de Poder, pero no a nivel político exclusivamente, sino también en todas las formas de poder que se ejercen en la esfera social, a las que llama “poder social”. En la sociedad se dan diferentes relaciones de autoridad, las cuales se apoyan entre sí.

³ Pierre Bourdieu (1930-2002). Sociólogo francés. Intenta superar la dualidad tradicional en la sociología entre las estructuras de la sociedad y el objetivismo, por una parte, y la acción social y el subjetivismo, por otra. Para esta tarea hace uso de dos conceptos nuevos: el *habitus* y el campo, así como reutiliza de manera diferente otro: capital.

⁴ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Filósofo y escritor suizo-francés. Su obra principal es *El Contrato Social*, donde su idea política se basa en la voluntad general y en el pueblo como encargado de la soberanía. La única forma de gobierno posible ha de ser el Estado Republicano, donde todo el pueblo decida.

⁵ “El Orden del Discurso” es una lección que dio Foucault en el College de France. En tal discurso expuso todos los medios que se usan para llamar la atención de los poderes y los peligros que presenta el discurso.

de él, opina que Habermas no presta atención a las formas de crítica social que no están dentro de la forma de política dominante. Pero en 1992. Con su libro *La Lucha por el Reconocimiento*, propone una solución para actualizar la Teoría Crítica y es la Teoría de Reconocimiento, con la que intenta acabar con la carencia normativa de la sociología, para lo que primero tiene que saber cuáles son las exigencias normativas, y esto se dará a través de una esfera con carga moral y que esté fuera de cualquier fuerza de poder. El sujeto desea ser reconocido, y esto se encuentra más allá de toda argumentación o entendimiento o fuerza de trabajo.

Honneth elabora esta idea de Reconocimiento partiendo, principalmente, de Hegel en sus escritos tempranos, y su idea de la lucha por el reconocimiento, ya que Habermas no soluciona los problemas de índole social. Hegel distingue tres modos de Reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad.

Honneth pretendía formar una crítica normativa inmanente que no se quede en lo dado por las instituciones sociales existentes, es decir, que presenten un enfoque emancipatorio. Lo que quería era que la barbarie nazi no volviese a repetirse, y para ello usa como arma la Razón, un estudio de los clásicos de la filosofía y una fuerte unión con la sociología.

Honneth está comprometido con los movimientos sociales que tienden a terminar con el sufrimiento. Honneth vuelve a Hegel una y otra vez, base de su teoría, así como a la Acción Comunicativa de Habermas y, por supuesto, a toda la tradición de la Teoría Crítica.

Honneth está de acuerdo con Habermas en que la crítica a las normas básicas de la sociedad tiene que ser intersubjetiva, pero considera que la afirmación del uso universal del lenguaje es insuficiente para tal crítica. La crítica de Habermas no tiene ninguna motivación para el cambio y restringe las patologías del poder a las formas del libre mercado y el Estado. Honneth quiere que la crítica a las normas básicas de la sociedad con fundamento intersubjetivo

esté unida a la motivación por el cambio social que da la lucha por el poder, contando con el hecho de que tanto la crítica a las normas básicas de la sociedad como la lucha por el cambio están, a su vez, luchando por el reconocimiento.

Honneth pretendía crear una teoría social normativa siguiendo los pasos de la tradición de la Escuela de Frankfurt, para lo cual debía encontrar una pauta para poder diferenciar entre lo vigente y lo válido.

2.5.2.3. Teoría del Reconocimiento.

Honneth recoge el concepto de Reconocimiento de la tradición idealista alemana, que fue usado por primera vez por Fichte en *Fundamento del Derecho Natural* de 1796. En la *Fenomenología del Espíritu* de 1807, Hegel lo retoma. Este concepto tanto en Fichte como en Hegel hace referencia a la búsqueda de reconocimiento por parte del Yo, que pretende ser libre y activo. El reconocimiento hace posible la autoconciencia del Yo.

Honneth parte del hecho de que la vida social del Hombre se realiza a través de un reconocimiento entre los sujetos, esto hace que se pueda cimentar una identidad. Cuando el reconocimiento es negado, entonces surgen las formas del menosprecio. La dimensión social y el orden político se establecen en la demanda moral de ser reconocido. Esta demanda de reconocimiento es algo natural en el Hombre por tres motivos:

- 1) El reconocimiento entre hombres es un lazo de unión que afirma la conexión entre autorreflexión, conciencia de uno mismo y mirada hacia el otro.
- 2) El continuo movimiento del proceso histórico nos lleva desde el polo negativo hasta el positivo, de la injusticia hacia la justicia, desde la desconsideración hasta la consideración.

3) La Teoría del Reconocimiento nos revela una organización sistemática, en niveles jerárquicos.

El Hombre realiza su autonomía dependiendo de la relación que tenga con él mismo, a través de la experiencia que tenga del reconocimiento social.

Para Honneth, la primera forma de Reconocimiento es el amor, en el amor es donde se dan las relaciones primarias en el plano afectivo, ya sean relaciones eróticas, relaciones de amistad, familia, etc. Los sujetos establecen relaciones de necesidad, donde la autonomía y fusión con el Otro deben mantener un equilibrio. El modo de reconocimiento del amor es la dedicación emocional, la necesidad de afecto es su dimensión de la personalidad, y sus formas de reconocimiento son las relaciones primarias (amor y amistad). Su autorrelación práctica sería la autoconfianza. La dimensión de la personalidad a la que afecta es a la naturaleza y la necesidad de afecto.

La segunda forma de reconocimiento para Honneth es el derecho. Los Otros esperan algo de este sujeto y a través de este sujeto pueden saber qué tipo de derechos se le adjuntan. Todos los ciudadanos tienen derechos por el solo hecho de ser libres e iguales. Los hombres presentan una relación entre el ciudadano individual y todos los demás hombres que forman parte del Estado. Al pertenecer a una comunidad, todos los hombres poseen una serie de derechos que no pueden ser dañados y él no puede igualmente dañar los derechos de los demás ciudadanos sin una sanción por parte de la autoridad. Aquí hay un sentimiento de respeto ante la ley. El Hombre es un sujeto de obligaciones, pero también tiene derechos. El modo de reconocimiento es la atención cognitiva, su dimensión de la personalidad es la responsabilidad moral, su forma de reconocimiento son las relaciones de derecho (igualdad), su potencial desarrollo es la generalización y la materialización, su auto-relación práctica es el auto-respeto.

La tercera forma de reconocimiento es la solidaridad, y se dedica a saber qué puede el sujeto aportar a la vida social a partir de sus cualidades personales. Aquí se valorará las cualidades del sujeto, que se subordinaran a los ideales y metas colectivos. El aporte de cada sujeto a la vida social tiene que poder estar incluido en esta tercera forma de reconocimiento, lo que hace que sea más amplia que las otras dos. El sujeto pertenece a un grupo social y su experiencia de distinción social se da por la identificación de sujeto a este grupo social, el sujeto presenta entonces un orgullo de grupo por compartir unos valores, y es una forma de solidaridad. El modo de reconocimiento es la valoración social, su dimensión de la personalidad son las cualidades y las capacidades, su forma de reconocimiento es la comunidad de valor (solidaridad), su potencial desarrollo es la individualización o igualación, y su interrelación práctica es la autoestima.

Cada uno de los tres modos de reconocimiento tiene una variedad de formas de desprecio o menosprecio, todas ellas se caracterizan por el hecho de anular el reconocimiento de las pretensiones de identidad del sujeto.

La forma de desprecio que sigue a la primera forma de reconocimiento, es decir, el amor, es el maltrato y la violación, como formas de ataque a la identidad física y psíquica del sujeto. Esto sucede cuando otro intenta apropiarse de un sujeto contra su voluntad, esto conlleva a que el sujeto sienta vergüenza social, perdiendo la confianza en sí mismo que le daba el amor.

La forma de desprecio que sigue a la segunda forma de reconocimiento, el derecho, es la desposesión de derechos y exclusión, y radica en la privación de las libertades que le corresponde al sujeto, por lo que el sujeto cree tener menos valor que los demás.

La forma de desprecio que sigue a la tercera forma de reconocimiento, la solidaridad, es la deshonra, la indignidad e injusticia. En esta forma de desprecio se tiende a desvalorizar la forma de vivir del sujeto o de un grupo. El sujeto vive

en una sociedad que posee una serie de valores y puede presentar formas de vida menos válidas que otras, el sujeto entonces presenta una desvaloración y pierde autoestima, y no se siente apreciado.

Honneth, para reconstruir la tipología de los modos de reconocimiento de Hegel, recurre a la psicología social de George Herbert Mead,¹ entre otros.

Cuando el sujeto es consciente de que se produce un desprecio hacia él, este sujeto puede entrar en conflicto consigo mismo.

Honneth quería encontrar una orientación normativa en una teoría sociológica débil, pero cae en el mismo error que las otras dos generaciones de la Escuela de Frankfurt: no ahondar debidamente en la sociedad y lo que esta influye realmente al sujeto. Por ello, más adelante, Honneth se centra más en su teoría sociológica, buscando los dispositivos de la integración, así como el estudio de los conflictos sociales y cómo se manifiestan. Estos conflictos parecen ser aquellos en los que los individuos pretenden ser miembros que están admitidos dentro de un grupo. Con todo esto, parece que Honneth no rompe con la teoría de la comunicación de Habermas, sino más bien le da una mejor fundamentación al pensar también en las formas de desprecio que están sujetas a las relaciones de poder, y que crean problemas psicológicos a los sujetos afectados. Con todo esto, Adela Cortina afirma:

“De todo lo cual se sigue que la base prescriptiva de una teoría social normativa no es puramente lógico-formal, sino ética. El punto supremo de la racionalidad práctica es un ‘nosotros’ ético para una razón que es integración humana”.²

¹ (1863-1931) Filósofo, sociólogo y psicólogo americano. Hizo hincapié en la emersión del Yo y de la mente dentro del orden social y en el marco del simbolismo lingüístico que usan los hombres para comunicarse.

² Cortina, Adela, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Madrid, Ed. Síntesis, 2014, p. 186.

2.5.3. CRÍTICA A LA TEORÍA CRÍTICA.

2.5.3.1. Racionalismo Crítico versus Teoría Crítica.

La controversia entre el Racionalismo Crítico y la Teoría Crítica comenzó en 1961, cuando Popper¹ y Adorno fueron a un congreso de la Sociedad Alemana de Sociología en Tübingen.

Parece que la polémica continúa hoy en día, pero son Apel y Albert² quienes continuaron con esa disputa; para Adela Cortina, Habermas se ha acercado bastante en los últimos años al programa del Racionalismo Crítico al intentar aproximarse a las ciencias empíricas y reconstructivas.

Los filósofos de la Escuela de Frankfurt pretenden conseguir que el Hombre tome el mando de la Historia, por ello el hecho de la investigación sociológica, para poder entender el motivo de los sucesos sociales. Para ello ha de hacerse una crítica a las ideologías, para saber por qué los Hombres no son capaces de tomar las riendas de su historia, pero no se sabe qué crítica ideológica usar. Los filósofos analíticos parecen proponer algo, pero el modo de proceder será técnico y no práctico, ya que se guían por una razón positivista. Los filósofos de la Escuela de Frankfurt en este sentido afirman que técnica y praxis no va unidas, como ya Aristóteles había afirmado, por lo que la técnica no lleva a dirigir el mundo de forma racional. La hermenéutica dialéctica es la que primero percibe el mundo desde una forma objetiva.

¹ Karl Popper (1902-1994). Filósofo nacido en Austria, pero más tarde nacionalizado británico.

Popper retomó el problema entre los límites de la Ciencia y la Metafísica, para ello propuso un “criterio de demarcación” para conseguir establecer de la forma más objetivamente posible cuáles son auténticas proposiciones científicas. Este “criterio de demarcación” decide si una afirmación ha de ser estudiada dentro de la Ciencia o si está en el campo de la Metafísica, pero este criterio no decide si una afirmación es verdadera o falsa.

² Hans Albert (nacido en 1921). Filósofo y sociólogo alemán. Albert fue alumno de Popper y es uno de los representantes del Racionalismo Crítico. Prestó mucha atención a la heurística racional. Fue también crítico con la hermenéutica continental de Heidegger y Gadamer.

A Albert se le conoce principalmente por “el Trilema de Münchhausen”, que es un experimento que pretende demostrar que es imposible probar la verdad, incluso en el campo de la lógica y de las matemáticas.

La investigación social, por ello, tiene que empezar su estudio a través de la experiencia de la sociedad como un todo, para a partir de ahí configurar una teoría que ha de pasar también por la experiencia, donde se sigue aplicando la hermenéutica, por lo que la Teoría Crítica se plantea como hermenéutica dialéctica. Comprender el mundo objetivamente pasa primero por entenderlo como una totalidad, pero esto no se hace utilizando el método científico. Los fenómenos particulares dependen de ese todo. El análisis de esos fenómenos particulares lleva a crear leyes objetivas del proceso histórico, y estas leyes objetivas pretenden explicar el sentido de las tendencias en la Historia. Las investigaciones sociales no están al servicio de la técnica.

La técnica tiene como único interés el dominio, en contraposición con el interés práctico de las ciencias sociales o del interés emancipatorio de las ciencias críticas. El interés práctico es el interés por encontrar el sentido y el interés emancipatorio pretende la liberación. Aunque la Teoría Crítica quisiera ser sustentada por las ciencias empíricas, lo que de verdad pretende es encontrar el sentido de los sucesos históricos, además de encontrar respuesta a la ideologización de la sociedad para la emancipación a la que aspira.

Las ciencias sociales no pueden pretender ser objetivas en el mismo sentido que las ciencias empíricas, porque su principio es dar con lo que pretenden y pueden ser las cosas.

La Teoría Tradicional considera los sucesos históricos como dados, sin pararse a ver cómo han sido creados o el conjunto de ellos, la Teoría Crítica sabe esto y quiere estudiarlos desde su nacimiento.

Los filósofos analíticos han respondido a estas afirmaciones de los filósofos de la Escuela de Frankfurt en numerosas ocasiones, ejemplos de esto son las obras de Popper *La Sociedad Abierta y Sus Enemigos* y *La Miseria del Historicismo*, donde critica toda postura objetivista de la Historia que pretenda

llegar a la totalidad, a ello, el Racionalismo Crítico quiere utilizar el falsacionismo de las ciencias empírico-analíticas y una ingeniería fragmentaria que resuelva los problemas del mundo, pero sin cambiarlo; hay que buscar alternativas a cualquier proposición teórica o práctica, y falsearla. Todo lo que no pueda pasar por el filtro de la falsación, todo lo que busque su fundamento para el pensamiento o la acción, todo lo que pretenda entender los sucesos históricos en esta pretensión de totalidad, es irracional para la filosofía analítica, porque todo lo que no se puede medir por los barómetros de las ciencias empíricas queda fuera del ámbito racional. Esto es muy criticado por la Teoría Crítica, ya que la Razón se desarrolla en numerosos ámbitos, la razón analítica es una razón menor, ya que no considera nada más que lo que pase por su monismo metódico.

El Racionalismo Crítico tira fuera de la Razón los problemas del sentido y de la acción porque no pasan por su monismo metódico, cosa que para los filósofos de la Escuela de Frankfurt es inadmisibile. Las cuestiones de sentido y de la acción son cuestiones racionales para los frankfurtianos, estas cuestiones necesitan de una discusión racional que consiga un acuerdo, incluso las ciencias empíricas necesitan llegar a un acuerdo para encontrar la Verdad. Los frankfurtianos consideran que todo se puede poner en duda, incluso los enunciados científicos, pero no determinados elementos del lenguaje que nos sirven para poner las cosas en duda.

2.5.3.2. Posmodernidad, Neoconservadurismo y Comunitarismo.

Como ya he dicho, Horkheimer acepta la evolución de la racionalización moderna porque es una evolución de la Historia imprescindible, pero es innegable que la humanidad ha pagado un precio muy alto por ese avance, reduciendo la Razón a mero instrumento y sometiéndolo todo en nombre de ese progreso, que

nos ha llevado a la barbarie.¹ El Hombre se ha convertido en objeto y la Razón se somete de nuevo al mito y al ídolo.

A esta idea de Razón moderna de Horkheimer los pensadores posmodernos² contextualistas opinan que está guiada por una nostalgia de la razón dogmática-sustantiva, también está guiada por una nostalgia a la idea de que haya una verdad objetiva, sin la cual no se puede crear una sociedad moral, o incluso humana. Rorty, en concreto, opina que es así, es decir, Horkheimer y Adorno al decir que el pensamiento ha perdido su vínculo con la Verdad y su capacidad de trascender no es, entonces, este pensamiento capaz de crear una comunidad moral. Pero los neoconservadores³ y comunitaristas⁴ quieren volver a aquella Razón Objetiva como cimiento de esa comunidad. Pero lo que Horkheimer y Adorno denuncian del pensamiento moderno es que pierde su capacidad trascendental, su capacidad de negación de lo existente y queda sólo como un instrumento, y no pueda llegar nunca a la Verdad.

Que Horkheimer hable de la resistencia ante lo que es injusto y de salvar el momento de verdad religioso, es distinto a querer recuperar la religión o la concepción sustancialista u objetiva del bien, que era lo que los neoconservadores pretendían.

¹ Zygmund Bauman escribió sobre los diversos problemas que la Modernidad ha traído al ser humano en su libro *Modernidad y Holocausto*. Se inspira en Hannah Arendt (*Los Orígenes del Totalitarismo*) y Max Horkheimer y Adorno (*Dialéctica de la Ilustración*), para desarrollar la argumentación de que el Holocausto está directamente vinculado a la Modernidad, y que las sociedades actuales no han aprendido nada de ello.

² La posmodernidad es un pensamiento que tiende a superar u oponerse a la época moderna, y hace una crítica a la tendencia de la filosofía occidental a universalizarlo todo.

Se originó en Francia a mediados del siglo XX y sus principales autores son: Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard y Jacques Derrida, en Estados Unidos el más famoso fue Richard Rorty.

³ Representados por Leo Strauss e Irving Kristol. Se caracteriza por adherirse al liberalismo en economía y a los valores nacionales y religiosos en lo referente a lo social y político.

⁴ Este tipo de filosofía aparece a finales del siglo XX. Considera que el liberalismo clásico no tiene sentido a nivel ontológico y epistemológico. La comunidad es la que debe definir y formar a los individuos. Sus principales representantes son: Robert Bellah, Charles Taylor, Michael Walzer y Alasdair MacIntyre.

2.5.4. CONCLUSIÓN: ACTUALIDAD DE LA ESCUELA DE FRANKFURT.¹

“Veinte años más tarde, la crítica de los francfortianos al imperio de la razón instrumental, su preocupación por qué nuestras democracias de masas -y no de pueblo-, el desvelo por sociedades ideologizadas en las que parece haberse eclipsado la razón moral y el intento de desvelar los orígenes del totalitarismo, siguen siendo tan actuales como en los tiempos en que nació la Escuela, en los años treinta del siglo XX, cuando el nacionalsocialismo subió al poder”.²

Parece que la crítica que los filósofos de la Escuela de Frankfurt han realizado a la Razón Instrumental ha fracasado en estos últimos años. La Teoría de la Mímesis³ de Adorno y Horkheimer parece no ser el camino idóneo para acabar con el dominio de la Razón Instrumental. Marcuse ofrece la Teoría de las Pulsiones⁴ como camino hacia la emancipación, pero esta tampoco parece ser la vía correcta.

El tema de la relación entre el Hombre y la Naturaleza tan estudiado por Horkheimer, y demás filósofos de la Escuela de Frankfurt, es de toda actualidad hoy en día. Las noticias que tenemos casi a diario sobre desastres ecológicos nos

¹ En un artículo titulado: “Horkheimer: Tres Momentos en la Crítica a la Modernidad”, recogido en *Intersticios Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* (vol. 2, n° 2, 2008, pp. 15-23), José Arturo Salcedo Mena afirma que Horkheimer trata problemas que aún siguen vigentes en el siglo XXI: la incapacidad de los sistemas democráticos para responder a las demandas del pueblo, incapacidad de la política para desarrollar un camino viable para todos, resurgimiento del apoyo hacia partidos de ultraderecha, así como un resurgimiento de sus profetas, aumento del odio religioso y/o político, etc.

² Cortina, Adela, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Madrid, Ed. Síntesis, 2014, p. 9.

³ Para entender algunos asuntos típicos de la psicología de masas es necesario recurrir al impulso mimético del niño, que es el que permite el aprendizaje. El Hombre tiene impulsos miméticos innatos, la educación y el progreso cultural convierten estos comportamientos miméticos en racionales.

Adaptarse es reprimir el impulso mimético, ya que uno se convierte en lo que le rodea para la autoconservación, pero esto es represión de la naturaleza interna. La naturaleza humana se revela contra este dominio, al que tiene auténtica aversión.

⁴ La Teoría de las Pulsiones de Marcuse está ligada a la psicología freudiana. Para Marcuse sólo liberando nuestros instintos se puede alcanzar el conocimiento y dominio sobre todas las cosas, como único medio para llegar a la felicidad.

demuestran que el Hombre ha estado errando en su trato hacia la Naturaleza y, como consecuencia de ello, suceden desastres naturales, como por ejemplo el sobrecalentamiento global, agotamiento de recursos, destrucción de ecosistemas, animales y plantas, etc. Es de auténtico predominio repensar nuestra actitud hacia la Naturaleza, en qué nos hemos equivocado con ella y, basándonos en eso, reconsiderar nuestra actitud y encaminar nuestra moral hacia un nuevo camino.

La historia moderna del dominio sobre la Naturaleza, en el nivel en que la conocemos actualmente, comienza con Descartes y su separación entre *res extensa* y *res cogitans*, la naturaleza material y la naturaleza pensante, que para lograr la armonía necesita una sustancia infinita. Parece que con Descartes el Hombre empezó a ser consciente de su poder transformador sobre la Naturaleza. La Ilustración partió ya del hecho de que la Historia era progreso, pero un progreso técnico y moral, mostrando ya así dos ámbitos diferentes. Ya Kant también afirmaba, en *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* que todo lo que es medio para algo tiene un precio y puede sustituirse por algo de igual valor, y sirve para satisfacer las necesidades. Pero Kant además añade que para la moral las cosas tienen auténtico significado cuando las cosas son fin y no medio, es decir, tienen un valor por sí mismas, no tienen precio.

La Razón Subjetiva ha convertido a la Naturaleza en objeto que ha de ser dominado. La naturaleza externa e interna ante esta opresión se alza, surge un resentimiento. Volver a los orígenes no es la opción adecuada, y así lo afirma Adorno y Horkheimer, porque eso sólo serviría para reprimir más aún a la Naturaleza, ya que la Razón seguiría siendo Razón Instrumental. La única forma de liberar la Naturaleza es con el pensamiento independiente.

El nacionalsocialismo aprovechó la rebelión de la Naturaleza y los impulsos naturales reprimidos para sus fines, se aprovecharon de las masas también para sus propios fines, entonces la Naturaleza fue coronada como

principio de vitalidad; la Razón se convirtió en instrumento ahora de la Naturaleza. Los nazis utilizaron de esta forma el darwinismo dándole valor moral a los principios de adaptación y autoconservación, ya que los que se adaptan al medio natural sobreviven; la Razón se convierte de nuevo en instrumento, pero ahora es instrumento de la selección natural.

Lo que aquellos filósofos de la Escuela de Frankfurt vieron aún se puede ver hoy en nuestras sociedades actuales: una sociedad que está ideologizada, donde el individuo no puede desarrollarse. La labor de la Teoría Crítica era crear una praxis iluminada por la teoría, para conseguir la emancipación. La Ilustración pretendía convertir a el Hombre en dueño y amo de la Historia, pero ha sucedido todo lo contrario, le ha convertido a él en dominado; la Escuela de Frankfurt pretende poner al Hombre a la cabeza de la historia.

“Las innovaciones y los inventos infinitamente grandiosos que tenemos están en una relación muy estrecha con las terribles cosas que han ocurrido”.¹ El avance técnico, lejos de proporcionarnos libertad y justicia, nos ha llevado a la necesidad. No podemos volver, como ya he dicho, al comienzo de todo, antes de que la Razón Instrumental se abriera paso, porque la sociedad ya la tiene absorbida, la Naturaleza ya está viciada y la razón técnica lo domina todo. Como solución a esto Marcuse abogaba por el nacimiento de un Hombre nuevo que no presente alienación porque no tiene la necesidad de un trabajo alienante, y que sea capaz de liberar la Naturaleza. Adorno proponía la trascendencia que lo ilumina todo. Para esta primera generación de la Escuela de Frankfurt la piedad y la compasión fueron lo que utilizaron para la crítica. Pero es a partir de la segunda generación cuando se busca el respaldo de las ciencias; por eso aquella Razón Comunicativa de Habermas, campo de las decisiones de los hombres, esta razón se puede enfrentar a la Razón Ilustrada, pero lo cierto es que la situación actual presenta una invasión de la Razón Ilustrada sobre la Razón Comunicativa,

¹ Horkheimer, Max, *Sociedad, Razón y Libertad*, Madrid, Ed. Trotta, 2005, p. 153.

y cada vez las ciencias empíricas están más separadas de todo lo que tiene importancia moral y personal; ante esta situación ya Horkheimer decía que la Filosofía debía de hacerse entendible, utilizando un lenguaje que llegue a todos los hombres, con el que se diga lo que ha hecho esa nueva humanidad, una nueva humanidad que ha nacido de esos mártires procedentes de los campos de concentración.

Para Habermas, la misión de la Filosofía es traducir a través del lenguaje esa humanidad solidaria que se muestra a través del entendimiento y el dialogo en pro de la libertad y la justicia. El lenguaje busca el entendimiento; lenguaje y entendimiento pretenden encontrar un acuerdo.

Tanto los primeros frankfurtianos como los segundos están de acuerdo en que la injusticia no puede ser lo último que nos quede. Ya sea a través de la religión (Horkheimer) o a través de la Razón Comunicativa (Habermas), la injusticia no puede tener la última palabra.

3. HANNAH ARENDT Y MAX HORKHEIMER: UN MUNDO EN CONFLICTO. SOJUZGAMIENTO DEL HOMBRE POR EL HOMBRE.

3.1. INFLUENCIA DE LA TRADICIÓN JUDÍA EN HANNAH ARENDT.

3.1.1. JUDAÍSMO Y ANTISEMITISMO EN HANNAH ARENDT.

Como ya hemos visto, Hannah Arendt en *Los Orígenes del Totalitarismo* hace un estudio detallado y sistemático del proceso histórico en Europa que acabó con el auge de los partidos totalitarios y el Holocausto nazi.

Como pensadora judía, Hannah Arendt siente la necesidad de explicar este proceso, pero no sólo lo hace desde el punto de vista de la tradición judía, sino también desde su tradición alemana, dos aspectos que impregnan cada una de sus obras y escritos.

Tras la creación de la Primera República Francesa en 1792 los judíos fueron declarados “grupo especial” dentro de Europa, pero sin pleno derecho. La intención de los Estados-nación era la de seguir declarando a los judíos como grupo especial. Los judíos eran un problema para estos Estados-nación, al igual que estos Estados-nación constituyeron un problema para ellos durante todo el siglo XIX y XX, con el auge de las ideologías nacionalistas. Geoffrey Bert en su libro *War and Society in Revolutionary Europe 1770-1870* afirma que con la Revolución Francesa es cuando el Estado-nación y la idea de nacionalismo empieza a cobrar más fuerza. Conor Cruise O’Brian en su libro *Nationalism and*

the French Revolution afirma que Voltaire¹ y su círculo pretendían arrancar el fanatismo del mundo, pero en lugar de eso le han dado al fanatismo una nueva deidad. La idea de Nación y Patria, de acuerdo con O'Brian, empezó a ocupar en la segunda mitad del siglo XVIII el lugar que Dios y el rey habían dejado.

Con la creación de los Estados-nación modernos también surge la idea de pertenencia a ese grupo, es decir, no puedes ser ciudadano si no te sientes amparado por el Estado. El grupo tiene unidad mientras esos individuos se sientan que pertenecen al mismo como ciudadanos de pleno derecho.

Arendt y Jacob Katz² estudian el proceso del antisemitismo en Europa no como desencadenante del exterminio judío por parte del nazismo, sino como parte del problema y no como su única fuerza. El antisemitismo en la época del nacionalsocialismo difería del que se había dado anteriormente entre judíos y no-judíos, el comportamiento que los judíos habían tenido anteriormente hacia los no-judíos era directamente proporcional al que habían tenido los no-judíos hacia los judíos.

Los judíos siempre se habían sentido unidos como grupo minoritario, y como miembros de tal grupo en dispersión, expulsados y repudiados de diversos países, entre ellos España. Se sentían más unidos como grupo tras la adversidad. La relación entre los judíos y los gentiles no estaba marcada por el hecho de que los judíos aceptasen la Torá, sino que los judíos, según dice Katz, aceptan la Torá como resultado de poseer un carácter único.

¹ François-Marie Voltaire (1694-1778), escritor, historiador, filósofo y abogado francés, principal representante de la Ilustración.

Voltaire criticó la idea del pueblo judío como pueblo elegido por Dios y mantuvo los prejuicios normales de su tiempo acerca de los judíos, por lo que ha sido juzgado como antisemita en muchas ocasiones; pero lo cierto es que Voltaire presenta hostilidad no sólo ante el judaísmo, sino también ante el cristianismo y la religión musulmana.

² (1904-1998). Historiador y profesor judío húngaro. En su libro *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times* estudia el proceso que lleva a los judíos a su trágico destino.

Los judíos, como el pueblo elegido de Dios, se nutría de ese sentimiento de pueblo con un carácter único para combatir la secularización del mundo que les rodeaba.

El Estado Moderno protegía a los judíos, pero no les daba igualdad social y económica, pero para los judíos burgueses la cuestión era diferente, ellos estaban al frente del esfuerzo judío por sentirse integrados, pero esta integración como tal no se llegaría a dar. La atracción que muchos gentiles sentían hacia los judíos excepcionales iba a la par con el resentimiento hacia ellos.

Marion Kaplan¹ afirma que los judíos alemanes adoptaron la cultura alemana, pero nunca la asimilaron. Los judíos burgueses alemanes utilizaron su espacio privado para continuar con su cultura e identidad judía, mientras que el espacio público les servía para cultivar su identidad alemana y así adaptarse al mundo moderno.

Con la edad dorada de la seguridad para los judíos estos se sentían protegidos, pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX el Estado no tenía ya necesidad de lo que estos judíos burgueses podían ofrecerle, es decir, ya no tenía necesidad de estos banqueros judíos, por lo que quedaron desamparados, pero con sus riqueza; lo que hizo que el antisemitismo alcanzara un nuevo nivel porque, como ya decía Arendt, la riqueza sin alguna función en concreto resulta intolerable, porque los gentiles no pueden llegar a entender por qué tienen que tolerar eso. Los antisemitas empiezan a definir a los judíos como parásitos y parias a la vez, que se alimentan de la Nación, pero que no contribuyen en nada a ella. La pérdida de la protección que el Estado proporcionaba a los judíos contribuyó al auge del antisemitismo.

¹ Es profesora de Historia Moderna Judía en la Universidad de Nueva York. Ha sido tres veces ganadora del National Jewish Book Award por *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family and Identity in Imperial Germany*, *Between Dignity and Despair: Jewish Life in Nazi Germany* y *Gender and Jewish History*.

3.1.2. LA SOLUCIÓN FINAL DE LA CUESTIÓN JUDÍA.

El término “cuestión judía” fue utilizado en Inglaterra en el siglo XVIII, surgió durante el debate sobre la Ley Jurídica de 1753, Otto Dov Kulka¹ afirma que el término se hizo universal en el siglo XIX, cuando fue empleado en discursos sobre la emancipación de los judíos alemanes. Lucy Dawidowicz² afirma que este término fue utilizado en Europa occidental de forma neutra ante el aumento de diferentes nacionalismos políticos y nuevos Estados-nación en Europa.

La “cuestión judía” fue analizada en la Francia post Revolución Francesa. Bruno Bauer³ en su libro *La Cuestión Judía*, publicado en 1843 afirmó que los judíos podrían obtener emancipación política sólo cuando desistieran de su religión; esto se debe, según Bauer a que la emancipación política se da en un Estado laico, ya que la auténtica emancipación política pasa primero por la disolución de la religión. Marx rebatió a Bauer en su ensayo de 1844 *Sobre la Cuestión Judía*, Bauer opinaba que la esencia de la religión judía había imposibilitado la asimilación del judaísmo, Marx quiso explicar el papel social y económico del judío europeo, que se perdió cuando el capitalismo asimiló las diferentes sociedades europeas. Marx también criticó de Bauer que pensase que en un Estado laico la religión no se va a entrometer, y pone como ejemplo a Estados Unidos. Que un Estado sea laico no significa que se contraponga a la

¹ Nacido en 1933 en Checoslovaquia. Es un historiador y profesor emérito de la Universidad Hebrea de Jerusalén, su área de estudio es principalmente el antisemitismo moderno hasta la llegada del nacionalsocialismo. Su libro más conocido es *German Jewry Under the National-Socialist Regime*.

² (1915-1990) Historiadora y escritora estadounidense, autora de diversos libros sobre la historia moderna de los judíos y el Holocausto.

Dawidowicz pensaba que si se hubiese creado el Estado de Israel antes del Holocausto la historia hubiera sido muy diferente. Para ella el nacionalsocialismo era la esencia de la maldad absoluta. Ella asegura que el antisemitismo fue cobrando más fuerza desde Lutero hasta la llegada de Hitler. Su libro más conocido es *The War Against the Jews 1933-1945*.

³ (1809-1882) Filósofo y teólogo alemán, miembro del Círculo de Jóvenes Hegelianos, pertenecientes a este Círculo eran Arnold Ruge, Karl Marx, Max Stirner, Friedrich Engels, Georg Herwegh, Karl Grün, Moses Hess y Mikhail Bakunin.

Bauer fue uno de los primeros en argumentar que Jesús no existió.

religión. Marx afirmaba que, si una persona en un Estado laico puede ser espiritualmente y políticamente libre, por la desigualdad económica, presentará limitación en su libertad material.

Hubo muchos artículos, libros, folletos, etc., acerca de la “cuestión judía” y dando soluciones para ella, entre las que se encontraban deportarlos, reasentarlos, asimilarlos de una vez por todas o reintegrarlos y educarlos. Aunque no se sabía muy bien si el problema venía de los propios judíos o de sus detractores. Pero fue a partir de 1860 cuando la “cuestión judía” pasó a tener una mayor inclinación al antisemitismo en Alemania, donde pasaron a ser considerados como un obstáculo para el Estado y la identidad alemana, y enemigos del país.¹

Pero el uso más radical del término “cuestión judía” fue el que hizo el nacionalsocialismo cuando pasó a ejecutar la “solución final de la cuestión judía”². La “solución final” era el plan para efectuar el genocidio sistemático de los judíos europeos por parte del partido Nazi. Después de la Segunda Guerra Mundial la “solución final” pasó a llamarse Holocausto o *Shoah*.³ El término “solución final” fue empleado por Adolf Eichmann denominándola “reinstalación”.

En septiembre de 1919 Hitler escribió un documento político en el que afirmaba que la solución a la cuestión judía se encontraba en sacar a todos los judíos de Europa, la cual debía ser metódicamente planeada, esa era la cuestión esencial para Hitler.

¹ En una novela publicada en 1918, titulada *El Pecado Contra la Sangre*, Artur Dinter (1876-1948) cuenta la historia de una mujer alemana de raza “pura”, con ojos azules y pelo rubio, que es seducida por un judío; ella rompe la relación y se casa con un hombre alemán también de raza “pura”, pero su marido y ella tienen hijos con los rasgos característicos del pueblo judío. Por la relación que ella tuvo con el judío estaría permanentemente corrompida. De esta novela se vendieron cientos de miles de ejemplares en Alemania.

² *Endlösung der Judenfrage*.

³ *Shoah* es un término hebreo que se traduce como catástrofe, y es usado desde 1940 para describir el Holocausto.

La persecución a los judíos europeos por parte del régimen Nazi se dio en varias etapas; la primera fue cuando los nazis llegaron al poder y promovieron una legislación antisemita,¹ consistente en negar ciudadanía del Reich a los judíos alemanes y la protección de la sangre, es decir, prohibir todo matrimonio ente judíos alemanes y alemanes no-judíos. Los judíos se vieron desposeídos en muy poco tiempo de todos sus derechos. El segundo paso fue tras *La Noche de los Cristales Rotos*² 30.000 judíos fueron deportados a los campos de concentración de Sachsenhausen, Bunchenwald y Dachau. La tercera etapa, y yo diría que la más brutal, empezó con la invasión alemana de Polonia en 1939, que dio comienzo a la Segunda Guerra Mundial, cuando la política antisemita ejecutó el plan de concentrar primero y luego exterminar a los judíos europeos. Los nazis crearon guetos donde segregar y concentrar a la población judía. Tras la invasión de la Unión Soviética en 1941 comenzaron la matanza en guetos enteros, siendo esta la primera vez que se utilizó el exterminio en masa para responder a la “cuestión judía”.

El 31 de julio de 1941, Reinhard Heydrich, quien era comandante de la Oficina Central de Seguridad del Reich, obtuvo una orden de Hermann Göring, ministro sin una responsabilidad específica, para organizar su tan ansiada “solución final de la cuestión judía”; la carta fue redactada por Heydrich y firmada por Eichmann. El nombre en clave que Heydrich dio a esta operación fue *Aktion Reinhard*, y para ella se crearon tres campos de concentración en Polonia: Belzec, Sobibor y Treblinka. En septiembre de 1941 comenzaron las primeras acciones para el exterminio judío utilizando el gas Zyklon B.

En la Conferencia de Wannsee, cuyo líder fue Heydrich, en Gross Wannsee (Berlín), el 20 de enero de 1942, coordinaron la “solución final de la cuestión judía”, es decir, el exterminio en masa de toda la judeidad del continente europeo.

¹ Leyes de Nuremberg, aprobadas el 15 de septiembre de 1935.

² *Kristallnacht*.

En tal Conferencia además se estudia qué métodos podían ser los más efectivos para tal función, los cuales eran principalmente gaseamiento y fusilamiento. Alrededor de seis millones de judíos fueron asesinados.

Parece que es verdad que la “solución final” es fruto de una maldad radical y sin precedente en la historia europea, difícilmente el Holocausto puede llegar a entenderse o tener sentido, sólo podemos esperar que algo así no vuelva nunca a repetirse, y para ello tenemos que analizar todo lo que llevó a la “solución final de la cuestión judía” y qué podemos hacer para que no vuelva a repetirse. Arendt ya dijo en *Los Orígenes del Totalitarismo* que la historia no podía ser tomada a la ligera, para nuestra autora la “solución final” es un problema que debe de ser entendido. Arendt afirma que sólo ha habido dos formas de totalitarismos en la historia, una ha sido la Alemania nazi y la otra la Rusia de Stalin, dos regímenes que carecen de precedentes en la Historia, tanto a nivel ideológico como a nivel de dominación sobre todos los hombres. En una conferencia sobre totalitarismos en 1953 Arendt critica que Carl Friedrich¹ habla de la moral obtusa del totalitarismo, pero perdiendo toda perspectiva. Arendt afirma que la moral totalitaria es inversa a la moral tradicional, el mandamiento de “no matarás” en la moral totalitaria se convierte en “tú matarás”. La moral totalitaria es sólo suya y pasa por los preceptos de su ideología, sean cuales sean esos preceptos. Arendt dice que hay una lógica perversa detrás del horror totalitario, y hay que llegar a desentrañarla, pero no debemos partir del hecho de que esa lógica perversa viene directamente de su ideología, o nunca llegaremos a su fondo.

La “solución final” no debe ser atribuida a las ideologías antisemitas pre-nazismo. Arendt opinaba que la única consecuencia directa del antisemitismo del

¹ (1901-1984) Nacido en Leipzig, Alemania, pero vivió en Estados Unidos después de la Primera Guerra Mundial. Tiene numerosos escritos sobre la Segunda Guerra Mundial y es uno de los más grandes estudiosos del totalitarismo.

siglo XIX fue el sionismo,¹ que fue la respuesta ante ese antisemitismo. Nuestra autora opina que la “solución final” no es el culmen de la larga historia europea de odio hacia los judíos. Arendt constantemente apela a educar a la juventud para que esto no vuelva a pasar, al igual que Horkheimer, y para que los jóvenes judíos se impliquen con su propia historia y no pierdan contacto con la tradición. David Ben Gurion, primer ministro de Israel en el tiempo en el que se realizó el juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén, afirmó que no sólo la Alemania nazi fue la responsable del asesinato de más de seis millones de judíos europeos, y que las naciones del mundo debían saber lo que ha pasado y sentirse avergonzadas.

La verdad es que conociendo como lo hacemos la historia del antisemitismo alemán no hubiésemos podido llegar a pensar que llegaría a la “solución final”. El totalitarismo es la forma más brutal de negación de la libertad del Hombre, la negación de la libertad humana también es característica de las tiranías. El tirano es representado magistralmente por Hobbes² en su *Leviatán*, como una apariencia en todo momento presente en la vida diaria, pero el totalitarismo va más allá de esto al pretender acabar con la estructura moral del Estado y con todas sus reglas y prohibiciones. La dominación total no es el final para los regímenes totalitarios, sino conseguir el tipo de Nación que ellos visionan, y saben que llegar a eso tardará muchos años y seguramente nunca lleguen a ver sus frutos, pero eso no los detiene en su lucha para llegar a crear ese perverso mundo ideal.

Arendt afirma que un régimen totalitario sólo puede seguir siéndolo mientras continúe en movimiento. El programa electoral de Hitler era un programa vacío, no decía lo que ofrecería si ganaban para que la situación

¹ Arendt fue sionista también y apoyó las intenciones de sionismo de crear una Nación judía en Palestina, pero rompió con el sionismo porque se opuso a la convicción del sionismo como proyecto de una gente sin tierra para una tierra sin gente.

² (1588-1679) Filósofo inglés, teórico del absolutismo político. Su libro más conocido es *Leviatán (Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil)*, publicado en 1651. En este libro Hobbes justifica el Estado Absoluto y la Teoría del Contrato Social.

alemana cambiase. Hitler no era demócrata, pero aun así ganó convenciendo al pueblo de que, si le dieron al partido que estaba antes en el gobierno catorce años al frente de Alemania, habiendo cometido un fracaso tras otro, al partido Nazi deberían al menos darle cuatro años. Es decir, Hitler pretendía que los ciudadanos alemanes le pusieran al frente de la Nación sin saber lo que este verdaderamente haría con ella.

La llegada del partido Nazi al poder estaba garantizada por el caos que la Primera Guerra Mundial y la República de Weimar habían llevado a Alemania, los ciudadanos alemanes se sentían alienados e indiferentes hacia la política, pero el nacionalsocialismo no pretendía reconstruir el sistema social y político para que sus seguidores pudieran al fin sentirse identificados, en cambio los nazis barrieron con todo.

La lealtad al régimen que tenían aquellos que llevaron a cabo la “solución final” era ciega, hasta el punto de no cuestionar las órdenes dadas, por terribles que estas pudieran resultar para cualquier hombre. Lealtad al partido era lealtad a Hitler y debía de ser una lealtad desinteresada, era la lealtad a uno mismo. Para los alemanes el nacionalsocialismo no era el régimen del terror como para el resto del mundo, era precisamente la salvación de ese terror, y la “solución final” era la “solución final del terror”. Los judíos eran la enfermedad que tenía que ser erradicada, esta enfermedad era indefinida y se encontraba en todo acto que proviniese del judío, Hitler la llamó en un discurso de 1919 “tuberculosis racial” y estaba en la Nación alemana, de esta forma se trató a los judíos como si estos fueran una enfermedad que se extendía rápidamente y lo contamina todo a su paso. Para tal problema no se podía dar una solución parcial, sino una solución última, no cabía el perdón o la rendición del enemigo, porque la guerra del nacionalsocialismo contra los judíos no era una guerra normal, era una guerra donde sólo los nazis podían salir ganando, y la “solución final” no podía ser otra que el exterminio y erradicación de la enfermedad del judío. Hitler hablaba del

nacionalsocialismo como una doctrina del conflicto, del trabajo duro y del sacrificio, “*Arbeit macht frei*”.¹

La preocupación principal de Arendt al explicar los hechos que llevaron a la “solución final” es que esto no vuelva a darse en la historia mundial, de ningún modo. A la pregunta de por qué fueron los judíos, algunos la podrían responder diciendo porque fue la culminación de la larga historia europea del antisemitismo, donde los judíos sirvieron de chivos expiatorios ante las tensiones y conflictos europeos. La teoría del chivo expiatorio no es para Arendt la respuesta adecuada, ya que tal afirmación sólo diría que los judíos fueron los que pagaron las consecuencias, pero podían haber sido cualquier otro, y que en el fondo no habría maldad alguna.

La “solución final” se presenta como una de las crisis más grandes de nuestro tiempo. En su afán por ser leales al régimen y, por tanto, a Hitler, los encargados de llevar a cabo la “solución final de la cuestión judía” sustituyeron el pensamiento por esa lealtad, y eso es lo que Arendt vio en Jerusalén cuando presencié el juicio a Adolf Eichmann.

No sabemos si la “solución final” puede darse de nuevo en la historia futura, porque ya hemos comprobado qué fácil puede resultar para una persona perder su capacidad de razonamiento por una lealtad ciega.

¹ “El trabajo os hace libre”. Esta frase fue utilizada en la cabecera de muchos de los campos de concentración y exterminio del régimen Nazi. Este lema es muy ambiguo puesto que puede ser utilizado tanto por los presos de estos campos como por el personal que trabaja allí.

El origen de esta frase data al título de una novela de Lorenz Diefenbach, nacionalista alemán, publicada en Viena en 1873. La Asociación de Escuelas Alemanas Antisemitas imprimió sellos con este lema en 1922. El gobierno de la República de Weimar también lo utilizó para su política contra el desempleo.

3.1.3. BANALIDAD DEL MAL.¹

La expresión “banalidad del mal” fue utilizada por nuestra autora en su libro *Eichmann en Jerusalén: Un Estudio Sobre la Banalidad del Mal*.

Eichmann, responsable de la “solución final” y de la transportación de los judíos a los campos de concentración, fue secuestrado en Argentina, donde se hacía llamar Ricardo Klement, y llevado a Israel por el Mossad.² En 1961 comienza el juicio, acusado de crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad y pertenencia a un grupo organizado con fines criminales. Eichmann fue condenado y ahorcado en 1962, cerca de Tel Aviv. Hannah Arendt acudió al juicio como corresponsal de *The New Yorker*, pero otros muchos medios de información enviaron periodistas para cubrir las sesiones, que fueron públicas, del juicio contra Eichmann. El trabajo que Arendt realizó cubriendo el juicio lo recopiló más tarde en su libro, publicado en 1963.

En todo momento Eichmann afirmó que era inocente de haber cometido cualquier crimen, sólo había obedecido órdenes, como lo hubiera hecho cualquier ciudadano respetuoso de la ley. Arendt quiere estudiar a Eichmann como persona, ya que, para ella, con el juicio se abrió la puerta para cuestionar a Eichmann como un ser humano que ha cometido actos brutales contra otros seres humanos. Eichmann fue condenado por sus actos antes incluso de que empezara el juicio.

¹ En una conferencia de Victoria Camps titulada: “Hannah Arendt. La Moral como Integridad”, que se recoge en *El Siglo de Hannah Arendt* de Manuel Cruz (Ed. Paidós, Barcelona, 2006), Camps afirma que la “teoría de la Banalidad del Mal” se basa en dos ideas principales:

1) No existe un criterio moral universalmente válido e inmutable.

2) Los sujetos dentro de un régimen totalitario forman parte de un sistema mayor que los absorbe y los determina, de tal manera que el Hombre pierde la responsabilidad sobre sus actos.

Arendt afirmará que sólo a través de la reflexión sobre sus acciones y situaciones concretas será posible que los individuos puedan volver a ser conscientes de sus actos y de hacerse responsables de ellos.

² *HaMosad leModi'in ulTafkidim Meyuhadim*, es decir, el Instituto de Inteligencia y Operaciones Especiales del Estado de Israel, donde se recopila información de inteligencia, acción encubierta, espionaje y contraterrorismo en el mundo. Considerada entre las cinco mejores agencias de inteligencia mundiales.

Arendt fue capaz de escuchar a Eichmann sin dejarse llevar solamente por su imagen de nazi encargado, entre otras cosas, de acatar la “solución final”. Gideon Hausner¹ había dicho de él que estaba obsesionado con matar y que tenía una personalidad sádica y pervertida, siguiendo el informe psiquiátrico que realizó el Dr. Shlomo Kulczar,² el cual mandó las pruebas que realizó a Eichmann, un total de siete, a un amigo suyo psiquiatra de Suiza, Dr. Leopold Szondi, sin decir quién era el paciente; y la respuesta de este fue la ya conocida de que el paciente estaba obsesionado con matar. Pero Arendt afirma en su libro que el psiquiatra dijo que Eichmann era un ciudadano normal, negando que hubiera cometido actos desde el odio a los judíos y que simplemente actuó así por órdenes de las instancias superiores. Eichmann podría muy bien haber seguido la burocracia organizada de su partido.³ Lo cierto es que la “solución final” se hizo posible a través de los medios burocráticos y una lealtad total hacia las reglas impersonales de sus superiores. Arendt afirma que cuando el sello de la burocracia se convierte en una forma de gobierno los hombres no saben realmente lo que está pasando. Eichmann habla de sí mismo como un hombre leal a las leyes y órdenes del Reich, y tendría una mala conciencia sólo y cuando no hubiera acatado esas órdenes; para cualquier mente es difícil de digerir esto, que una persona pueda tener mala conciencia por no obedecer las órdenes, pero si pueda conducir a millones de personas, entre ellas niños, a la muerte.

En un momento del interrogatorio, Eichmann afirma que él vivió su vida de acuerdo con los preceptos morales kantianos, especialmente la Ética del Deber,⁴ pero lo cierto es que la ética kantiana está unida a la facultad de

¹ (1915-1990) Líder del equipo de fiscales del juicio de crímenes de guerra contra Adolf Eichmann.

² (1901-1984) Nacido en Budapest. Encargado de la examinación psiquiátrica de Adolf Eichmann.

³ Weber afirmaba en su libro *Economía y Sociedad* que la organización burocrática es capaz de lograr la eficiencia más alta y, por lo tanto, es el medio más formal para conseguir un dominio real sobre los hombres.

⁴ Para Kant, para que una acción sea correcta moralmente no se ha de justificar ni fundamentar en sus buenas consecuencias. Hay principios o normas que han de respetarse.

Lo único que es absolutamente puro es la buena voluntad. Una persona que actúa por buena voluntad actúa por respeto al deber, teniendo como único motivo el deber puro.

razonamiento del Hombre, por lo que la obediencia ciega quedaría fuera de ella; pero cuando el juez Yitzhak Raveh¹ le pregunta sobre esto, Eichmann habla del imperativo categórico kantiano,² diciendo que desde el momento en el que fue encargado de llevar a cabo la “solución final” dejó de vivir de acuerdo al imperativo categórico kantiano y que pensó que ya no era más el dueño de su destino, siendo incapaz de cambiar algo. Parece ser que Eichmann era capaz de mantener una buena conciencia porque había puesto en los Otros su capacidad moral, el principio del imperativo de acción de Eichmann se basaba ahora en la ley del Führer. Con ello Eichmann se aseguró de tener una buena conciencia a pesar de no seguir con el imperativo moral de Kant, entregándose a los deberes del partido Nazi. Como sacrificio por la lealtad y deberes hacia el partido dejaba de ser ahora el gobernante de su propia vida. Para él era un idealista, ya que vivió por sus ideas y lo sacrificó todo por ellas, no dejaba que sus sentimientos y emociones se pusieran por medio de sus acciones, a pesar de que esto significaba llevar a los judíos a su muerte.³

Los regímenes totalitarios siempre están en continuo crecimiento a medida que se va acabando con la oposición, y se vierte contra las víctimas inocentes que no saben por qué están siendo detenidos, enviados a campos de concentración y asesinados. Los torturadores no buscan información, sino más bien la confesión para validar el dolor producido. La confesión es traición para con uno mismo, familia, amigos, etc. Las víctimas de los campos de concentración ya estaban muertas a sus llegadas, y eran tratados como ganado sin cuerpo y alma que respetar. Los campos de concentración eran laboratorios que demostraban el lema

¹ (1906-1989) Juez de origen alemán, pero vivió en Israel gran parte de su vida. Junto con Moshe Landau y Benjamin Halevi presidieron el juicio contra Adolf Eichmann.

² Es un mandamiento autónomo y autosuficiente que puede regir el comportamiento del Hombre en todas sus manifestaciones.

³ En el artículo titulado: “El Totalitarismo, Una Realidad que Desafía la Comprensión” de Fina Birulés, que se recoge en *El Siglo de Hannah Arendt* de Manuel Cruz (Ed. Paidós, Barcelona, 2006), Birulés resalta que sólo se puede comprender lo maligno a través de la irreflexividad, por lo que no hay motivos de fondo que causen “malas acciones”. Idea que puede ser muy criticada porque parece quitar parte de la culpa de las acciones.

del totalitarismo de que todo es posible, convirtiéndose un infierno la tierra. Lo que el terror pretendía era acabar con el individuo en todas sus dimensiones. El totalitarismo, mientras dura, tiene que producir mal,¹ los hombres leales al régimen pierden su amor por a la libertad y su capacidad de movimiento y decisión, el individuo es nada.²

¹ En un artículo titulado: “El Carácter Preventivo del Mal Mediante la Facultad de Pensar y la Facultad de Juzgar desde la Perspectiva de Hannah Arendt”, recogido en Daimon Revista Internacional de Filosofía (n° 68, 2016, pp. 101-114), María Camila Sanabria Cucalón afirma que, para Arendt, los hombres tienen dos facultades: pensar y juzgar, hacer uso de ellas nos previene contra el mal. El problema estriba en que, aunque todos poseamos estas dos facultades, no todos los hombres hacen uso de ellas; además, incluso quien posee una conciencia moral puede ejercer el mal.

También hay que añadir que la acción es ilimitada e impredecible, por lo que no se puede asegurar que junto con la manifestación del juicio moral se prevendría el mal. Con lo que Sanabria Cucalón afirma que, para ella, no hay algo que pueda evitar que no se produzca el mal entre los hombres; un tema complejo que es digno de ser estudiado en futuros trabajos.

² En un artículo titulado: “Conformismo, Banalidad y Pensamiento: Figuras de la Alienación en las Sociedades de Masas según Hannah Arendt”, recogido en Revistes Catalanes Amb Accés Obert (n° 11, 2011, pp. 349-358), Agustín Palomar Torralba afirma que el mal para Arendt es el nihilismo con el que el pensamiento se encuentra cuando quiere llegar a la base de algo.

3.1.4. HANNAH ARENDT: PARIÁ CONSCIENTE.

Gershom Scholem¹ entendió que cuando Hannah Arendt escribió *Eichmann en Jerusalén* no sólo estaba intentando responder a la pregunta de quién era Eichmann, sino también quién era ella como judía.

En una carta de Scholem dirigida hacia Arendt, y publicada en Europa y Estados Unidos en 1963, Scholem hace el ataque más profundo hacia Arendt hasta el momento. Scholem acusa a Arendt de conocer muy poco a su propia gente a pesar de haber escrito *Los Orígenes del Totalitarismo*, pero en este libro no le dedica mucho espacio al judaísmo y a los judíos desde su tradición. Scholem acusa a Arendt de no amar a su propia gente,² así como les sucede a otros muchos intelectuales de la izquierda judía alemana. Scholem afirma además que Arendt sólo habla de la debilidad de los judíos en el mundo y esto produce vergüenza y amargura a su propio pueblo, haciendo Arendt implícito con sus palabras que los judíos colaboraron en su propio genocidio. Para Scholem, Arendt es desleal a su propia gente y, por lo tanto, desleal consigo misma.

A esto Arendt responde que ella es hija del pueblo judío, pero eso no la describe totalmente como la persona que es, y no es como debe ser considerada tampoco.

“The truth is I have never pretended to be anything else or to be in any way other than I am, and I have never even felt tempted in that direction...I have always regarded

¹ (1897-1982) Nacido en Berlín, pero emigró a Israel. Es el fundador del moderno estudio académico de la cábala. Scholem criticó el libro de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, afirmando que nuestra autora no tenía solidaridad con el pueblo judío, a lo que Arendt responde que ella nunca amó a ningún grupo colectivo, así como tampoco amó a los judíos, ella es sólo parte de ellos.

Scholem cortó todo lazo con Arendt y nunca la perdonó. Scholem también criticó de ella la interpretación de esta sobre Walter Benjamin como un pensador marxista de la nueva izquierda, a esto Scholem añade que Benjamin era un pensador religioso cuyos lazos con el marxismo fueron infortunados y superfluos.

Scholem no fue el único académico que rompió lazos con Arendt tras este libro, ya que fue duramente criticada por su falta de solidaridad con el pueblo judío y de victimizar a varios miembros del partido Nazi.

² Scholem afirma que hay un concepto en la tradición judía que es conocido como *Ahabath Israel*, es un concepto concreto pero difícil de definir: el amor al pueblo judío, y para Scholem Hannah Arendt no lo tiene.

my Jewishness as one of the indisputable factual data of my life, and I have never had to the wish to change or disclaim facts of this kind”.¹

Si Scholem respondió a esto no tenemos ninguna constancia, pero si lo leyó debió de ser para él una afirmación por parte de Arendt de que de verdad no tenía algún tipo de amor por los judíos. Para Arendt el hecho de haber nacido judía era un hecho cualquiera como el de haber nacido con un determinado color de pelo, o haber nacido mujer en lugar de hombre, es decir, el hecho de haber nacido como judía no la determinaba como persona, sino que era un hecho más de su vida, con lo que yo no estoy de acuerdo, porque el hecho de que era Arendt no quiera pensarse como judía no significa que ella no piense desde su judeidad, ya sea para acercarse o para alejarse de la misma, su pensamiento siempre estará unido a las vivencias que ha tenido como judía, y si se quiere alejar de su judeidad también lo hace como judía. Para mi punto de vista, Arendt se sentía más unida a su tradición alemana que a su tradición judía, y como pensadora alemana era como quería sentirse identificada. En sus propias palabras: “[...] *I do not ‘love’ the Jews, nor do I believe in them; I merely belong to them as a matter of course, beyond dispute or argument*”.²

Seguramente Scholem encontraría difícil de digerir que Arendt continuase argumentando en contra de lo bueno que puede salir de que los judíos crean en ellos mismos, así como ver una judía que no se quiere como judía. Después del Holocausto nazi no es difícil entender que Scholem pueda buscar un sentimiento de unión y amor entre los judíos, porque si los judíos creen en ellos mismos y no se aman parece que nadie más lo va a hacer por ellos, y para Scholem, Arendt

¹ Arendt, Hannah, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Modern Age*, Nueva York, Grove Press, 1978, p. 246. (Traducción: “La verdad es que nunca he pretendido ser algo o ser otra cosa que yo misma, e incluso nunca me he sentido tentada a eso. Siempre he considerado mi judeidad como una parte indiscutible de mi vida y nunca he tenido el deseo de cambiarlo o negar hechos de este tipo”.)

² *Ibid.*, p. 247.

(Traducción: “No amo a los judíos, ni creo en ellos; simplemente pertenezco a ellos por cuestión de manera accidental, más allá de cualquier disputa o argumento”.)

falla en esto. Para Scholem, nacer judío legitima su identidad como individuo, y hay que amar y creer en la comunidad en la que uno ha nacido, como parte de su propio origen; pero Arendt afirma que el único amor que conoce y cree es el amor a las personas, pero el amor hacia los judíos no nace en ella, puesto que no puede amar algo que es una parte pequeña de ella misma y es un hecho causal.

Arendt se adentra en la filosofía de Kierkegaard por primera vez a los catorce años a través de Karl Jaspers.¹ Arendt estaba interesada en Kierkegaard y en su paradoja del individuo y su existencia,² yo diría que tanto para Kierkegaard como para Arendt la identidad es la condición del ser humano existente, y comparte su existencia con una serie de posibilidades, pero debe cuestionar la coherencia de sus propias experiencias donde él mismo es posibilidad. Existir como individuo significa ser incapaz de escapar a la experiencia de vivir en un lugar y tiempo específico y estar preocupado, además de tomar constantemente decisiones sobre uno mismo. Sabemos que existimos, pero también sabemos que no existimos como los dueños y señores de los seres que pueblan la tierra. El Hombre experimenta el hecho de que es un individuo del que no puede escapar y que renuncia a sí mismo en la presencia de Dios.

Arendt, siguiendo la estela de Kierkegaard, reflexiona sobre que dependemos de los Otros para crear nuestra identidad, pero somos nosotros los que elegimos esa identidad.

La memoria nos reproduce la realidad de quiénes somos a través de nuestras vivencias; no importa si amamos u odiamos nuestros orígenes por

¹ Para Jaspers, el término "existencia" denomina a la experiencia de libertad y posibilidad, tal experiencia es parte de los hombres que son conscientes del sufrimiento, conflictos, culpa, azar y muerte.

² Kierkegaard habla de la paradoja en diferentes ocasiones. Habla de una pasión del pensamiento, aquella que para experimentarlo debemos saber ver lo que se esconde más allá de lo que se ve a simple vista. La pasión es la paradoja que se enfrenta continuamente a la Razón. La Razón quiere su locura, y cae en ella cuando piensa lo diferente absoluto, porque la Razón fracasa al intentar descubrir lo que no puede ser pensado porque es desconocido e inaccesible para la Razón. Que la Razón desee su propia caída es la paradoja absoluta. Para la Razón Dios es desconocido y la Razón fracasa en su continuo intento de conocerle, por lo que sólo de Dios puede venir la experiencia divina.

Todo esto se puede ver en su libro *Migajas Filosóficas*.

nacimiento, sino como creamos nuestra identidad después de nuestro nacimiento, porque nacer, como decía Sartre, es lo único que no elegimos, después de eso tomamos una decisión tras otra. La misma Arendt, en su carta a Scholem, llama la atención al hecho de su origen natal como un factor de su vida, de lo que no tiene decisión alguna. Arendt también afirma que pertenecer a un grupo es una condición natural, y que cuando nacemos pertenecemos a un grupo, pero pasar a formar parte de un grupo organizado como decisión propia es diferente, ya que a este grupo nos une unos intereses comunes.¹

Lo que saco en claro de Arendt es que, aunque ella no eligiese nacer judía, ella siente que ser judía es un factor más de su vida que, aunque no lo ha elegido,² es parte de ella misma, por ello la afirmación que le hizo a Günter Gaus³ en una entrevista de 1964 sobre que si a una la atacan como judía ha de defenderse como tal. El ser humano puede trascender sus orígenes natales y ser simplemente eso: un ser humano. Yo no considero que Hannah Arendt se odiase a sí misma, o que odiase su origen judío, simplemente quería ser considerada como ser humano, pero no como judía, porque el ser judía es algo que ella no eligió y, por tanto, no la define en todos los ámbitos de su vida. Por ello considero a Hannah Arendt como una paria consciente, ya que se marginó de la comunidad judía, y más claramente tras su libro sobre el juicio hacia Eichmann. Pero nunca encajó del todo tampoco en su condición de alemana por el hecho de ser judía y ser juzgada como tal. Hannah Arendt es una apátrida, está desarraigada. Rahel Varnhagen, a diferencia de Arendt, era una advenediza, quería escapar de su condición de judía,

¹ Manuel Cruz, en un artículo titulado: "Hannah Arendt: Filósofa en Tiempos de Perplejidad", publicado en Daimon Revista Internacional de Filosofía (n° 26, 2002, pp. 33-41), afirma que Arendt intenta hacernos partícipes de que la diversidad y la pluralidad son elementos que constituyen la convivencia entre los hombres, y el hecho de pertenecer a culturas distintas ya no nos protege.

² Paolo Flores D'Arcais (*Hannah Arendt. Existencia y Libertad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996) afirma que la filosofía de Arendt es un "existencialismo libertario", ya que, para él, su filosofía tiene el azar y la libertad como tejido de la Historia.

³ (1929-2004) Periodista, publicista, diplomático y político alemán. Se puede ver una versión más larga de la entrevista que Günter Gaus realizó a Arendt en el libro de Arendt *Ensayos de Comprensión. 1930-1954*. En esta entrevista, además, Arendt asegura que es una teórica política y no una filósofa.

Arendt nunca pretendió escapar de su condición de judía, la aceptaba y la asimilaba, lo que no quería es que su vida se viese resumida a que era judía, al igual que su vida no podía quedar resumida en que era una mujer, o que tenía el pelo castaño, etc.

3.2. INFLUENCIA DE SU TRADICIÓN JUDÍA EN MAX HORKHEIMER.

3.2.1. JUDAÍSMO Y ANTISEMITISMO EN MAX HORKHEIMER.

En mi opinión, la historia del pensamiento de Horkheimer no se puede estudiar sin prestar especial atención a su tradición judía y a sus vivencias frente al antisemitismo.

La familia de Horkheimer estaba muy unida a la comunidad judía de Stuttgart, no eran judíos ortodoxos ni judíos liberales, pero sí algo entre medio. El padre de Horkheimer, Moritz Horkheimer, iba regularmente a la sinagoga acompañado por nuestro autor, y pertenecía a una organización judía llamada B'nai B'rith, algo que marcó indudablemente su juventud. Horkheimer fue criado para sentir que Alemania era su país y el judaísmo su religión.

En la adolescencia Horkheimer conoció a Friedrich Pollock, quien era de origen judío también, pero Pollock no procesaba la tradición judía, lo cual influyó de tal manera a nuestro autor que se rebeló contra la tradición de sus padres.

Horkheimer ha hablado del antisemitismo desde la Primera Guerra Mundial, esto se debe a que cuando Horkheimer realizó el servicio militar durante la guerra no fue tratado de la misma manera que los demás, por su condición de judío; antes de esto realmente no había tenido ninguna mala experiencia por ser judío, a pesar de que algún que otro compañero de clase en su colegio le había llamado “judío” de forma despectiva, pero Horkheimer lo atribuyó a la envidia.

En esa época escribió relatos cortos¹ en los que trataba el problema del antisemitismo. Parece que Horkheimer, tomando en cuenta estos relatos y obras escritas en este período, sentía vergüenza de su condición judía y esta le presuponía una desventaja con respecto a los otros ciudadanos alemanes. Para mi opinión, en estos años de la Primera Guerra Mundial, Horkheimer fue verdaderamente consciente del problema del antisemitismo, y más tarde observaría que era un problema que debía de ser tratado porque se convertía en una amenaza para el pueblo judío. Cuando pasó a ser director del Instituto de Investigación Social quería crear conciencia de este problema.

Todos los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Lowenthal, Grossmann, Fromm y Pollock) tienen antecedentes judíos, ya sigan con la tradición judía o rompan con ella. Gershom Scholem llegó a afirmar que el Instituto era una de las tres sectas judías más notables que los judíos alemanes habían producido, tal afirmación no sería aceptada por la mayoría de los miembros del Instituto por creerse fuera de esta tradición judía.

Horkheimer se vincula más a los asuntos judíos tras la Segunda Guerra Mundial, se unió al Jüdische Gemeinde Frankfurt am Main² en 1951, había vuelto a Alemania en 1950. Para mi opinión, parece que Horkheimer se reconcilió con su tradición judía tras el Holocausto. Nuestro autor leyó la traducción que Leopold Zunz³ hizo de la Biblia, recitaba oraciones típicas judías como el

¹ *Jochai y Gregor*. El primero trata de un joven judío quien tiene que ejecutar a la hija de un general y el pueblo quiere vengarse de él. En el segundo un hombre habla a un amplio grupo de gente, el cual culpa a los judíos de todos los males.

² La Comunidad Judía de Frankfurt.

Eva Reichmann, historiadora y socióloga judía, mantuvo correspondencia con Horkheimer y afirmó que muchos de los judíos retornados a Alemania tras la guerra se unieron a asociaciones judías, y Horkheimer fue uno de ellos.

³ Leopold Zunz (1794-1886) fue el fundador de la Academia de Estudios Judíos.

*Kaddish Yatom*¹, comenzó de nuevo a ir habitualmente a la sinagoga en las festividades judías, etc.

Por esta época, Horkheimer estaba preocupado por el hecho de un posible renacimiento del antisemitismo, y así lo expresó en una entrevista de 1952 en la prensa judeo-alemana. Horkheimer sintió el antisemitismo fuertemente por parte de los trabajadores de la Universidad de Frankfurt, lo que le llevó a pedir la jubilación anticipadamente en 1956 y se marchó a Suiza muy decepcionado de Alemania, y con la idea de que no había futuro en Alemania para los judíos.²

Horkheimer abogaba por educar a los jóvenes alemanes fuera del resentimiento y el odio hacia los judíos, para ello afirmaba que los educadores y políticos tenían que crear un plan para educar contra el antisemitismo, y con el convencimiento de que los hombres tienen que conocer su historia para no volver a repetirla. Pero para nuestro autor, los judíos estaban en peligro no sólo en Alemania, sino en todo el mundo, y también afirmó que la existencia del Estado de Israel representaba una amenaza para muchos.

Nuestro autor se arrepintió de volver a Alemania, incluso partiendo del hecho de que volvió para asegurarse de que la barbarie nazi no se volvía a repetir. Para él, Alemania estaba haciendo tratados económicos y políticos encima de los cadáveres del Holocausto.

¹ El *Kaddish* es uno de los rezos más importantes de la religión judía, cuyo texto está escrito casi enteramente en arameo. Existen varias clases de *Kaddish*, pero el que más relevancia tiene es el *Kaddish Yatom*, que es una plegaria en memoria de los muertos.

² Eduardo Maura Zorita, en un artículo titulado: "Presentación de *Los Judíos y Europa* de Max Horkheimer" (Constelaciones Revista de Teoría Crítica, vol. 4, 2012, pp. 244-254), afirma que Horkheimer era un teórico muy crítico con la sociedad. Está claro que las circunstancias sociales y políticas lo habían llevado a ser un pesimista.

3.2.2. LOS JUDÍOS Y EUROPA.

Horkheimer fue consciente del peligro del nazismo mucho antes que la mayoría de sus contemporáneos, por ello propuso crear una rama del Instituto en Ginebra, y cuando tenía que volver a Alemania por cuestión de trabajo pasaba la noche cerca de la estación de trenes, en lugar de en la casa donde había vivido hasta entonces, para poder escapar rápidamente si fuese necesario. Cuando el Partido Nazi cerró el Instituto y confiscó el edificio en marzo de 1933, Horkheimer había vuelto a Ginebra rápidamente, Löwenthal y Pollock se reunieron allí con él. Pero los miembros del Instituto en Ginebra pronto se dieron cuenta de que estaban siendo vigilados, y por miedo a que los nazis tomaran posesión de Suiza decidieron abandonar Europa en 1934 con dirección a Estados Unidos, instalándose en Nueva York.

Para cuando Horkheimer llegó a Estados Unidos todavía estaban muy influenciados por el marxismo, cosa que cambiaría notablemente a su vuelta a Frankfurt tras la guerra. En el exilio, Horkheimer y los otros miembros del grupo colaboraron en trabajos sobre el antisemitismo, lo que hizo que se modificasen aspectos de la Teoría Crítica. Lo que produjo que el enfoque de Horkheimer hacia el antisemitismo cambiase fue lo vivido en Europa entre la llegada del nazismo al poder y su exilio norteamericano.

En 1939 publicó un artículo titulado *Die Juden und Europa (Los Judíos y Europa)*, publicado en *Zeitschrift für Sozialforschung*,¹ escrito en alemán con intención de llegar a los alemanes refugiados o exiliados. En este artículo se centra más en la naturaleza y los orígenes del totalitarismo y menos en los judíos.

¹ Revista para la Investigación Social.

Cuando los miembros de la Escuela de Frankfurt se exiliaron a Nueva York, el Instituto se afilió a la Universidad de Columbia, allí cambiaron el nombre de la revista por *Studies in Philosophy and Social Science* (Estudios en Filosofía y Ciencia Social).

“Whoever wants to explain anti-Semitism must speak of National Socialism. Without a conception of what has happened in Germany, speaking about anti-Semitism in Siam or Africa remains senseless. The new anti-Semitism is the emissary of the totalitarian order, which has developed from the liberal one. One must thus go back to consider the tendencies within capitalism”.¹

Horkheimer, al igual que Arendt, separa el antisemitismo utilizado por el totalitarismo del que se había producido anteriormente en la historia de Europa. Horkheimer estaba preocupado por cómo la sociedad burguesa se había transformado en el centro directo del Estado para la economía capitalista, algo de lo que él mismo había sido testigo.

En este artículo, Horkheimer critica a aquellos refugiados que se han alejado del marxismo para acercarse al liberalismo, por lo que considera que los intelectuales no sólo han sido despojados de su ciudadanía sino también de sus mentes. También critica a los refugiados alemanes el haber sido muy amables en sus críticas hacia los fallos de las democracias burguesas, así como critica también a todos los que no sólo no vieron la llegada del nazismo como una amenaza, sino que también consideraron que el Partido Nazi podría traer algo bueno.²

En el tiempo en el que Horkheimer estuvo en Estados Unidos no se afilió a ningún partido político, ni participó en la vida política, aunque simpatizaba con el marxismo occidental. Pero lo que revela este artículo, *Los Judíos y Europa*, es que el pensamiento de Horkheimer estaba en transición y que su entendimiento

¹ Horkheimer, Max, *The Jews and Europe*, Nueva York-Londres, Ed. Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner, 1989, p. 77.

(Traducción: “Quien quiera explicar el antisemitismo debe hablar del nacionalsocialismo. Sin una concepción de lo que ha pasado en Alemania, hablar del antisemitismo en Sian o África no tiene sentido. El nuevo antisemitismo es el emisario del régimen totalitario, el cual se ha desarrollado por el liberalismo. Uno debe volver a considerar las tendencias del capitalismo”).

² Tal es el caso del Dr. Max Neumann (1875-1839) Líder de la Liga de Judíos Nacionales Alemanes, quien quería la asimilación, para él la asimilación era la respuesta ante el antisemitismo. Esta Liga fue declarada ilegal por los nazis en 1935.

del fascismo era más complejo. Muchos amigos escribieron a Horkheimer alabando el análisis que este había hecho del fascismo, el antisemitismo y los judíos en su artículo, tal es el caso de Walter Benjamin; pero Gershom Scholem no estaba de acuerdo con él y así se lo transmitió.

Scholem escribió a Benjamin en febrero de 1940, Benjamin se suicidaría en septiembre de ese mismo año, pero nunca recibió respuesta a esta carta. Scholem le dice a Benjamin que el artículo de Horkheimer no aporta algo nuevo ni algo beneficioso, añadiendo además que Horkheimer no conoce el problema judío o no tiene interés en él, comparando el artículo de Horkheimer con el ensayo de Karl Marx *Sobre la Cuestión Judía*, diciendo que Horkheimer quiere traducir el ensayo de Marx a un lenguaje contemporáneo. Scholem, además, afirma que el interés que Horkheimer presenta hacia los judíos es puramente desde un punto de vista económico y Horkheimer no puede dar respuesta alguna a los judíos. Scholem admite que nunca le gusto la forma de escribir de Horkheimer. Parece que Scholem presenta hostilidad hacia todos aquellos judíos que no piensan de la misma forma que él, tal fue el caso de Hannah Arendt, como hacia a todos aquellos que formulan sus teorías de forma diferente a como él las formularía.

Adorno escribió un artículo sobre Wagner¹ para la *Zeitschrift für Sozialforschung*, donde explica que el odio hacia los judíos se puede explicar por el miedo de ser pensado como aquello a lo que se encuentra repugnante. Este artículo es considerado como posible influencia en la idea que tenía Horkheimer sobre el antisemitismo, ya que entre el artículo *Los Judíos y Europa* y la *Dialéctica de la Ilustración* se ve un cambio en la forma de explicar el

¹ Richard Wagner (1813-1883) fue un compositor, director de orquesta, poeta, ensayista, dramaturgo y teórico musical alemán del periodo del Romanticismo.

Wagner a lo largo de su vida hizo comentarios antisemitas de naturaleza racial a partir de 1850, en este año publicó su ensayo *Das Judentum in der Musik (El Judaísmo en la Música)* donde atacaba a sus coetáneos y compañeros de profesión judíos, como Felix Mendelssohn y Giacomo Meyerbeer, y, además, acusaba a los judíos de hacer daño a la cultura alemana.

Wagner pudo ejercer influencia en el antisemitismo de Hitler.

antisemitismo por parte de Horkheimer. Pero fue Horkheimer, más que Adorno, quien propuso que el Instituto invirtiese fondos para un proyecto sobre el antisemitismo. Cuando Horkheimer se afincó en Estados Unidos quiso encargarse de un proyecto que estuviese más cerca de las vivencias y sentir de las organizaciones judías en ese país. El Instituto propuso su plan para estudiar el antisemitismo en 1941, proclamando que era uno de daños más profundos en la cultura de su tiempo, sugiriendo que el liberalismo y el nazismo tenían cosas en común.

Que Horkheimer quisiera hacer un proyecto de investigación sobre el antisemitismo estaba producido por su origen judío, que lo hacía más sensible al problema del odio hacia los judíos, pero también podría deberse al hecho de querer conseguir un mayor soporte por parte de las asociaciones judías en Estados Unidos hacia Instituto, ya que el Instituto tenía problemas financieros. Pero no me cabe la menor duda de que Horkheimer, aunque tuviese al principio motivos económicos para el estudio del antisemitismo, se sintió involucrado ante los problemas de los judíos por el antisemitismo y la barbarie nazi, y es normal que presentara un gran pesar por ello; de hecho, le escribió a Löwenthal que el exterminio hacia los judíos había alcanzado dimensiones inmensas y que, por lo tanto, se vivían días de gran tristeza. El odio hacia los judíos no sólo afecta a los judíos, sino también a todos aquellos que viven en un sistema democrático.

Los nazis denominaron a los judíos como el “mal absoluto”, pero con ello los nazis se están autodenominando su propia esencia. El liberalismo falla a los judíos al no darse cuenta de que el antisemitismo es algo que no se puede ignorar o eliminar de la sociedad. El fascismo ha convertido a los judíos en lo que ellos mismo son: el punto central de la historia mundial. El antisemitismo no se puede entender a través de explicaciones racionales y no se puede combatir con argumentos en contra. Horkheimer y Adorno entienden el antisemitismo como algo que tiene un patrón que se ha repetido en muchas ocasiones a lo largo de la

historia, pero a través de diferentes contextos, y con un componente, además, psicológico.

El liberalismo prometió felicidad para todos, pero las masas no eran felices y volcaron su odio hacia los judíos, como ya hemos visto.

El odio hacia los judíos comenzó por motivos religiosos, pero el antisemitismo nazi parecía ser más racial que religioso; ahora eran los alemanes contra los judíos y no los cristianos contra los judíos, eso no significa que el antisemitismo religioso se haya eliminado, sino que se ha incorporado ya como un hecho natural. A diferencia de Hannah Arendt, quien supo ver que el antisemitismo religioso era profundamente diferente al antisemitismo de su tiempo, la Teoría Crítica argumenta que la hostilidad religiosa hacia los judíos había vuelto a estar vigente.

Jonathan Judaken,¹ en su libro *Between Philosemitism and Antisemitism: The Frankfurt School's Anti-Antisemitism*, afirma que Horkheimer y Adorno culpan a las víctimas judías por haberse convertido en el objetivo del fascismo, describiendo a los judíos y a los fascistas de la misma forma negativa, permitiendo su cuasi-extermínio.

Es cierto que Horkheimer a lo largo de su vida pensó que el antisemitismo se producía por un conjunto de factores, entre los que se encontraba el factor religioso, además del económico y social, aunque también lo atribuyó en alguna que otra ocasión a factores psicológicos. Pero nuestro autor afirmaba que teníamos que saber ver dónde la violencia racista se juntaba con una raíz educacional y cultural.

¹ (Nacido en 1968) Escritor judío que emigró a Estados Unidos en su adolescencia. Estudió Filosofía e Historia.

3.2.3. ANTISEMITISMO EN ESTADOS UNIDOS.

A medida que Horkheimer fue siendo consciente del incremento del antisemitismo y de la magnitud del problema, que no sólo se daba en Alemania, vio también la importancia de ser abordado.

En Estados Unidos el antisemitismo se había convertido en un problema creciente en la década de los años veinte, pero su crecimiento se aceleró en los años treinta y principio de los años cuarenta. En los años veinte algunas universidades limitaron el número de estudiantes judíos que podían acceder a ellas, pero estas limitaciones se volvieron más estrictas en la siguiente década, en esos años el Instituto estaba afiliado a la Universidad de Columbia. Los judíos también eran discriminados durante esos años en el ámbito laboral y social.¹

En 1939 la German American Bund² organizó un congreso en Nueva York, donde pedían que la dominación judía hacia los cristianos norteamericanos cesase, un porcentaje de los ciudadanos mayor del 40% pensaba que los judíos tenían demasiado poder sobre el Estado norteamericano.

¹ En muchos clubes de campo norteamericanos no se admitían judíos, e incluso ciertas comunidades de vecinos no permitían que allí viviesen judíos.

En los años de la Gran Depresión, que comenzó con la caída de la bolsa de Nueva York en 1929 hasta bien entrada la década de los años treinta, se crearon asociaciones antisemitas, ejemplo de ellas fueron: Silver Legion, Defenders of the Christian Faith, Knights of the White Camelia, James True Associates, American Nationalist Confederation y National Union for Social Justice, y fueron creciendo tanto que para 1939 había más de quinientas asociaciones antisemitas en Estados Unidos.

El Padre Charles Coughlin (1891-1979), un sacerdote católico de origen canadiense y afincado en Detroit, y que tenía muchos seguidores irlandeses, utilizó la radio para hacer un llamamiento para la unión de todos los cristianos contra los judíos. Muchos obispos norteamericanos, así como el Vaticano, pidieron que se mantuviese callado. En 1939 la administración del presidente Roosevelt canceló el programa. El eslogan de su programa de radio era: *Social Justice* (Justicia Social).

² La Federación Germano-Americana fue una organización norteamericana de ideología nazi formada en 1936, que fue creada después de que la asociación Friends of New Germany (Amigos de la Nueva Alemania) fuera cancelada porque la prensa afirmó era antipatriótica.

Esta asociación, cuyo líder era Fritz Julius Kuhn (1896-1951), era de extrema derecha y fiel seguidora de régimen Nazi, quería promover el odio a los judíos y hacer un lavado de imagen de la Alemania nazi. Kuhn era alemán, pero consiguió la ciudadanía norteamericana en 1934, su ciudadanía fue cancelada en 1943 y deportado a Alemania.

Esta organización estaba activa en todo Estados Unidos, pero principalmente en Nueva York, Nueva Jersey y en el centro oeste. Además, estaba autorizada por el Partido Nazi. Sus principales seguidores eran inmigrantes alemanes y descendientes de alemanes.

Pero los miembros de la Escuela de Frankfurt en Estados Unidos no se percataron de lo extendido que estaba el antisemitismo norteamericano hasta que se establecieron allí; cosas tan simples de la vida cotidiana como ir a un hotel, ejercer una determinada profesión, etc., estaban vetadas para los judíos, cosas que incluso en Alemania antes de la llegada de Hitler al poder no se veían de manera tan extensa. Adorno temía por la destrucción de la judería europea, y transmitió ese interés por hacer estudios sobre el antisemitismo a Horkheimer, más allá de que el Instituto necesitara fondos por parte de las asociaciones judías.

En 1949 Horkheimer publicó, con ayuda de otros autores, entre ellos Adorno y Löwenthal, una serie titulada *Studies in Prejuice (Estudios Sobre el Prejuicio)*, fue financiada por el A.J.C.¹ Horkheimer quiso crear una serie de folletos basados en *Studies in Prejuice*, donde se utilizaría un lenguaje más cotidiano, se pretendía con estos folletos hacer una Teoría Crítica más accesible a través de un lenguaje que pudiera llegar a más gente; pero estos folletos nunca se llegaron a producir porque Horkheimer y Flowerman, con quien había editado *Studies in Prejuice*, rompieron su amistad. Horkheimer quería contribuir a la lucha contra el antisemitismo en Estados Unidos, quería explicar los prejuicios haciendo su aporte para su desaparición. Con todo ello se ve claramente la intención de Horkheimer de luchar contra el antisemitismo, no sólo estudiarlo, y pensaba que la Escuela de Frankfurt tenía que contribuir a esta lucha.²

Para Adorno, tras la Segunda Guerra Mundial, el antisemitismo ha cambiado el mundo. El antisemitismo también cambió a Adorno, de no sentirse

¹ American Jewish Committee (Comité de Judíos Americanos). Creado en 1906, aboga por los derechos de los judíos norteamericanos. Se centra en los derechos humanos, los derechos civiles, el pro-israelismo y las relaciones humanas.

² En un artículo titulado: "Horkheimer: Tres Momentos en la Crítica a la Modernidad", recogido en Intersticios Revista Sociológica de Pensamiento Crítico (vol. 2, n° 2, 2008, pp. 15-23), José Arturo Mena afirma que Horkheimer es un "pesimista teórico" y un "optimista práctico". Interesante modo de expresarlo y que comparto.

judío a empatizar con los sobrevivientes del Holocausto tras la brutalidad de lo acontecido en Europa.

Vemos que Horkheimer cambió enormemente desde que escribió *Los Judíos y Europa*, tanto él como Adorno cambiaron sus formas de pensar sobre que la economía era uno de los factores primarios para el odio a los judíos, y más tarde se centrarían más en el aspecto social y psicológico del problema.

3.2.4. MAX HORKHEIMER Y EL ESTADO DE ISRAEL.

Horkheimer volvió a Frankfurt en 1950, también volvieron Pollock y Adorno, y continuaron trabajando juntos. Pero Fromm, Löwenthal y Marcuse se quedaron en Estados Unidos. con el paso del tiempo se vieron diferencias entre aquellos que volvieron a Alemania y aquellos que decidieron quedarse en Estados Unidos. Sus puntos de vista sobre el Estado de Israel se encontraban entre esas diferencias, muy influenciadas por cómo vivía cada uno su judaísmo.

Ninguno de ellos simpatizaba con el sionismo durante el tiempo en el que eran miembros del Instituto, pero durante los años posteriores a la creación del Estado de Israel la actitud de algunos de ellos cambió significativamente, enlazando esto con la actitud que tenían cada uno de ellos con su judeidad, pero aquí me voy a centrar en la actitud de Horkheimer hacia el Estado de Israel.

Ya hemos visto que Horkheimer estaba más involucrado en los “asuntos” judíos tras la Segunda Guerra Mundial. Horkheimer no apoyaba el sionismo en el periodo justo anterior a la creación del Estado de Israel. Habló de Israel en contadas ocasiones en los primeros años de su establecimiento.

En 1956 se produjo la Guerra de Suez o la también llamada Guerra de Sinaí. En esta guerra unieron fuerzas Israel, Francia y Reino Unido contra Egipto, que recibió apoyo de los Estados Árabes del Medio Oriente y el Magreb. Desde la victoria de Israel en 1948 los guerrilleros fedayines tomaban acciones violentas en la franja de Gaza sobre territorio israelí, pero estas acciones violentas se intensificaron en 1956 tras el bloqueo de los estrechos de Tirán, principal puerto mercantil de Israel. En este año Egipto, Siria y Jordania firmaron una alianza militar. Todo acabó con la retirada de Israel, Francia y Reino Unido porque Estados Unidos y la U.R.S.S. no les prestaron su apoyo. Tales sucesos hicieron que Horkheimer se posicionara sobre el Estado de Israel.

Horkheimer llega a decir que Theodor Herzl, padre del sionismo político moderno, tenía razón cuando afirmó que había perdido toda la fe en la existencia de un mundo pluralista; y esto es lo que lleva al nacimiento del movimiento sionista moderno, un movimiento que ya no confía en el pluralismo y en la autonomía del individuo europeo, dadas las acciones acontecidas contra los judíos en Europa, lo que para Horkheimer lleva a la conclusión de que el sionismo tenía a fin de cuentas la razón.

Horkheimer, aun así, tenía sus diferencias con el sionismo contemporáneo, como la afirmación de que el fin último de todos los judíos es vivir en el Estado de Israel. Marcuse, sin embargo, proclamó en la década de los sesenta que se sentía identificado y solidarizado con el Estado de Israel. El recelo que Horkheimer presentaba con respecto al sionismo o al Estado de Israel no imposibilitó que hiciese donaciones a organizaciones sionistas o pro-sionistas, o que se uniera a organizaciones pro-sionistas. Con todo esto parece que Horkheimer se sentía unido a determinados aspectos del sionismo, así como también parece que apoyaba la creación del Estado de Israel, pero no estaba dispuesto a apoyarlos políticamente. Que Horkheimer dudase de determinados aspectos del Estado de Israel no hace que fuera anti-sionista, ya que sus críticas estaban muy lejos de ser parecidas a las de la Unión Soviética o las del mundo árabe.

Horkheimer llegó a decir de Israel que se había convertido en una Nación estructurada como cualquier otra y que lo que impulsó su creación anteriormente, un impulso mesiánico, ahora era un impulso por mantener la auto-existencia nacional.

En una conversación de 1970, publicada en *Der Spiegel*,¹ que mantuvo con Georg Wolff y Helmut Gumnior, Horkheimer afirma que la Teoría Crítica tiene

¹ Es una revista semanal alemana con base en Hamburgo, fundada en 1947 por John Seymour Chaloner y Rudolf Augstein.

raíces judías. Otra de las afirmaciones que hace es que Israel es una tierra afligida, así como también lo fueron los judíos, oponerse al Estado de Israel significaría que estos judíos que viven allí no sabrían hacia dónde ir. El Estado de Israel sirve como refugio a millones de judíos, así como es también el cumplimiento de la utopía judía de Sion.¹

“Though millennia of persecution, the Jews held together for the sake of justice...Jewry was not a powerful state but the hope for justice at the end of the world. They were a people and its opposite, a rebuke to all peoples. Now, a state claims to be speaking for Jewry, to be Jewry. The Jewish people in whom the injustice of all people has become an accusation, the individuals in whose words and gestures the negative of what is reflected itself, have now become positive themselves. A nation among nations, soldiers, leaders, money-raisers for themselves...Jewry is now to see the goal in the State of Israel. [...] The good is good, not because it is victorious but because it resists victory. It must be hoped that the national subjection to the law of this world not meet a drastic an end as that of the individuals did in Europe of Hitler, Stalin and Franco, and as it may under their overdue successors”.²

La posición de Horkheimer sobre el Estado de Israel en la década de los setenta fue la misma que la que mantuvo en los años siguientes a la formación del Estado de Israel. Horkheimer siempre se estuvo preocupado sobre el antisemitismo hasta el final de sus días, llegando a decir de Israel que era el

¹ Es el término que hace referencia a una sección de Jerusalén, lo que sería la ciudad de David.

Sion ha pasado a significar el anhelo del pueblo judío por vivir en una tierra segura, la esperanza del pueblo de Israel.

² Horkheimer, Max, *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*, ed. Seabury Press, New York, 1978, pp. 206-207.

(Traducción: “Durante milenios de persecución, los judíos se mantienen juntos por el bien de la justicia... La judería no era un Estado poderoso pero si bien la esperanza de justicia al final de los tiempos. Ellos fueron un pueblo y su contrario, una represión para todas las personas. Ahora, un Estado reivindica estar hablando por la judería, para ser judería. Los judíos en quienes la injusticia de todos los pueblos se ha convertido en acusación, los individuos en quienes las palabras y los gestos negativos se han reflejado en ellos, ahora se han convertido en seguros de ellos mismos. Una nación entre las naciones, soldados, líderes, creadores de capital para ellos mismos...La judería ve ahora su meta en el Estado de Israel. [...] Lo bueno es bueno, no porque es victorioso sino porque se resiste a la victoria. Debe haber esperanza en que la sujeción nacional a la ley de este mundo no encuentre un drástico final como el que encontraron los individuos de la Europa de Hitler, Stalin y Franco, y cómo pudo ser posible por debajo de sus atrasado sucesores”).

refugio ante el antisemitismo. Horkheimer tampoco critica la política de Israel, incluso llega a defenderla en alguna ocasión, pero nunca fue sionista. Pero si hay algo que criticó claramente fue que el Estado de Israel estuviera en conflicto con la muy antigua tradición judía.

3.3. HANNAH ARENDT Y MAX HORKHEIMER: IDENTIDAD JUDÍA Y EXCLUSIÓN DEL MUNDO.¹

3.3.1. PENSAMIENTO RACIAL Y SELECCIÓN NATURAL.

El antisemitismo que propugnaba Hitler desde su propaganda electoral era un antisemitismo más racial que religioso, este último era el que había dominado principalmente hasta la entrada del siglo XX. Tanto Hannah Arendt como Max Horkheimer coinciden en afirmar que es de gran importancia entender de dónde viene este antisemitismo racial.

Hitler se sirvió de la ciencia biológica basada en el darwinismo para explicar la superioridad de unas razas sobre otras, así como también la teoría del “Super Hombre” de Nietzsche. El darwinismo social ya estaba presente antes de la Primera Guerra Mundial, donde ya se empezaba a gestar en una parte de los biólogos alemanes la idea de la superioridad de la raza alemana. Estos biólogos apuntaban a una selección natural como la forma de acabar con los miembros más débiles de la humanidad en pro de la raza más avanzada. El ayudar al pobre y al débil era para estos biólogos una forma de dañar la selección natural, que debía favorecer a los más fuertes, y podía acabar con la raza humana en un futuro.

La justificación biológica para el dominio mundial lo que encontraron los teóricos raciales y políticos antisemitas en el siglo XX usando las teorías de Darwin, el cual siempre se mostró ambiguo acerca de lo que pensaba sobre la superioridad de ciertas razas y qué hacer con los más débiles. Pero no todos los

¹ Isaac Deutscher, en su libro *The Non-Jewish Jew and Other Essays* (Nueva York, Ed. Verso, 2017), afirma que la tendencia de la mayoría de nosotros ante grandes revolucionarios del pensamiento moderno (como Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburg, Trotsky y Freud) es calificarlos como judíos; pero, para este autor, todos ellos fueron más allá de su tradición judía; encontraron el judaísmo muy cerrado, arcaico y opresivo, y buscaron ideales por encima de su judaísmo.

darwinistas alemanes defendieron la guerra como imperativo para promover la superioridad de la raza alemana, estos darwinistas particularmente afirmaban que la guerra en Europa haría que muriesen muchos de los hombres de la raza superior, por lo que promovían la guerra, pero sólo contra las razas inferiores.

En la colonia alemana del suroeste de África, que hoy se conoce como Namibia, los líderes militares alemanes pasaron de la teoría a la práctica en los años precedentes a la Primera Guerra Mundial, entre 1904 y 1908, amenazando con exterminar la tribu Herero, en lo que hoy se conoce como el primer genocidio del siglo XX, haciendo esto en nombre del darwinismo social. Estas acciones contra los Herero produjeron respuestas de diversos tipos en Alemania, con lo que se tomó la iniciativa de poner a los miembros de esta tribu en Campos de Concentración, donde los médicos alemanes los sometían a abusos de diversos tipos. El 85% de los miembros de esta tribu perecieron.

En 1912 Friedrich von Bernhardi, un general alemán, publicó *Alemania y la Próxima Guerra*, donde explicaba que la lucha por la existencia es parte natural y sana en el desarrollo de la humanidad, por lo que la guerra es una necesidad biológica. Muchos líderes militares del imperio austro-húngaro compartían las mismas ideas que von Bernhardi.

Una vez que comenzó la Primera Guerra Mundial muchos pensadores alemanes utilizaron las teorías darwinianas para justificar el conflicto.

De la derrota de Alemania y sus aliados en la Primera Guerra Mundial nació una teoría más radical del darwinismo social llevada a cabo por uno de esos soldados vencidos, Adolf Hitler, y ya todos sabemos las consecuencias que esto ha traído.

Lo que podemos ver ahora es que el imperialismo, como ya muy bien lo explicó Arendt, abre el camino para el desarrollo del pensamiento racial, hasta llegar a una situación que en esos momentos no se podía ni imaginar. Si el racismo

nunca hubiera existido el imperialismo lo hubiera inventado, pero con los totalitarismos el racismo ya no tiene un fin utilitarista, ya no se busca un avance en lo económico, sino lo que se persigue es la destrucción total de lo odiado.

3.3.2. PERSPECTIVAS DE HANNAH ARENDT Y MAX HORKHEIMER ANTE EL ANTISEMITISMO.

Es innegable ver que dos pensadores tan diferentes como Hannah Arendt y Max Horkheimer puedan tener cosas en común, ya que sus contextos socio-culturales e históricos son los mismos, y a ambos las circunstancias vividas antes, durante e inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial le ha sobrecogido de tal manera que han dedicado gran parte de sus obras a explicar las causas y las consecuencias de estos hechos; de cómo los seres humanos, unos seres humanos aparentemente “normales”, incluso antes de llegar Hitler al poder, han sido capaces de cometer las mayores barbaridades. Tanto Arendt como Horkheimer coinciden en explicar estos hechos porque quizás así lleguemos a entender de dónde vienen y podamos evitar que el Holocausto vuelva a suceder; por ello Horkheimer ve importante que la filosofía sepa llegar a la gente; Arendt también quiere hacer visible el problema y cómo todos fueron partícipes de la barbarie de algún modo.

Ya hemos visto que ambos fueron criticados por parte de ciertos intelectuales judíos, pero sobre todo fue Hannah Arendt quien recibió las críticas más duras después de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*. Lo que está claro es que tanto a Arendt como a Horkheimer lo vivido les afectó e influyó de gran manera. Horkheimer se acercó a sus raíces judías y Arendt reivindicó su estatus de paria.

Hannah Arendt y Max Horkheimer coinciden en afirmar que el antisemitismo alcanzó su grado más alto después de que los judíos perdieran sus funciones públicas y su influencia, ahí es cuando se produce un giro en el antisemitismo, tal y como se había conocido hasta el momento, y se convierte en otro más violento. Como ya hemos visto, para estos dos autores el antisemitismo a partir del final de la Primera Guerra Mundial se convierte en un antisemitismo

mayoritariamente racial, a diferencia del antisemitismo religioso que había predominado con fuerza desde siglos atrás, pero para Horkheimer el antisemitismo de su tiempo es racial y psicológico.

Los judíos eran un pueblo sin gobierno, sin país y sin lengua propia, esto los convertía en extremadamente vulnerables para el odio religioso y político, unido al odio racial, con esto tenemos entonces el perfecto caldo de cultivo en manos de un gobierno totalitario, que los llevó directamente hacia la “solución final de la cuestión judía”. Los judíos no supieron ver la diferencia entre el moderno antisemitismo y el antiguo odio religioso hacia los ellos. Por todo esto debemos aprender de la Historia para que no se repita el Holocausto, y ese es el imperativo histórico: lograr que la barbarie nazi no vuelva a darse, y esto lo podemos entender todos, siendo judíos o no, pero lo que sí está claro es que una judía alemana como Arendt o un judío alemán como Horkheimer lo entienden de mejor manera, ya que vivieron en el mismo periodo que el Holocausto.

Hay algo que los nazis no pudieron aniquilar por mucho que lo intentasen, y que el propio Habermas menciona, y es que el pensamiento alemán está impregnado de una raíz judía, volviéndose parte primordial de la vida alemana.

Los dirigentes antisemitas de principios del siglo XX no prestan atención a la cuestión de si los judíos eran lo bastante importantes para ser el centro del ataque político, en cambio los utilizaron para atacarlos por ser para ellos culpables de todos los males, ejemplo de esto es el “Affaire Dreyfus” como hemos visto, y destacan en ellos hasta sus rasgos físicos característicos.

Tanto Hannah Arendt como Max Horkheimer coinciden además en ver que los judíos no vieron llegar la tormenta que se les avecinaba. Horkheimer, con la llegada del nacionalsocialismo al poder, fue consciente de que los nazis iban a cumplir lo que en la propaganda electoral ya habían anunciado. Y ambos autores intentan explicar el antisemitismo desde la Historia, siendo esta la herramienta

que el Hombre ha de utilizar para que la barbarie no vuelva a repetirse. El antisemitismo, y el Holocausto como su “solución final”, ha cambiado el mundo, y desde el final de la Segunda Guerra Mundial se han tomado medidas en forma de leyes y otras para concienciar a la gente de lo que sucedió en pleno corazón de Europa, pero ninguna de estas medidas ha logrado que no sigan proliferando los partidos de ultra derecha, y que estos partidos sean escuchados por un número considerablemente alto de la población en tiempos de crisis. Estos medios tampoco han logrado que ese odio visceral que muchos ciudadanos siente hacia los judíos cambie, ya sea un odio de tipo racial, social, religioso, político o todos a la vez; odio hacia lo que es judío y hacia lo que representa, odio hacia Israel, por ver en este Estado la formalización del dominio y control del judío sobre el mundo. Hasta tal punto que se puede hablar de una nueva forma de antisemitismo, diferente de los dos anteriores que hemos visto. Este neo-antisemitismo se promueve desde la extrema izquierda, la extrema derecha y el islamismo, retornando a las teorías de la conspiración judía, que ya vimos también anteriormente, pero sobre todo la del dominio mundial, con *Los Protocolos de los Sabios de Sion* de nuevo a la cabeza.

El neo-antisemitismo ha cobrado fuerza en este siglo, todo lo contrario por lo que Hannah Arendt y Max Horkheimer habían luchado, pero que este último vislumbró en sus últimos años de vida en Alemania. En 2013 se publicó un estudio de La Agencia de Derechos Fundamentales de la Unión Europea sobre el antisemitismo, donde se reportó que este había de nuevo aumentado. El estudio fue realizado en países europeos donde viven la mayoría de los judíos europeos: Bélgica, Francia, Alemania, Hungría, Italia, Letonia, Suecia y Reino Unido. Pero este neo-antisemitismo no sólo se ve en las calles, sino también en internet, donde los antisemitas pueden expresarse libremente y con casi total impunidad.

En 2013 se propagó en Francia, y más tarde en el resto de Europa, el *Quenelle*,¹ gesto que se usa de forma provocativa cuando hay un judío cerca o en lugares donde se producen concentración de judíos.

Los países que han detectado un mayor aumento de los ataques antisemitas en Europa han sido Alemania, Francia, Reino Unido y Rusia, seguido muy de cerca por Holanda y Suecia. Muchos entienden el creciente aumento del antisemitismo como consecuencia del conflicto árabe-israelí. La mayoría de estos ataques vienen de las comunidades musulmanas de inmigrantes en Europa, pero en Alemania la situación es diferente, ya que la mayoría de los ataques a los judíos alemanes no vienen de los grupos musulmanes. En 2012 el Congreso Judío Europeo pidió que se tomaran medidas contra estos ataques antisemitas comparándolos con los sucesos anteriores a la llegada del Partido Nazi al poder.

Con todo esto, sólo me queda por decir que el Hombre no ha aprendido de su historia, seguimos cometiendo los mismos errores, centrándonos en un grupo religioso o en otro. El antisemitismo no es la única forma de racismo, odio y discriminación que nos tiene que preocupar hoy en día. Como vemos continuamente en los medios de comunicación, nos encontramos en medio de un tsunami de ataques por parte de grupos religiosos extremistas, y el curso de la Historia nos sigue demostrando que no estamos libres de caer en los mismos errores.

¹ Gesto que consiste en un brazo extendido hacia abajo y el otro cruzado tocando el hombro contrario. Fue creado por Dieudonné M'bala M'bala, actor y cómico francés de padre camerunés y madre francesa. Lo usó en su show "1905" en el año 2005, y lo utilizó como gesto anti-sionista y no antisemita, según él mismo explicó, aunque diversas asociaciones anti-racistas y judías lo han descrito como un gesto antisemita.

3.3.3. IMPERIALISMO Y PROGRESO TÉCNICO: GUERRAS, REVOLUCIONES Y DESTRUCCIÓN.¹

“Las guerras y revoluciones [...] constituyen las experiencias políticas fundamentales de nuestro tiempo”.²

Para Max Horkheimer la Razón Moderna o Razón Subjetiva es un modelo viciado de razón, que tras la Ilustración ha perseguido el dominio total sobre la Naturaleza, sin darse cuenta de que con este dominio hacia la Naturaleza lo que ha conseguido es, al ponerla al servicio del Hombre, destruirla, llegando a sojuzgar al Hombre. Este afán de dominio por parte de la Razón Subjetiva lleva a que la racionalidad instrumental busque todo aquello que favorezca este dominio y anule todo aquello que no le sirve, todo está al servicio de la autoconservación. La sociedad industrial avanza hacia su destrucción.

Hannah Arendt tiene en común con Horkheimer que ella también ve en la revolución tecnológica un peligro inminente, el peligro está en la industria bélica, donde la manipulación de los medios juega un papel importante a la hora de coaccionar al Hombre.

*“La caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza es inseparable del progreso social”.*³ La técnica, decía Horkheimer, ha conseguido todo lo contrario a lo que pretendía conseguir, ha deshumanizado el mundo y amenaza al Hombre, sentimiento que tiene en común con Arendt cuando esta

¹ En un artículo titulado: “El Concepto de Acción Política en el Pensamiento de Hannah Arendt”, recogido en Eidos Revista de Filosofía de la Universidad del Norte (n° 11, 2009, pp. 82-107), Julio César Vargas Bejarano opina que cuando Arendt afirma que las guerras y las revoluciones cambian el curso de la Historia, ese cambio no proviene de la política directamente, ya que las guerras y las revoluciones llevan a romper con el tejido de las relaciones interpersonales del individuo.

² Arendt, Hannah, *Qué es la Política*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997, pp. 131-132.

³ Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 54.

afirma que la tecnificación de los instrumentos de la violencia en los últimos años ha alcanzado tal magnitud que es muy fácil acabar con ciudades enteras. Arendt decía:

“El poder destruir y el poder producir equilibra la balanza. La fuerza que destruye al mundo y ejerce violencia sobre él es todavía la misma fuerza de nuestras manos, que violentan la naturaleza y destruye algo natural -acaso un árbol para obtener madera y producir alguna cosa con ella- para formar mundo”.¹

El afán de dominio es tan fuerte que no importa si el Hombre es sacrificado con tal de lograr el dominio total. Pero Arendt no se muestra tan negativa como Horkheimer ante el progreso técnico, ya que ella ve un equilibrio entre producir y destruir, que se convierte en dos fases casi indiferenciables del proceso técnico. Arendt ve que lo que puede romper este equilibrio entre producción y destrucción es la energía atómica, porque esta energía no es un proceso natural, sino un modo de actuar sobre el mundo que lo destruye. Si se produjera una Tercera Guerra Mundial estaríamos hablando de una catástrofe aún mayor que la sucedida en la Segunda Guerra Mundial con la bomba de Hiroshima, se podría aniquilar completamente al vencido, dañando por el camino a todo aquel que ose entrar en el conflicto.

Arendt afirmaba que la guerra y las revoluciones están bajo el poder de la violencia, y la acción violenta necesita de la técnica para cumplir su objetivo, que es imponerse al adversario y matar si fuese necesario. Vemos que la técnica es usada, al menos en multitud de ocasiones, para ejercer el dominio (como opinaba Horkheimer, sojuzgamiento del Hombre por el Hombre), y por causa de los

¹ Arendt, Hannah, *Qué es la Política*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997, p. 101.

sistemas políticos y del mal uso de la tecnología la humanidad, tal como la conocemos, está en peligro de desaparecer.

Para Hannah Arendt, la “acción” es la forma que tiene el Hombre de empezar algo nuevo, un proceso, el Hombre ejerce su libertad, y con este nuevo comienzo se abren infinitas posibilidades para él. Arendt ve la “acción” como algo positivo en el camino del Hombre por crear mundo, pero Horkheimer apela al pensamiento independiente como recurso del ser humano para romper con todo lo que nos ha traído la Razón Subjetiva, con esta forma de razonamiento el Hombre ejerce su libertad, fuera del dominio de la Razón Ilustrada.¹

Sobre los medios técnicos y la forma que tienen de destruir al hombre, Arendt afirma:

“Los instrumentos de violencia requeridos para la destrucción se crean a imagen de las herramientas de la producción y el instrumental técnico siempre los abarca igualmente a ambos. Lo que los Hombre producen pueden destruirlo, y lo que destruyen pueden construirlo de nuevo. El poder destruir y el poder producir equilibran la balanza”.²

Arendt, además, afirma que las catástrofes fomentan el proceso de producción, es decir, lo que se destruye se vuelve a construir, por lo que parece que se produce un progreso continuo. Pero Horkheimer no ve esto de una manera tan positiva, ya que, para él, cada catástrofe impulsada por la técnica es una nueva forma de acabar con el mismo Hombre. Con lo que Arendt ve el proceso técnico

¹Cristina Sánchez Muñoz, en un artículo titulado: “Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América?. La Fundación de la Comunidad Política”, publicado en Daimon Revista Internacional de Filosofía (n° 26, 2002, pp. 57-75), apunta que Arendt aboga por una participación de la sociedad civil en la construcción del espacio público, donde sus participantes utilicen el diálogo para hacer uso de sus libertades como ciudadanos.

Arendt denomina “felicidad pública” a formar parte de los asuntos públicos en el gobierno. La acción y el discurso pueden iniciar nuevos comienzos, y es a través de la política donde la “felicidad pública” puede suceder. En mi opinión, Hannah Arendt nos enseña lo fundamental de participar todos en la vida política de nuestra Nación.

² Arendt, Hannah, *La Promesa de la Política*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2008, p. 185.

como una parte más del Hombre y como tal puede ser algo bueno, porque toda creación tiene que pasar primero por una fase de destrucción.

“[...] mientras el poder producir y el poder destruir equilibra la balanza todo es en cierta manera todavía normal, y lo que las ideologías totalitarias dicen sobre la esclavización del hombre por el proceso que él mismo ha puesto en marcha es sólo un fantasma, ya que los hombres continúan siendo dueños del mundo que han construido y señores del potencial destructivo que han creado”.¹

Pero a esta afirmación, Arendt contrapone la creación de una técnica por energía nuclear, como hemos visto. La energía atómica no es un proceso natural y su objetivo es la destrucción del mundo, y ahí es dónde para ella está el peligro de la técnica, cuando esta sale de la Naturaleza y su fin último es la destrucción.

Pero Horkheimer dice que:

“Como el sojuzgamiento de la naturaleza, dentro y fuera del hombre, sigue su propio curso sin motivo significativo alguno, la naturaleza no es realmente trascendida ni toma cuerpo tampoco una reconciliación con ella. Es simplemente oprimida”.²

¹ *Ibíd.*, p. 187.

² Horkheimer, Max, *Crítica de la Razón Instrumental*, Madrid, Ed. Trotta, 2010, pp. 116-117.

3.3.4. SOLUCIÓN AL CONFLICTO.

Hannah Arendt y Max Horkheimer estudiaron cómo el totalitarismo se sirvió de la propaganda y el terror para controlar a las masas. La propaganda es un elemento fundamental de estudio cuando se pretende hacer un análisis de los hechos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial.

Hitler utilizó los medios propagandísticos para engañar a las masas, sirviéndose del cine y la radio para lograr sus objetivos de adoctrinamiento civil. La Verdad es alterada y se convierte en medio para un fin, que es el dominio. La propaganda es adoctrinamiento y ejerce control sobre el pueblo. Con el gobierno totalitario hay dos tipos de propaganda, la que va dirigida al pueblo y la que va dirigida al resto del mundo.

Cuando Horkheimer afirma que los auténticos héroes son las víctimas de esos Campos de Concentración y Exterminio yo quisiera añadir que las víctimas de cualquier genocidio se merecen ser llamadas héroes, cualquier atentado hacia la vida y/o la dignidad de un grupo racial y/o religioso como resultado del odio debe ser reprimido, para que nunca más se llegue a lo que se llegó en la Segunda Guerra Mundial.

Tanto Arendt como Horkheimer señalan que los judíos no se dieron cuenta de lo que venía sobre ellos y cuando llegó no supieron cómo reaccionar, estoy de acuerdo con ellos en tal afirmación. Los judíos no supieron ver lo que su alejamiento de la vida política y social podría traerles. Los judíos eran un grupo religioso sin patria ni Nación, y como tales estaban sumamente desprotegidos por la ley y por la sociedad. Los judíos de Alemania, por ejemplo, se consideraban alemanes y judíos, y para muchos de ellos, como es el caso de Arendt, lo de ser judío era una circunstancia meramente accidental. Pero para el resto del mundo eran sólo judíos. El nacionalsocialismo se sirvió del antisemitismo para crear las mentiras del régimen y así llegar hasta la “solución final de la cuestión judía”, y

a los judíos que no pudieron huir sufrieron todo el peso del totalitarismo. Como Adorno afirmaba, el antisemitismo ha cambiado el mundo, y así es, ha cambiado la visión que ahora tenemos de él, y ha cambiado el hecho de que si algo así volviera a suceder en Europa se tomarían las medidas legales necesarias creadas tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, y así el odio y temor hacia una raza y/o religión no acabe con un pueblo. Pero bien es cierto que aún nos queda mucho trabajo por hacer y un camino muy largo por recorrer, y ese camino sólo puede llegar a buen destino si, como Arendt y Horkheimer afirmaban, conocemos lo suficientemente bien nuestra Historia como para no volver a repetir los hechos más inhumanos. Horkheimer, además, afirmaba que la solución al problema del odio hacia los judíos empieza por la labor social que ha de desarrollarse en las escuelas, y también a través del desarrollo del pensamiento crítico y dialéctico, que es tarea de la Filosofía.

La Filosofía no pone límites y tiene como función social la crítica a lo fijado, y no acepta lo que le es dado a través del dominio.¹ La tarea de la Filosofía es mostrar en un lenguaje que pueda ser entendido por todos lo que estos “mártires anónimos”, o “víctimas inocentes”, han padecido en los Campos de Concentración.²

La salida de la crisis pasa, para Horkheimer, por la auto-reflexión y la crítica a la Razón Ilustrada, creando un nuevo modelo de razón, pero sin romper con el anterior. Arendt y Horkheimer estudian el proceso social en todos sus

¹ En un artículo titulado: “Hannah Arendt”, recogido en *Tiempo Revista de Filosofía* (n° 1613, 2013, pp. 61), Santiago Rocagliolo afirma que para Arendt el pensar libremente se convierte en una necesidad imperiosa, es una obsesión para ella. Imprescindible para la política.

² En un artículo titulado: “Pensar la política. Sobre el Legado de Hannah Arendt”, recogido en *Universitas Revista de Filosofía, Derecho y Política* (n° 14, 2011, pp. 91-108), Jorge Giannareas afirma que la evolución histórica de Arendt la llevó a pensar que la política no puede pensarse desde la filosofía; pero tras el juicio a Adolf Eichmann matizó su posición, y redescubrió la capacidad de juzgar como algo de vital importancia para pensar la política, y la filosofía interviene en la formación de la capacidad de juzgar.

momentos, lo que puede ser la contribución más importante, para mi opinión, que han hecho ambos autores.

3.3.5. CONCLUSIÓN.

La mayoría de los países europeos, a lo largo de la historia, han tenido problemas con la inmersión de los judíos. Como todos sabemos, en España el proceso de cambio se produjo en el siglo XV. En 1492 los Reyes Católicos, a través del Edicto de Granada, ordenaron la expulsión de los judíos no conversos. Ante la duda acerca de la posible práctica secreta de la religión judía, esto también se le aplicó al pueblo musulmán, se comenzó entonces a examinar los orígenes raciales de los “nuevos cristianos”, es decir, sólo se consideraba auténticos cristianos a aquellos que pudiesen demostrar tener ascendencia cristiana que se remontase a un número de generaciones anteriores. Esta “pureza de sangre”, con la que podemos encontrar ciertas similitudes con el régimen totalitario de Hitler, era necesaria para poder acceder a ciertos cargos y posiciones.¹

El término “semita” se utilizó en un primer momento como término lingüístico, es decir, para designar a los que hablaban siríaco, árabe, hebreo y etíope; al igual que el término “ario” era utilizado para denominar a los que hablaban sanscrito, persa, griego, latín, etc., es decir, la mayor parte de los europeos. Pero estos dos términos fueron transferidos del campo lingüístico al racial.

Pero hoy en día se puede hablar de un nuevo antisemitismo, como ya mencioné; tras la relativa calma del final de la Segunda Guerra Mundial, se han producido una serie de sucesos que nos hacen pensar que se han reavivado ese odio irracional hacia los judíos; ejemplo de esos sucesos fue el atentado a la AMIA.²

¹ En un artículo titulado: “El Nuevo Antisemitismo”, recogido en La Ilustración Liberal: Revista Española y Americana (n° 28, 2006, pp. 73-86), Bernard Lewis afirma que ese es el comienzo de la forma racial del antisemitismo, y es utilizado en la Alemania de Hitler.

² Ataque a la Asociación Mutual Israelita Argentina en Buenos Aires en 1994. Ochenta y cinco personas murieron y trecientas resultaron heridas. Es considerado como el mayor ataque perpetrado contra los judíos desde la Segunda Guerra Mundial.

En el 2000 la situación se agravó, ya que, tras la difusión de las imágenes de un niño palestino muerto por disparo, producido por un enfrentamiento entre palestinos y soldados israelíes, un número alto de musulmanes salieron a las calles de varias ciudades europeas gritando: “¡Hitler tenía razón!” y “¡Muerte a los judíos!”. En Francia, además, se produjeron diversos ataques a edificios judíos y a personas judías. Estos ataques contra la comunidad judía ahora venían de jóvenes musulmanes.

Este nuevo antisemitismo tiene como característica principal que a los que se acusan de racista e imperialistas es a la totalidad del pueblo judío, y no a los sionistas, como se había hecho anteriormente. Otra característica digna de mencionar de este nuevo antisemitismo, o neo-antisemitismo, es el deseo de terminar con lo que Hitler no pudo acabar, es decir, el exterminio de todo elemento judío.

Los árabes, según el origen lingüístico de la palabra “semita” que acabamos de ver, también deberían ser llamados “semitas”, por lo que sería más coherente hablar de “judeofobia” cuando nos referimos al odio exclusivo hacia el pueblo judío, y no antisemitismo.

En Europa, aunque se vea actualmente antisemitismo por parte de los neonazis, sobre todo en Alemania, es cierto que las acciones contra este tipo de antisemitismo son rápidamente tomadas; pero, sin embargo, cuando este odio hacia los judíos viene de otros colectivos parecen ser más fácilmente toleradas, e incluso alentadas principalmente por movimientos de izquierda, que es resultado del anti-sionismo tan extendido en amplios sectores de la población.

Lo que alimenta fundamentalmente este anti-judaísmo del islamismo es la simple existencia del Estado de Israel. La existencia de un Estado judío en pleno

En 2003 la justicia argentina acusó al gobierno iraní de planificar el atentado y a la Hezbolá (organización islámica musulmana chií libanesa) de ejecutarlo.

corazón del mundo árabe es ya de por sí una ofensa para ellos, porque impide la unificación territorial del mundo árabe. Pero se podría llegar a pensar de que si Israel dejara de existir el problema para el mundo árabe ya se habría terminado, pero esto está lejos de la realidad, ya que, exista o no el Estado de Israel, el pueblo árabe ve en el judaísmo una amenaza para la identidad musulmana, puesto que para ellos el judaísmo representa la igualdad entre los sexos, comunismo, capitalismo, democracia, ateísmo, libre pensamiento, etc.¹ Es decir, para ellos los judíos se han occidentalizado y pueden, al igual que occidente en general, contaminar el mundo árabe.

El problema también radica en que en el Corán los judíos son descalificados de diversas maneras, como, por ejemplo, que son descendientes de monos, asesinos de profetas, mentirosos, enemigos de Alá y del Islán, entre otras cosas, y por el hecho de nacer judíos no tienen posibilidad de enmienda; estas premisas son tomadas como verdad absoluta.

Todo esto me lleva a recordar el comienzo de esta tesis, y qué pretendía aprender en este largo proceso. Siempre me interesó conocer cómo se gestó el antisemitismo que desencadenó la Segunda Guerra Mundial, y cómo afectó a la vida y obra de grandes pensadores que vivieron en la Alemania nazi siendo judíos. Lo que me condujo a Hannah Arendt en un principio fue su libro *Los Orígenes del Totalitarismo*, que leí por primera vez hace ya unos años, y recuerdo que me pareció que hizo un análisis magistral de los complejos procesos que acabaron con los cimientos de Europa, por eso creí oportuno rescatarla de mi memoria y ahondar más en el auténtico significado que se esconde detrás del antisemitismo,

¹ Tengo que aclarar que todas estas características no son aplicables a cada uno de los tipos de comunidades judías; tal es el caso de la comunidad Jasídica, judíos ortodoxos que visten de una manera muy característica, es una comunidad muy cerrada tras los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial; algunas corrientes jasídicas están en contra del Estado de Israel, porque creen que su existencia impide la llegada del Mesías, entre otras cosas.

y lo que verdaderamente significó para aquellas personas que tuvieron que marcharse un día de un país que antes había sido suyo, pero ahora los aniquilaba.

Los sucesos que acompañaron el advenimiento del partido Nazi al poder, así como los acontecimientos que vinieron inmediatamente después, han dirigido su manera de pensar y enfrentarse al mundo. Pero no quería quedarme solamente en la influencia del judaísmo y el antisemitismo en su pensamiento y obra; también quería estudiar cómo estos hechos pudieron influir de gran manera en otro autor que tuviera que pasar por los mismos acontecimientos, es decir, quise comparar la obra y el sentir de Hannah Arendt con otro autor coetáneo. Así llegué a la conclusión de que los miembros de la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt, entre otros, se vieron sometidos al mismo terror y ostracismo, teniendo también que emigrar en diversas ocasiones, huyendo del régimen nazi y buscando su lugar en el mundo; sintiéndose alemanes todos, pero cada uno viviendo su judaísmo de diferente manera; pero, al fin y al cabo, ese judaísmo es lo que les une ante la desgracia, aunque no lo quisieran o no lo hubiesen elegido, como ya dijo Arendt, su judeidad es una parte más de ellos, algo que no han elegido y con lo que han nacido.

De entre los miembros de la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt me decidí a estudiar a Max Horkheimer, con sus similitudes y contraposiciones con el pensamiento de Arendt, tras la lectura del artículo de Horkheimer titulado *Los Judíos y Europa*, donde efectúa un estudio del antisemitismo, dándole la importancia que se merece entre los acontecimientos de la historia de la humanidad, al igual que Arendt.

Ya hemos visto en este trabajo lo diferente de las personalidades de Arendt y Horkheimer, y cómo se enfrentan a la vida. Mientras Arendt toma una actitud más positiva ante el futuro, Horkheimer se nutre en su pesimismo, pero siempre albergando la esperanza de que, con las herramientas adecuadas, el Hombre

pueda reconducir su camino y no volver a repetir su historia. Además, los dos tienen en común lo duramente que han sido criticados por numerosos miembros de la comunidad judía.

Arendt plantea una crítica a la Modernidad y el camino a seguir es el de la “fenomenología de la acción”. Arendt quiere volver a recuperar el sentido que la filosofía política perdió antes incluso de los acontecimientos que marcaron el siglo XX.

En *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt se propone responder a las preguntas de “¿qué ha pasado?”, “¿por qué ha pasado?” y “¿cómo ha sido posible?”, y las respuestas a las mismas son aterradoras y crean incertidumbre ante el futuro de la historia de la humanidad, porque cuando Arendt escribe esta obra todavía estaba muy reciente el dolor ante todo lo que había sucedido en pleno corazón de Europa; el totalitarismo había creado a un hombre que había dejado de seguir sus preceptos morales por apelar a una supuesta instancia superior, que era el régimen, para el cual todo estaba permitido y todo era justificable en pro del régimen.

¿Se puede plantear una vertiente en común entre la filosofía política de Arendt y la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer?. Arendt no pretende hacer una filosofía política y crítica a la vez, en cambio, si pretende la recuperación de la política, en el sentido socrático.¹

Arendt se postula de manera crítica ante el tipo de pensamiento político heredado de Hobbes, Hegel, Marx, etc., por ello quiere volver al paradigma del pensamiento político, con las ideas de “libertad” y “justicia”. Para Arendt, hay que volver a la política, el totalitarismo era lo opuesto a ella, porque era negación total de lo político. Horkheimer, ante el planteamiento de cómo pensar la política

¹ Filosofía y política se enlazan y la filosofía pasa a ser ella misma política.

tras los totalitarismos, se centra en una crítica a la Modernidad y al modelo de razón que esta ha traído, crítica que va dirigida a la filosofía en grandes rasgos.

Podemos estar todos de acuerdo en que los totalitarismos se han convertido en enemigos de la política, Arendt, además, busca en la acción política la manera que tiene el Hombre para encauzar su actividad. Para mi parecer, volver a la filosofía política sin recurrir a la Teoría Crítica sería insuficiente, ya que el pensamiento crítico se torna fundamental a la hora de estudiar y hacer una crítica a toda forma de dominación. El pensamiento crítico está en directa conexión con el ideal de emancipación humano. Sin embargo, Horkheimer siempre se mantuvo muy crítico con la política, desencantado por la sinrazón nazi, y, aunque busca una salida a la crisis del hombre contemporáneo a través de la filosofía, como ya hemos visto, siempre se mantuvo muy pesimista. Para Horkheimer la política es el método que lleva a la dominación y las medidas que se toman para llevarla a cabo y mantenerla; además, añade que la autoridad tiene implícita en sí una filosofía política. Con la dominación se interioriza la autoridad, siendo de esta manera aceptada, la dominación es ejercida en diferentes espacios (en los Estados, a nivel cultural, psicológico, económico, etc.).¹ Para Horkheimer, la violencia no es sólo aquella que es ejercida a través de la fuerza física, sino que es también violencia aquella que se ejerce a través del hambre de los necesitados, como forma de dominación a los sometidos. Pero ni con todo eso, es decir, ni con la violencia ni con la dominación ejercida a través de las instituciones, no se puede entender que los sometidos acepten sin más su situación; por lo que, la forma de autoridad, y su aceptación, es una parte primordial en la obra de

¹ Nietzsche y su libro *Genealogía de la Moral* sirve como una de las bases del pensamiento de la dominación de la Escuela de Frankfurt.

Nietzsche concebía que el orden social fue creado bajo un “primigenio terror” y la violencia se postuló como la generadora de ese orden social. Así se formó el Estado y, por tanto, la historia de la humanidad.

Horkheimer considera que esta violencia es constituyente del Estado, su relación con la sociedad y, por tanto, la civilización occidental.

Horkheimer; puedo llegar a pensar que, para nuestro autor, la dominación del Hombre por el Hombre se convierte en una necesidad para el ser humano.

Con todo esto, y volviendo a la pregunta de si se puede plantear una vertiente en común entre la filosofía política de Arendt y la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer, no puedo asegurar que exista una opción política en la Teoría Crítica, lo cual se presenta como contraposición al concepto de “lo político” desarrollado por Arendt.¹ Según Miguel Abensour,² para que haya un paradigma político sería necesario identificar la filosofía política con la búsqueda de la libertad, y querer construir una sociedad guiada por las exigencias de la Razón.

Quisiera también añadir a esta conclusión qué es para Hannah Arendt y Max Horkheimer la “industria cultural”, ya que es un tema que está de actualidad, y me parece muy interesante las aportaciones de ambos. Para nuestra autora el proceso de fabricación es de naturaleza instrumental; ya que es el producto final el que establece y dispone todos los factores que intervienen en dicho proceso, para llegar a producir ese fin; por lo cual, la fabricación siempre tendrá implícito en ella unos medios y unos fines. Los utensilios fabricados se convierten también, a su vez, en medios para otros fines; estos se diferencian, además, de los objetos culturales porque estos últimos no tienen un valor útil; por lo que los objetos culturales aportan una nueva significación, situándose entre los artefactos construidos por el Hombre y el mundo de la acción y el discurso. Pero para

¹ El pensamiento político de Hannah Arendt puede extraerse de cinco de sus obras: *Los Orígenes del Totalitarismo*, *La Condición Humana*, *Sobre la Revolución*, *La Vida del Espíritu* y *Diario Filosófico*. La política es relativa para nuestra autora, depende de la relación del Hombre con el Otro; la libertad del Hombre hace que no sepamos hacia dónde va a dirigir la acción.

La política ha de garantizar algo de confianza, y la relación entre los hombres tienen como base la promesa. Arendt afirma que el Hombre es más apolítico que político.

Arendt dice que Kant estaba acertado cuando afirmaba que la libertad de pensamiento no existe sin los Otros. La imaginación hace que pensemos por los demás, la imaginación hace que se cree un vínculo con los Otros. El sentido común viene de los Otros, y la injusticia que se comete contra uno, se comete contra todos.

² (1939-2017) Filósofo francés y profesor emérito de Ciencia Política. Editor de la revista francesa “Libre”, junto con Pierre Clastres, Cornelius Castoriadis y Claude Lefort.

Adorno y Horkheimer los productos culturales también se sitúan dentro de los bienes de consumo, aunque a las obras de arte la categoricen en un plano diferente; son los productos de la cultura de masas los que forman parte del mercado. Pero Arendt, en cambio, afirma que no todos los productos de la industria cultural entran en lo que se denomina “bienes de consumo”, ya que muchos de estos no son consumidos de la misma manera, confiriéndoles un carácter inmaterial.

Para Adorno y Horkheimer la cultura de masas es producto de la Razón Instrumental y, como tal, lo que busca es ser consumidos para conseguir un mayor beneficio económico; la industria cultural ha transformado unos objetos supuestamente culturales y los ha convertido en medios para unos fines, pasando a ser así una parte más del mercado en la sociedad capitalista. Para Adorno y Horkheimer el modelo de razón tecnológica se ha extendido a todos los ámbitos de la vida del Hombre, incluyendo la cultura; de esta manera, para que un producto de la cultura de masas tenga unos beneficios económicos se hará primero un cálculo y un estudio comercial de los gustos de las masas, y así buscar el éxito. La técnica mercantil se impuso a los productos culturales, dándoles un valor solamente comercial.

La cultura de masas¹ presenta, por tanto, un carácter artificial, siendo entonces un pseudo-arte.² Lo que hace que la actividad de la industria cultural pase a ser un negocio, y lo que sale de ella es una mercancía que tiene un valor acorde con el mercado. La publicidad pasó a estar unida a la cultura de masas.

La industria cultural es utilizada para evadir al Hombre de su vida cotidiana, sirviéndose de esos elementos de la vida en su propio producto. El

¹ Raymond Williams (1921-1988), novelista y crítico inglés, en *Culture and Society 1780-1950* (Nueva York, Columbia University Press) y *The Long Revolution* (Canadá, Encore Editions, 2001) propone el término “cultura popular”, contraponiéndolo al de “cultura de masas”, con él definía las nuevas aportaciones de la cultura de masas, producida por la tecnología de manera masiva para ser consumida como producto mercantil.

² Para Adorno y Horkheimer el arte tiene que tener singularidad, subjetividad, universalidad y autonomía, al modo kantiano.

entretenimiento pasa así a ser una necesidad para el Hombre, es la forma que tiene este de escapar a la rutina diaria.

Arendt también estudió el fenómeno de la cultura de masas haciendo una crítica, pero nuestra autora aboga por el hecho de que la cultura de masas como tal nunca existió, Arendt más bien afirma que, en lo que Adorno y Horkheimer llamaron “cultura de masas”, lo que se produjo fue en realidad que la industria del entretenimiento fue sustituyendo a los objetos propios de la cultura en aras del consumo. Arendt llamó a esto “entretenimiento de masas”.

Arendt también llamó la atención, al igual que Adorno y Horkheimer, sobre el rápido crecimiento de la industria del consumo sobre el ámbito de la cultura. La industria pone la “labor” en primer plano, penetrando incluso en el terreno de la acción y del discurso. El Hombre cada vez tiene una mayor necesidad de lo que la industria puede ofrecerle, convirtiéndose el mercado en objeto de interés público. El objeto de consumo se convierte en una necesidad. Mientras exista este dominio por parte de la cultura de masas no podrá haber esfera pública y sólo habrá manifestaciones de las actividades privadas. Tenemos claro que el Hombre consume y deshecha rápidamente, pasando a derrochar y no valorar lo que tiene. Vemos con esto la similitud en la postura de Arendt con la de Adorno y Horkheimer; pero ella, además, aportó que el problema no sólo comenzó con la cultura de masas, sino que en los siglos XVIII y XIX fue cuando el Hombre estableció una relación diferente con los objetos culturales y comenzó a medirlo todo en términos de utilidad; la sociedad comenzó entonces a sentirse atraída por los “valores culturales” y a utilizarlos para sus propios fines: estatus social y posición, pero con ello los objetos culturales quedaban devaluados por tener un interés meramente útil. Cuando el objeto de arte es utilizado para un estatus social o con motivos educacionales, por ejemplo, el arte se instrumentaliza y deja de tener el valor que tenía en un principio, ya que es usado para otros fines; lo que para Arendt es aceptable, siempre y cuando los hombres sepan cuál es la

verdadera forma de relacionarse con la obra. El problema radica cuando los hombres se alejan de lo que la obra puede decirle y su acercamiento a ella se hace por los motivos equivocados, ya explicados.

Para Arendt, la sociedad de masas consume lo que viene de la industria del entretenimiento, porque lo que quiere es eso: entretener y no culturizarse. El entretenimiento se equipara entonces con los bienes necesarios. El entretenimiento llenaba el espacio sobrante, pero este espacio no era el ocio, sino el espacio que quedaba tras acabar con el trabajo y el descanso. Para mi opinión, el espacio que pretende rellenar el entretenimiento sí que es el ocio, porque en las sociedades actuales a los hombres no se les permite aburrirse, el tiempo libre que les queda a estos es el ocio y, como tal, ha de ser ocupado por el entretenimiento, que ha de estar separado del trabajo y, en muchos casos, del ámbito familiar. El hombre actual está tan sugestionado por todo que no se le permite espacio para dedicarse a la acción, en el sentido arendtiano.

Arendt, además, afirma que los productos de la industria cultural no son permanentes, sino que, al igual que los bienes de consumo, también se agotan. Pero los productos culturales no pueden medirse por el mismo rasero, sino que ellos no se gastan y no forman parte de la necesidad y las demandas de la vida. Para Arendt, las obras de arte se convierten en el objeto cultural por antonomasia, ya que no les afecta los cambios naturales porque no son usadas por el Hombre, tienen un carácter duradero que les otorga un aura interesante.

Para mi punto de vista, no todos los objetos provenientes de la industria del entretenimiento son perecederos y, aunque en un primer momento hayan nacido de la industria del entretenimiento, pueden algunos de ellos favorecer el pensamiento crítico y el diálogo; y aunque Adorno y Horkheimer hablen de “industria cultural” o “cultura de masas” para referirse a la industria del

entretenimiento, a mí parecer no toda cultura es consumo. Tampoco todos los objetos culturales están al mismo nivel.

Adorno y Horkheimer se limitaron a oponer en el arte con la cultura de masas, y sus productos quedaron marginados al rango de mercancías, pero Arendt llamó la atención de la destrucción de algunos objetos culturales por el consumo exacerbado de la sociedad. La obra de arte tiene valor permanente, en cambio los objetos de consumo tendrán un valor u otro, dependiendo de los movimientos del mercado por la demanda de la sociedad.

Mientras que Adorno y Horkheimer colocaban los productos de la cultura dentro del mercado, Arendt los sitúa en medio, es decir, entre el arte y el mercado, posición que comparto con ella.

En conclusión, en este trabajo he tratado de analizar la vida y el pensamiento de Hannah Arendt y Max Horkheimer, primero cada uno por separado y después acentuando lo que comparten porque, aunque todos podemos estar de acuerdo en que se trata de dos autores con pensamientos diferenciados, es cierto que tienen lazos de unión que son los que han llevado a sus aportaciones filosóficas.

No quiero quedarme tan sólo en sus orígenes judíos para describirlos en su totalidad, porque sería injusto quedarme solamente en eso, y espero haberlo dejado claro en mi trabajo; pero he creído necesario apelar a esos orígenes para unirlos en sus contextos socio-culturales y estudiar, así, el desarrollo intelectual de cada uno; desarrollo intelectual que proviene de sus historias personales.

Para finalizar, quiero aclarar que he pensado que era necesario al final de mi tesis hacer un breve resumen de dónde y cómo se encuentra el antisemitismo en nuestros días, y he de decir que el futuro se muestra incierto.

BIBLIOGRAFÍA. (Por orden alfabético)

- ADLER, Laura, *Hannah Arendt*, Barcelona, Ed. Herder, 2006.
- ARENDDT, Hannah, *De la Historia a la Acción*, Barcelona, Ediciones Paidós I.C.E./U.A.B., 1999.
- ARENDDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un Estudio sobre la Banalidad del Mal*, Barcelona, Ed. Lumen, 1999.
- ARENDDT, Hannah, *Ensayos de Compresión. 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005.
- ARENDDT, Hannah, *Escritos Judíos*, Barcelona, Ed. Magnum, 2009.
- ARENDDT, Hannah, *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2008.
- ARENDDT, Hannah, *La Promesa de la Política*, Barcelona, Ed. Paidós, 2008.
- ARENDDT, Hannah, *La Condición Humana*, Barcelona, Ed. Paidós, 2005.
- ARENDDT, Hannah, *La Vida del Espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- ARENDDT, Hannah, *Los Orígenes del Totalitarismo*, vol. I, II, III, Madrid, Ed. Alianza, 2009.
- ARENDDT, Hannah, *Qué es la Política*, Barcelona, Ediciones Paidós I.C.E./U.A.B., 1997.
- ARENDDT, Hannah, *Sobre la Violencia*, Madrid, Ed. Alianza, 2010.
- ARENDDT, Hannah, *The Jew as a Pariah: Jews Identity and Politics and Modern Age*, Nueva York, Grave Press, 1978.
- BARBOSA, S. R., *Max Horkheimer o la Utopía Instrumental*, Buenos Aires, Ed. Fepai, 2003.
- BÁRCENA, Fernando, *Hannah Arendt. Una Filosofía de la Natalidad*, Barcelona, Ed. Herder, 2006.

- BAUMAN, Zygmund, *Modernity and the Holocaust*, Nueva York, Cornell University Press, 2001.
- BECK, Ulrich, *La Sociedad del Riesgo. Hacia una Nueva Modernidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998.
- BELTRÁN, M., MARDONES, J. M., REYES MATO, *Judaísmo y Límites en la Modernidad*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2009.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, J., *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y Fundamentación Última en la Filosofía Contemporánea*, Barcelona, Ed. Herder, 2002.
- BERGEN, Bernard, *Hannah Arendt and the Final Solution. The Banality of Evil*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 1998.
- BERLINSKI, David, *The Devil's Delusion. Atheism and its Scientific Pretensions*, Nueva York, Basic Books, 2009.
- BEST, Geoffrey, *War and Society in Revolutionary Europe. 1770-1870*, Canadá, McGill-Queen's University Press, 1998.
- BIRULÉS, Fina, *Hannah Arendt: el Orgullo de Pensar*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2000.
- BIRULÉS, Fina, *Una Herencia sin Testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Ed. Herder, 2007.
- BOLADERAS, M., *Comunicación Ética y Política. Habermas y sus Críticos*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996.
- BRONNER, S. E., KELLNER, D. M., *Critical Theory and Society*, Nueva York, Ed. Routledge, 1989.
- BRUNKHORST, Hauke, *El Legado Filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2006.
- CANOVAN, M., *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, New York, Cambridge University Press, 1992.
- CARRASCOSO, A., *De la Razón Pura a la Razón Interesada*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1996.

- CORTINA, Adela, *Crítica y Utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Ed. Cincel, 1985.
- CRUISE O'BRIEN, Conor, *The French Revolution*, Nueva York, Random House USA Inc., 2000.
- CRUISE O'BRIEN, Conor, *The Siege: Saga of Zionism and Israel*, Colorado, Paladin Editorial, 1988.
- CRUZ, Manuel, *El Siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Ed. Paidós, 2006.
- CRUZ, M., BIRULÉS, F., *En Torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- DAWIDOWICZ, Lucy, *The War Against the Jews. 1933-1945*, Nueva York, Bantam. 1986.
- DEUTSCHER, Isaac, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, Nueva York, Ed. Verso, 2017.
- DOV KULKA, Otto, *Ghetto in an Annihilation Camp. Jewish Social History in the Holocaust Period and its Ultimate Limits*, Jerusalén, Yad Vashem, 1984.
- DOV KULKA, Otto, *Judaism and Christianity Under the Impact of National Socialism 1919-1945*, Jerusalén, Historical Society of Israel and Zalman Shazar Center for Jewish History, 1987.
- DOV KULKA, Otto, *The Jews in the Secret Nazi Reports on Popular Opinion in Germany, 1933-1945*, New Haven, Yale University Press, 2010.
- EDWARDS, Paul, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, Mcmillan/Collier, 1972.
- FLORES D'ARCAIS, P., *Hannah Arendt. Existencia y Libertad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996.
- GABÁS, Raúl, *Historia de la Filosofía. Volumen III. Siglo XX*, Barcelona, Ed, Herder, 2011.
- GABÁS, Raúl, *Jürgen Habermas: Dominio Técnico y Comunidad Lingüística*, Barcelona, Ed. Ariel, 1980.

- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *Historia y Razón*, Madrid, Ed. Alhambra, 1985.
- GEYER, F., *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, Barcelona, Ed. Alfa, 1985.
- GIDDENS, Anthony, *Un Mundo Desbocado. Los Efectos de la Globalización en Nuestras Vidas*, Madrid, Ed. Taurus, 2000.
- GIMBERNAT ORDEIG, J. A., *La Filosofía Moral y Política de Jürgen Habermas*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in Post-secular Age*, Cambridge, Polity, 2010.
- HABERMAS, Jürgen, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*, Cambridge, The MIT Press, 2002.
- HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- HEGEL, G. W. F., *The Philosophy of History*, Nueva York, Dover Publications, 2004.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier, *Corrientes Actuales de la Filosofía (II)*, Madrid, Ed. Tecnos, 1992.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier, *Los Límites de la Razón*, Madrid, Ed. Tecnos, 1992.
- HILL, M., *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979.
- HONNETH, Axel, *The Idea of Socialism: Towards a Renewal*, Cambridge, Polity, 2017.
- HONNETH, Axel, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge, Polity, 2012.
- HONNETH, Axel, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, The MIT Press, 1996.
- HORKHEIMER, Max, *Anhelos de Justicia. Teoría Crítica y Religión*, Madrid, Ed. Trotta, 2000.

- HORKHEIMER, Max, *Autoridad y familia y otros escritos*, Barcelona, Ed. Paidós, 2001.
- HORKHEIMER, Max, *Crítica de la Razón Instrumental*, Madrid, Ed. Trotta, 2010.
- HORKHEIMER Y ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2009.
- HORKHEIMER, Max, *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*, Nueva York, Seabury Press, 1978.
- HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, Connecticut, Martino Publishing, 2013.
- HORKHEIMER, Max, *Estado Autoritario*, México, Ed. Ítaca, 2006.
- HORKHEIMER, Max, *Ocaso*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1986.
- HORKHEIMER, Max, *Sociedad, Razón y Libertad*, Madrid, Ed. Trotta, 2005.
- HORKHEIMER, Max, *Teoría Crítica*, Madrid, Ed. Amorrortu, 2003.
- HORKHEIMER, Max, *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, Barcelona, Ed. Paidós, 2000.
- HORKHEIMER, Max, *The Jews and Europe*, Nueva York, Stephen Eric Bronner and Douglas McKay Kellner, 1989.
- HUXLEY, Aldous, *A Brave New World*, Londres, Mcmillan Education, 2001.
- JACOBS, Jack, *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*, New York, Cambridge University Press, 2015.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Ed. Alfaguara, 1978.
- KANT, Immanuel, *La Paz Perpetua*, Madrid, Ed. Tecnos, 1985.
- KAPLAN, Marion, *Jewish Daily Life in Germany: 1918-1945*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- KAPLAN, Marion, *The Making of the Jews Middle Class*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- KATZ, Jacob, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New Jersey, Behrman House, 1961.

- KIERKEGAARD, Søren, *Migajas Filosóficas*, Madrid, Ed. Trotta, 2007.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio, *La Teoría de la Cosificación*, Madrid, Ed. Alianza, 1981.
- LAZARE, Bernard, *El Antisemitismo, Su Historia y Sus Causas*, Madrid, Ministerio de Empleo y Seguridad Social, 1986.
- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Penguin Classics, 1998.
- LUCKÁCS, György, *Historia y Conciencia de Clase*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1975.
- MANNHEIM, Karl, *Ideología y Utopía*, Madrid, Ed. Aguilar, 1973.
- MARDONES, J. M., *Razón Comunicativa y Teoría Crítica: La Fundamentación Normativa de la Teoría Crítica de la Sociedad*, País Vasco, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 1985.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Nueva York, Dover Publications, 2004.
- MUGUERZA, Javier, *La Razón Sin Esperanza*, Madrid, Ed. Taurus, 1977.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La Rebelión de las Masas*, Buenos Aires, Ed. Austral, 1975.
- ORWELL, George, *1984*, London, Swecker and Warburg, 1949.
- PETHERBRIDGE, Danielle, *The Critical Theory of Axel Honneth*, Lanham, Lexington Books, 2015.
- PRINZ, A., *La Filosofía como Profesión o el Amor al Mundo*, Barcelona, Herder, 1998.
- PUTNAM, Hilary, *Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- RUSCONI, G. E., *Teoría Crítica de la Sociedad*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1969.
- SABAN, Mario Javier, *La Matriz Intelectual del Judaísmo y la Génesis de Europa*, vol. I, Buenos Aires, Ed. Independiente, 2005.

- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *Hannah Arendt: el Espacio de la Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- SÁNCHEZ, J. J., *Introducción a M. Horkheimer y T. W. Adorno. Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 1994.
- SCHOLEM, Gershom, *From Berlin to Jerusalem: Memories of my Youth*, Nueva York, Schocken Books, 1980.
- SCHOLEM, Gershom, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem. 1932-1940*, New York, Schocken, 1989.
- SIMMEL, Ernst, *Anti-Semitism: A Social Disease*, Nueva York, International University Press, 1946.
- TARDE, Gabriel, *The Laws of Imitation*, Nueva York, Henry Holt and Company, 1903.
- THERBORN, Göran, *La Escuela de Francfort*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1972.
- WEBER, Max, *Economy and Society*, Oakland, University of California Press, 1922.
- WEIKART, Richard, *From Darwin to Hitler: Evolutionary, Ethics, Eugenics and Racism in Germany*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006.
- WEIKART, Richard, *Hitler's Ethic: The Nazi Pursuit of Evolutionary Progress*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009.
- WELLMER, Albrecht, *Sobre la Dialéctica de Modernidad y Postmodernidad. La Crítica de la Razón Después de Adorno*, Madrid, Ed. Visor, 1993.
- WELLMER, Albrecht, *Teoría Crítica de la Sociedad y Positivismo*, Barcelona, Ed. Ariel, 1969.
- WIGGERSHAUS, Rolf, *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge, the MIT Press, 1995.
- WILLIAMS, Raymond, *Culture and society 1780-1950*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- WILLIAMS, Raymond, *The Long Revolution*, Canadá, Encore Editions, 2001.

-YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt: una Biografía*, Barcelona, Ed. Paidós, 2006.

FUENTES ONLINE (por orden alfabético)

-www.dialnet.unirioja.es

-FREGOSI, Renée, “Antisemitismo, Populismo y Nacionalismo”, Cuadernos Judaicos, n° 26, 2009, pp. 1-8.

-GIANNAREAS, Jorge, “Pensar la Política Sobre el Legado de Hannah Arendt”, Universitas Revista de Filosofía, Derecho y Política, n° 14, 2011, pp. 91-108.

-LEWIS, Bernard, “El Nuevo Antisemitismo”, La Ilustración Liberal: Revista Española y Americana, n° 28, 2006, pp. 73-86.

-MATE RUPÉREZ, Manuel Reyes, “Hannah Arendt y los Derechos Humanos”, ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura, n° 742, 2010, pp. 241-243.

-MANZANANA, José, “Interpretación y Recepción de la Filosofía Teórica de Kant en el Pensamiento de Horkheimer Max (1895-1973)”, Cuadernos de Filosofía, n° 3, 1976, pp. 57-72.

-MAURA ZORITA, Eduardo, “Presentación de los *Judíos y Europa* de Horkheimer”, Constelaciones Revista de Teoría Crítica, vol. 4, 2012, pp. 244-254.

-MAZZOLA, Ignacio, “Max Horkheimer y la Filosofía”, Nómadas Critical Journal of Social and Juridical Sciences, vol. 22, n° 2, 2009. Pp. 165-203.

-PALOMAR TORRALBO, Agustín, “Conformismo, Banalidad y Pensamiento: Figuras de la Alienación en las Sociedades de Masas según Hannah Arendt”, Revistes Catalanes Amb Accés Obert (RACO), n° 11, 2011, pp. 349-358.

-ROCAGLILOLO, Santiago, “Hannah Arendt”, Tiempo Revista de Filosofía, n° 1613, 2013, p. 61.

- SALCEDO MENA, José Arturo, “Horkheimer: Tres Momentos en la Crítica a la Modernidad”, *Intersticios Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 2, n° 2, 2008, pp. 15-23.
- SCHVINDLERMAN, Julián, “El Nuevo Antisemitismo”, *La Ilustración Liberal: Revista Española y Americana*, n° 44, 2010, pp. 3.
- SÉMBLER, Camilo, “Teoría Crítica y Sufrimiento Social en Max Horkheimer”, *Constelaciones Revista de Teoría Crítica*, vol. 5, 2013, pp. 111-123.
- VARGAS BEJARANO, Julio César, “El Concepto de Acción Política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Eidos Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n° 11, 2009, pp. 82-107.
- WAHNÓN BENSUASAN, Sultans, “El Nuevo Antisemitismo”, *Cuadernos de Pensamiento Político FAES*, n° 6, 2005, pp. 77-92.
- www.filosofiahoy.es
- www.jstor.com
- Hannah, Arendt, “Society and Culture”, *Daedalus*, vol. 89, n° 2, 1960.
- www.revistas.um.es/daimon (Daimon Revista Internacional de Filosofía)
- BÁRCENA, Fernando, “Hannah Arendt: una Poética de la Natalidad”, n° 26, 2002, pp. 107-123.
- BUENO GÓMEZ, Noelia, “La Memoria tras el Fin de la Modernidad en Hannah Arendt”, n° 47, 2009, pp. 123-131.
- CRUZ, Manuel, “Hannah Arendt: Filósofa en Tiempos de Perplejidad”, n° 26, 2002, pp. 33-41.
- MASÓ, Anna, “La Fugitiva de Egipto y Palestina”, n° 25, 2002, pp. 43-56.
- SANABRIA CUCALÓN, María Camila, “El Carácter Preventivo del Mal Mediante la Facultad de Pensar y la Facultad de Juzgar desde la Perspectiva de Hannah Arendt”, n° 68, 2016, pp. 101-114.

-SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, “Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América?.
La Fundación de la Comunidad Política”, n° 26, 2002, pp. 57-75.

-www.wikipedia.org