

LA LUCHA CONTRA EL LIBERALISMO EN LA CONCEPCIÓN TOTALITARIA DEL ESTADO*

The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian

Conception of the State

HERBERT MARCUSE

La constitución del Estado total-autoritario fue acompañada de la proclamación de una nueva visión del mundo de carácter político: el “realismo heroico-popular [völkisch]” se convirtió en teoría dominante. “La sangre se alza contra el entendimiento

* Publicado originalmente en *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. III, 1934. Reeditado en H. Marcuse, *Schriften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, vol. 3, pp. 7-44. Traducción y presentación de José Manuel Romero Cuevas.

Es el primer artículo que Herbert Marcuse publicó en la revista del *Institut für Sozialforschung*, la *Zeitschrift für Sozialforschung*. En enero de 1933, Marcuse se había incorporado al *Institut*, casi simultáneamente a la subida de Hitler al poder. En ese momento, junto a los demás miembros del *Institut*, salió al exilio hacia Suiza. En julio de 1934 marcharía hacia Nueva York, al país que sería su destino final.

Marcuse se incorporó al *Institut* después del fracaso de su intento de habilitación en la Universidad de Friburgo bajo la tutela de Martin Heidegger. No está aún clara la causa concreta de este fracaso, pero parece que Marcuse se dio cuenta de que Heidegger había perdido el interés en impulsar su habilitación. En todo caso, la valoración de Marcuse de la figura de Heidegger como maestro y gran pensador se mantuvo hasta su salida de Friburgo. De manera que el nombramiento de Heidegger como rector nacionalsocialista de la Universidad de Friburgo en abril de 1933 supuso para Marcuse todo un shock y lo impulsó a tomar abiertas distancias respecto a su pensamiento.

El primer trabajo que Marcuse elaboró en Ginebra como miembro del *Institut* fue un estudio en francés sobre la filosofía alemana entre 1870 y 1933, que no llegó a ser publicado. Este estudio, que marca una cesura respecto a sus publicaciones anteriores, bajo la palpable influencia de Heidegger, termina con unas penetrantes páginas sobre Heidegger y el nacionalsocialismo y sobre la ideología nacionalsocialista, lo que Marcuse denomina “realismo heroico-racista”.

Todo esto debe ser tenido en cuenta a la hora de leer este artículo, en el que por primera vez Marcuse pone en juego un tipo de trabajo teórico ausente en sus anteriores publicaciones, orientadas hacia la ontología y la fundamentación filosófica de las ciencias sociales: efectivamente, en este artículo se realiza un *análisis ideológico* de la concepción nacionalsocialista del Estado. Aquí Marcuse inicia una línea de trabajo que más adelante desarrollará en su crítica de la ideología soviética (en *El marxismo soviético*, 1958) y de la ideología de las sociedades capitalistas contemporáneas (en *El hombre unidimensional*, 1964).

El análisis de las discontinuidades, pero también de las sorprendentes continuidades, entre el liberalismo y la ideología nacionalsocialista, la ambiciosa puesta en relación entre las transformaciones en el plano ideológico y las transformaciones en el ámbito socio-económico de las sociedades capitalistas desarrolladas, la determinación del significado político y del destino histórico de la filosofía irracionalista, en concreto, de la filosofía existencial de Heidegger: todo ello confiere a este artículo de Marcuse una poderosa actualidad y hace de él una investigación con fuerza clarificadora sobre nuestro contexto histórico actual, marcado por el retorno de ideologías que abiertamente se inspiran en el autoritarismo fascista del pasado siglo.

formal, la raza contra el comportamiento racional conforme a fines, el honor contra el beneficio, el vínculo contra la arbitrariedad designada como ‘libertad’, la totalidad orgánica contra la disolución individualista, la capacidad de defensa contra la seguridad civil, la política contra el primado de la economía, el Estado contra la sociedad, el pueblo contra el individuo y la masa”.¹ La nueva visión del mundo² se ha convertido en el gran receptáculo de todas las corrientes que, desde la guerra mundial, se opusieron a la teoría “liberal” de la sociedad y del Estado. La lucha comenzó en un principio fuera del plano político como confrontación filosófica y científica con el racionalismo, el individualismo y el materialismo del siglo XIX. Pronto se configuró un frente común que, con la agudización de las contradicciones económicas y sociales en la posguerra, rápidamente reveló su función política y social, en relación con la cual la lucha contra el liberalismo (tal como va a ser mostrado a continuación), sólo representa un fenómeno periférico. Vamos a ofrecer de manera anticipada una vista panorámica de las fuentes más importantes de la teoría actual:

La heroización del hombre. Ya bastante tiempo antes de la guerra se impuso la celebración de un nuevo tipo de hombre; encontró sus adeptos en casi todas las ciencias humanas, desde la economía hasta la filosofía. En todos los ámbitos se abrió el ataque contra la hipertrofiada racionalización y tecnificación de la vida, contra el “burgués” del siglo XIX con su pequeña felicidad y sus pequeñas metas, contra el espíritu de tendero y de comerciante y la desmoralizadora “anemia” de la existencia. A esto se opuso una nueva imagen del hombre, con una mezcla de colores del tiempo de los vikingos, de la mística alemana, del renacimiento y del militarismo prusiano: el hombre heroico, ligado a los poderes de la sangre y de la tierra, – el hombre que marcha a través del cielo y del infierno que, sin dudar, “se pone en acción” y se sacrifica, no por cualquier objetivo, sino obedeciendo sumisamente a las fuerzas oscuras de las que vive. Esta imagen se agranda hasta la visión

¹ Krieck, 1933a: 68.

² A continuación, vamos a caracterizar terminológicamente como “realismo heroico-popular” toda la concepción de la historia y de la sociedad que el Estado total-autoritario se asigna a sí mismo. También cuando hablamos de “concepción totalitaria del Estado”, no nos referimos sólo a la doctrina del Estado en sentido propio, sino a la “visión del mundo” utilizada por ese Estado. El desarrollo más reciente muestra el afán de escindir el concepto del Estado total para diferenciarlo según el modo determinado de totalización. Así, se habla para Alemania, por ejemplo, de un “Estado caudillesco”, “autoritario”, “popular [völkisch]” total (cf. Koellreutter, 1933a: 64; Freisler, 1934; Huber, 1934). Pero estas diferenciaciones no afectan a los fundamentos del Estado total, a los que se dirige la interpretación ensayada aquí; en la medida en que entren en su ámbito de aplicación, se hará referencia a tales diferenciaciones en lo que sigue, aunque no se expliciten terminológicamente.

del líder carismático, cuyo liderazgo no necesita ser justificado a partir de adónde conduce, pues su mera aparición es ya más bien su “prueba” y hay que aceptar como una gracia inmerecida. Con diversas modificaciones, pero siempre con el mismo posicionamiento contra la existencia burguesa e intelectualista, este tipo humano se encuentra en el círculo de George, en Moeller van den Bruck, Sombart, Scheler, Hielscher, Jünger, entre otros. Su fundamentación filosófica se busca en una denominada

Filosofía de la vida. La “vida” en cuanto tal es una “dato originario”, tras el cual no se puede retroceder; ella queda fuera de toda fundamentación, establecimiento de fines y justificación racionales. La vida, entendida así, se convierte en reserva inagotable de todos los poderes irracionales: con ella se evoca el “inframundo mental”, que es “tan poco malvado (...) como el mundo cósmico (...), es más bien el refugio y regazo materno de todas las fuerzas procreadoras y engendradoras, de todos los poderes carentes de forma pero servidores de toda forma y figura, de todos los movimientos cargados de destino”.³ Ahora, al ver en esta vida “más allá del bien y del mal” el poder “que conforma la historia” en sentido propio, se consigue una concepción de la historia anti-racionalista y anti-materialista, que confirmará su productividad sociológica en el existencialismo político y su teoría del Estado total. – Tal filosofía de la vida tiene en común con la auténtica filosofía de la vida de Dilthey sólo el nombre y adopta de Nietzsche sólo el pathos y lo accesorio; sus funciones sociales afloran de la forma más clara en Spengler⁴, donde se convierte en el fundamento de la teoría económica imperialista. La tendencia propia de estas dos corrientes hacia la “liberación” de la vida de la coacción de una *Ratio* “universal”, obligatoria más allá de determinados intereses dominantes (y de la exigencia que surge de tal *Ratio* de una configuración de la sociedad humana acorde a la razón) y hacia la entrega de la existencia a “inviolables” poderes establecidos conduce al

Naturalismo irracionalista. La interpretación del acontecer sociohistórico como un acontecer orgánico-natural se remonta, tras las fuerzas motrices reales (económicas y sociales) de la historia, a la esfera de la naturaleza eterna e inmutable. La naturaleza es concebida como una dimensión de originariedad mítica (descrita acertadamente con el par conceptual “sangre y suelo”) que se caracteriza en todo como una dimensión pre-histórica, con cuya superación transformadora comienza prime-

³ Kriek, 1933a: 37.

⁴ Cf. Horkheimer, 1933.

ramente en verdad la historia humana. La naturaleza mítico-prehistórica tiene como función en la nueva visión del mundo la de servir de contrincante genuino contra la praxis racional autorresponsable. Esta naturaleza se enfrenta, en cuanto algo que se justifica por su mera existencia, a todo lo que necesita de justificación racional; en cuanto lo que ha de ser simplemente reconocido, contra todo lo que ha de ser críticamente conocido; en cuanto lo esencialmente oscuro, contra todo lo que solo tiene consistencia en la claridad de la luz; en cuanto lo indestructible, contra todo lo sometido a transformación histórica. El naturalismo se basa en una ecuación constitutiva para la nueva visión del mundo: en tanto que es lo originario, la naturaleza es al mismo tiempo lo natural, auténtico, sano, valioso y sagrado. El más acá de la razón se eleva, en virtud de su función, “más allá del bien y del mal”, a un más allá de la razón.

Pero aún le falta al edificio completo su pieza culminante. El himno al orden orgánico-natural contrasta demasiado llamativamente con el orden fácticamente existente: una manifiesta contradicción entre las relaciones de producción y el nivel alcanzado por las fuerzas productivas y la satisfacción de las necesidades ya posibilitada por él – se trata, por lo tanto, de una economía y una sociedad que están contra toda “naturaleza”, de un orden que es sostenido por la violencia de un enorme aparato, – un aparato que, por ello, puede representar al todo por encima de los individuos, porque los oprime como un todo, una “totalidad” sólo en virtud de la dominación total de todos. La transfiguración teórica de esa totalidad es la que ofrece el

Universalismo. Aquí no están en discusión los planteamientos genuinos, presentes en el universalismo (como en la *teoría de la Gestalt*), para nuevos conocimientos filosóficos y científicos; para nuestro contexto lo decisivo es que el universalismo en el ámbito de la teoría social ha asumido muy rápido la función de una doctrina de la justificación política. El conjunto social como realidad independiente y primaria respecto de los individuos se convierte, en virtud de su pura totalidad, también en valor independiente y primario: el todo es, en cuanto todo, lo verdadero y auténtico. No se plantea la pregunta de si cada totalidad tiene que probar primero ante los individuos en qué medida sus posibilidades y necesidades están recogidas en ella. Al colocar la totalidad en la posición de principio en lugar de al final, el camino que lleva a esa totalidad es aislado de la crítica teórica y práctica de la sociedad. La totalidad es programáticamente mistificada: ella “no puede asirse nunca con las manos, ni vista con los ojos exteriores, es necesaria la profundidad del

espíritu para verla con los ojos interiores”.⁵ Como representante real de tal totalidad actúa en la teoría política el *pueblo*, y lo hace como una unidad y totalidad esencialmente “*natural-orgánica*”, que existe antes de toda diferenciación de la sociedad en clases, grupos de intereses, etc. – tesis con la que el universalismo se conecta de nuevo con el naturalismo.

Interrumpimos aquí el esbozo de las corrientes que confluyen en el realismo heroico-popular [*völkisch*]; su unificación en una teoría política total, así como la función social de esta teoría, serán tratadas más tarde. Antes de la interpretación coherente hay que indicar el lugar histórico en el que se realiza su unificación. Este se hace visible desde su polo opuesto. Con completa unanimidad, el realismo heroico-popular compendia todo aquello que combate con el nombre de *liberalismo*: “El liberalismo es la perdición de los pueblos”, con estas palabras titula Moeller van den Bruck el capítulo dedicado al enemigo mortal en su libro.⁶ A diferencia del liberalismo, la teoría del Estado total-autoritario se ha convertido en “visión del mundo”; es a partir de esta contraposición que ella gana su perfil político (incluso el marxismo se le aparece siempre en la estela del liberalismo,⁷ como su heredero o su socio). Por eso debemos preguntar primero: ¿qué entiende esta teoría por liberalismo, al que condena con un pathos casi escatológico, y qué es lo que le ha hecho merecedor de esa condena?

Cuando preguntamos a los portavoces de la nueva visión del mundo contra qué luchan en su ataque contra el liberalismo, se nos habla entonces de las “ideas de 1789”, de humanismo y pacifismo blandengues, intelectualismo occidental, individualismo egoísta, entrega de la nación y del Estado a las luchas de intereses de determinados grupos sociales, igualitarismo abstracto, sistema de partidos, hipertrofia de la economía, tecnicismo y materialismo desintegradores. Estas son las declaraciones más concretas,⁸ – con frecuencia el concepto “liberal” sirve exclusivamente para

⁵ Spann, 1930: 98.

⁶ Moeller van den Bruck, 1933: 69. La teoría antiliberal del Estado fue creada por Carl Schmitt, a él siguieron Koellreutter, Hans J. Wolff, entre otros.

⁷ Koellreutter, 1933a: 21: “El marxismo es un fruto espiritual del liberalismo...”.

⁸ Una buena compilación de todos los eslóganes antiliberales se encuentra en Krieck, 1933: 9. La mejor exposición del liberalismo desde el punto de vista de la teoría totalitaria del Estado la aporta Carl Schmitt en la Introducción y en el Apéndice de la segunda edición de *El concepto de lo político*; ver además Schmitt, 1926.

difamar: “liberal” es el contrincante político, no importa su posición y, como tal, el “malvado” por excelencia.⁹

En este registro de pecados que se le reprochan al liberalismo sorprende en principio su generalidad y ahistoricidad abstractas: casi ninguno de estos pecados es característico del liberalismo histórico. Las ideas de 1789 no han sido en absoluto siempre la bandera del liberalismo: incluso han sido combatidas por él, por así decirlo, de la manera más enérgica. El liberalismo ha sido uno de los más poderosos defensores de la exigencia de una nación fuerte; pacifismo e internacionalismo no fueron siempre lo suyo y ha consentido frecuentemente fuertes intervenciones del Estado en la economía. Lo que queda es una difusa “visión del mundo”, cuya filiación histórica con el liberalismo no es en absoluto evidente; su calificación como objeto de ataque de la teoría del Estado totalitaria se volverá comprensible más adelante. Sin embargo, precisamente este desplazamiento del contenido real del liberalismo hacia una visión del mundo es lo decisivo: decisivo por lo que con ello es silenciado y encubierto. El encubrimiento da una indicación de la verdadera contraposición: ella evade la estructura económica y social del liberalismo. Su reconstrucción sumaria es necesaria para poder conocer el suelo socio-histórico a partir del cual se hace comprensible la lucha entre las “visiones del mundo”.

El liberalismo es la teoría de la sociedad y de la economía del capitalismo industrial europeo en aquel periodo en que el genuino portador económico del capitalismo era el “capitalista individual”, el empresario privado en sentido literal. En toda la variedad estructural del liberalismo y de su portador en los diversos países y épocas se mantiene el fundamento unitario: la libre disposición del sujeto económico individual sobre la propiedad privada y la seguridad garantizada jurídico-estatalmente de dicha disposición. Todas las exigencias económicas y sociales del liberalismo son modificables en torno a este centro estable – modificables hasta la autosupresión. De este modo, durante el dominio del liberalismo se han producido frecuentemente intervenciones violentas del poder estatal en la vida económica tan pronto como lo exigía la libertad y seguridad amenazadas de la propiedad privada, especialmente frente al proletariado. La idea de la dictadura y del liderazgo estatal autoritario no es en absoluto extraña al liberalismo (como vamos a ver enseguida); y con frecuencia se han llevado a cabo guerras nacionales en la época del liberalismo hu-

⁹ Esto resulta visible cuando Moeller van den Bruck “define”: “El liberalismo es la libertad de no tener convicciones y sin embargo mantener que precisamente eso son las convicciones” (1933: 70). La cumbre de la confusión se alcanza cuando Kriek reúne liberalismo, capitalismo y marxismo como las “formas del contramovimiento” (1933a: 32).

manitario-pacifista. Las hoy tan odiadas exigencias políticas fundamentales del liberalismo, que surgen sobre la base de su concepción económica (como la libertad de expresión y de prensa, la completa publicidad de la vida política, el sistema representativo y parlamentarismo, la división o equilibrio de los poderes), no han sido nunca completamente realizadas fácticamente: dependiendo de la situación social, fueron restringidas o completamente abandonadas.¹⁰

Para conocer la verdadera imagen del sistema económico y social liberal detrás de los encubrimientos y desplazamientos habituales basta con tomar la exposición del liberalismo de Mises (Mises, 1927): “El programa del liberalismo se podría haber resumido en una sola palabra, a saber: propiedad, es decir: propiedad privada de los medios de producción. Todas las demás exigencias del liberalismo se derivan de esa exigencia fundamental” (17). Él ve en la libre iniciativa privada del empresario el aval del progreso económico y social. Por eso, para el liberalismo “el capitalismo” es considerado “como el único ordenamiento posible de las relaciones sociales” (75), y, en concordancia con ello, sólo tiene un único enemigo: el socialismo marxista (13 ss.). En cambio, el liberalismo opina que “el fascismo y todas las aspiraciones semejantes a la dictadura han salvado por el momento el orden moral europeo. El mérito que con ello ha conquistado el fascismo pervivirá eternamente en la historia” (45).

Podemos ahora reconocer ya el motivo de por qué el Estado total-autoritario desvía su lucha contra el liberalismo hacia una lucha de “visiones del mundo”, por qué deja de lado la estructura social fundamental del liberalismo: está ampliamente de acuerdo con esta estructura fundamental. Se ha señalado que su fundamento es la organización económica privada de la sociedad sobre la base del reconocimiento de la propiedad privada y de la iniciativa privada del empresario. Y precisamente esta organización permanece también para el Estado total-autoritario como fundamental: en numerosos mítines programáticos ha sido expresamente sancionada.¹¹

¹⁰ L. von Wiese: “Repito mi afirmación de que [el liberalismo] no ha existido prácticamente todavía en grado suficiente...” (Wiese, 1925: 16). “En ningún periodo de la historia universal la racionalidad económica ha tenido repercusiones decisivas durante largo tiempo. Se puede y se debe discutir si el liberalismo, también en el siglo XIX, existió alguna vez como poder dominante en este sentido” (Behrendt, 1933: p. 14). Particularmente sobre el liberalismo alemán, ver Schroth, 1931: 69 y 95 y ss.

¹¹ “El Estado corporativo ve en la iniciativa privada en el ámbito de la producción el instrumento más valioso y efectivo para la salvaguarda de los intereses de la nación”. “Una intervención del Estado en la economía sólo tiene éxito donde falta la iniciativa privada, donde esta resulta insuficiente o están en juego los intereses políticos del Estado” (*Carta del Lavoro*, Art. VII y IX, citado en Niederer, 1932: 179). “El fascismo dice sí por principio al empresario privado como jefe de la producción

Las grandes modificaciones y restricciones, que se llevan a cabo en todas partes, corresponden a las exigencias capitalistas-monopolistas del desarrollo económico mismo; dejan intacto el principio de estructuración de las relaciones de producción.

Hay una prueba clásica del parentesco interno entre la teoría liberal de la sociedad y la teoría del estado totalitario aparentemente tan antiliberal: una carta que Gentile envió a Mussolini al ingresar en el partido fascista. Allí dice: “Como liberal de la más profunda convicción, me tuve que convencer, en los meses en los que tuve el honor de colaborar en su gobierno y de observar de cerca el desarrollo de los principios que determinan su política, de que el liberalismo, tal como yo lo entiendo, el liberalismo de la libertad en la ley y por ello en un Estado fuerte, en el Estado como realidad ética, no es defendido hoy en Italia por los liberales, que son, de manera más o menos abierta, los contrincantes de usted, sino al contrario por usted mismo. Por ello me he convencido de que en la elección entre el liberalismo actual y los fascistas que comprenden la fe de su fascismo, un auténtico liberal, que desprecia la ambigüedad y quiere permanecer en su puesto, debe unirse a las filas de sus partidarios”.¹²

Aparte de esta vinculación positiva, no se necesita hoy ninguna prueba de que la nueva visión del mundo está completamente de acuerdo con el liberalismo en su lucha contra el socialismo marxista. Sin embargo, se encuentran también frecuentemente en el realismo heroico-popular duros ataques contra el espíritu destructivo capitalista, contra el burgués y su “avidez de beneficio”, etc. Pero puesto que el orden económico, que es el que hace posible al burgués, permanece intacto, tales ataques se dirigen siempre sólo contra una determinada figura del burgués (el tipo del pequeño y mezquino “comerciante”) y contra una determinada figura del capitalismo (representada por el tipo de libre competencia entre capitalistas individuales independientes), pero nunca contra las funciones económicas del burgués en el orden de producción capitalista. Las figuras combatidas del burgués y del capitalismo ya han sido ellas mismas derrocadas por el desarrollo económico, pero lo que ha quedado es el burgués como sujeto económico capitalista. La nueva visión del mundo desprecia al “comerciante” y celebra al “líder empresarial genial”: con ello se oculta que las funciones económicas del burgués se dejan intactas. El sentimien-

y como instrumento del incremento de la riqueza” (Koch, 1933: 44). Para Alemania ver especialmente la cita en Koellreutter, 1933a: 179 y ss.).

¹² Citado en la revista *Aufbau*, editada por F. Karsen, año IV, 1931 (Karsen, 1931: 233).

to antiburgués es sólo una variación de la “heroización” del hombre, cuyo significado social debe ser todavía aclarado.

Dado que el orden social al que se refiere el liberalismo es dejado en gran medida intacto en su estructura fundamental, no resulta ninguna sorpresa comprobar una significativa concordancia entre el liberalismo y el antiliberalismo en la interpretación ideológica de ese orden social. Más exactamente: se toman momentos decisivos de la interpretación liberal y se reinterpretan y desarrollan ulteriormente de la manera exigida por las circunstancias económico-sociales modificadas. Vamos a considerar a continuación los dos puntos de partida más importantes que la nueva doctrina de la sociedad y del Estado encuentra en el liberalismo: la interpretación naturalista de la sociedad y el racionalismo liberal que aboca al irracionalismo.

El liberalismo ve, tras las fuerzas y relaciones económicas de la sociedad capitalista, leyes “naturales”, que sólo se mostrarán en toda su sana naturalidad, si se las deja desplegarse libremente y sin interferencia artificial. Rousseau ofreció el lema: “lo que está bien y es conforme al orden, lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas”¹³ Hay una “naturaleza de las cosas” que, independientemente del trabajo y del poder humanos, tiene su legalidad propia, que se produce siempre de nuevo a sí misma a través de todas las perturbaciones. Aquí se anuncia un nuevo concepto de naturaleza que, en marcado contraste con el concepto de naturaleza matemático-racional de los siglos XVI y XVII, se remonta de nuevo al antiguo concepto de naturaleza como φύσις; sus funciones sociales dentro del pensamiento burgués serán, tras una breve época revolucionaria, esencialmente retardadoras y reaccionarias (serán expuestas más adelante). Será decisiva la utilización de este concepto en la economía política. “La existencia de leyes naturales fue siempre la afirmación característica de la escuela clásica. Esas leyes son simplemente naturales, tanto como las leyes físicas y, en consecuencia, amorales; pueden ser útiles o dañinas: al hombre corresponde adaptarse a ellas lo mejor que pueda”.¹⁴ El liberalismo cree que, con la adaptación a esas “leyes naturales”, la confrontación de las diversas necesidades, el conflicto entre interés general y privado y la desigualdad social se cancelan al final en la armonía universal

¹³ Karsen, 1931: 258.

¹⁴ Gide-Rist, 1913: 402. La frase de Wilhelm von Humboldt es característica: “Las mejores operaciones humanas son aquellas que copian de la manera más fiel a las operaciones de la naturaleza” (Humboldt, 1922: 12).

del todo y desde el todo se convierten también en bendición para el individuo.¹⁵ Aquí, en el centro del sistema liberal, se encuentra ya la reinterpretación de la sociedad sobre la base de la “naturaleza” en su función armonizadora: como la justificación distractora de un ordenamiento social lleno de contradicciones.¹⁶

Podemos anticipar que también el nuevo antiliberalismo, al igual que el liberalismo más extremo, cree en las leyes naturales eternas en la vida social: “Hay algo eterno en nuestra naturaleza, que se crea siempre de nuevo y al que todo desarrollo debe retornar...”. “La naturaleza es conservadora porque se basa en una inagotable constancia de los fenómenos, que incluso cuando es perturbada temporalmente siempre vuelve a restablecerse”. Esto no lo dice ningún liberal, sino nada más y nada menos que Moeller van den Bruck.¹⁷ Y con el liberalismo comparte la teoría totalitaria del Estado la convicción de que en el todo finalmente “se produce el equilibrio de los intereses y fuerzas económicos” (Mussolini).¹⁸ Sí, incluso el derecho natural, una de las concepciones típicas del liberalismo, es repetida hoy en una fase histórica diferente. “Entramos en una nueva época del derecho natural”, clama Hans J. Wolff en un tratado sobre “la nueva forma de gobierno del imperio alemán”: en la crisis del pensamiento jurídico los dados han caído hoy “del lado de la naturaleza”. Sólo que “no es ya la naturaleza del hombre”, aquello a partir de lo cual se desarrolla la adecuada normalización: es la naturaleza, la particularidad del pueblo (de los pueblos) como dato natural e históricamente devenido.¹⁹

No obstante, el naturalismo liberal se encuentra en un sistema de pensamiento esencialmente racionalista, mientras que el antiliberal en uno esencialmente irracionalista. Hay que señalar la diferencia para no difuminar artificialmente los límites entre ambas teorías y no subestimar su diferente función social. En todo caso, en el liberalismo están ya preformadas aquellas tendencias, que luego, con el giro del capitalismo industrial al monopolista, asumen un carácter irracionalista.

¹⁵ Testimonio de esto se encuentra en el primer capítulo del tercer libro de *Wealth of Nations* de Adam Smith: “Sobre el progreso natural de la prosperidad”. Ver además Bastiat en Gide-Rist, 1913: 373. Para el liberalismo “no hay nada que tenga base más débil que la afirmación de la supuesta igualdad de todo lo que tiene rostro humano” (Mises, 1927: 25). Él parte precisamente de la desigualdad esencial de los seres humanos; esto es para él la condición previa de la armonía del todo (cf. Thoma, 1923: 40).

¹⁶ Sobre esta función del concepto de naturaleza liberal, cf. Myrdal, 1932: 177; el concepto de naturaleza es un “cliché que encaja igualmente bien con otras recomendaciones políticas”. Se utiliza “cuando alguien en alguna cuestión política quiere afirmar algo sin aportar pruebas de ello”.

¹⁷ Myrdal, 1932: 200, 210.

¹⁸ Mussolini, 1933: 38.

¹⁹ Wolff, 1933: 8 y ss.

En otro lugar se ha expuesto qué toma de posición debe adoptar una teoría científica de la sociedad frente la antítesis racionalismo-irracionalismo.²⁰ En lo que sigue se trata solo de poner de relieve la tendencia irracionalista fundamental de la teoría de la sociedad objeto de discusión. “Irracionalismo” es un contra-concepto: para la comprensión de una visión del mundo esencialmente irracionalista resulta necesaria la construcción “típico-ideal” de una teoría racionalista de la sociedad:

Racionalista es una teoría de la sociedad que exige una praxis que se encuentra bajo la idea de la *Ratio* autónoma, es decir, de la capacidad humana de captar mediante el pensamiento conceptual lo verdadero, lo bueno y lo correcto. Ante el veredicto decisivo de la *Ratio* tiene que justificarse toda acción, todo establecimiento de fines dentro de la sociedad, pero también la organización social en su conjunto. En ella todo necesita una justificación racional para poder existir como hecho o meta; el principio de razón suficiente, el principio fundamental racionalista en sentido propio, toma la conexión de las “cosas” como una conexión “racional”: el fundamento establece *eo ipso* lo fundado por él también como acorde con la razón.²¹ Nunca sigue a la pura existencia de un hecho o de la fijación de una meta la necesidad de su reconocimiento, más bien debe preceder a todo reconocimiento el conocimiento libre de lo que requiere reconocimiento como algo acorde a la razón. Por ello, la teoría racional de la sociedad es esencialmente *crítica*: coloca a la sociedad bajo la idea de una crítica teórica y práctica, positiva y negativa. El hilo conductor de esta crítica es, por un lado, la situación dada de la existencia del hombre en tanto ser vivo racional, es decir, de un ser vivo al que le es dada la libre autoconfiguración de su existencia, guiada por el saber comprensivo, con vistas a su “felicidad” terrenal - y, por otro lado, el nivel dado de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, que le corresponden o lo contradicen, como criterio para las posibilidades de autoconfiguración racional de la sociedad realizables en cada caso.²² La teoría racionalista conoce muy bien los límites del saber humano y los

²⁰ Cf. Horkheimer, 1934.

²¹ Esta “coincidencia” de fundamento y razón alcanza una acertada expresión en la formulación de Leibniz del principio de razón suficiente: “Este principio es el de la necesidad de una razón suficiente para que una cosa exista, para que un hecho ocurra, para que una verdad tenga lugar” (Leibniz, *Briefe an Clarke*, 5ª carta, §46).

²² Por lo tanto, “autonomía de la *Ratio*” no significa en el seno de una teoría racionalista de la sociedad la posición absoluta de la *Ratio* como fundamento o esencia de los entes. En la medida en que la *Ratio* es concebida más bien como *Ratio* de los individuos concretos en su situación social determinada, las condiciones “materiales” de esa situación entran también como condiciones en la praxis racional requerida. Pero asimismo esas condiciones son comprensibles racionalmente y, sobre la base de tal comprensión, transformables.

límites de la autoconfiguración racional, pero ella evita definir demasiado precipitadamente esos límites y evita sobre todo sacar provecho de ellos para una acrítica aprobación del orden existente.

La teoría *irracionalista* de la sociedad no necesita negar radicalmente la realidad de la razón crítica: entre la vinculación de la razón a contenidos “orgánico-naturales” predeterminados y la esclavización de la razón al “animal de presa en el hombre” hay un margen de maniobra lo suficientemente amplio para todo tipo de *Ratio* derivada. Lo decisivo es que aquí se anteponen a la autonomía de la razón, como su barrera fundamental (no meramente fáctica), datos irracionales (“naturaleza”, “sangre y suelo”, “carácter nacional”, “contenidos existenciales”, “totalidad”, etc.) respecto a los cuales la razón es y permanece dependiente en términos causales, funcionales u orgánicos. Frente a todos los intentos de atenuación, no se insistirá lo suficiente en que una funcionalización tal de la razón, o sea, del hombre en tanto ser vivo racional, aniquila de raíz la fuerza y efectividad de la *Ratio*, pues ella conduce a reinterpretar los supuestos irracionales como *normativos* y a colocar la *Ratio* bajo la heteronomía de lo irracional. La utilización de los contenidos orgánico-naturales contra la razón “desarraigada” tiene en la teoría de la sociedad actual el significado de justificar mediante poderes irracionales una sociedad ya no justificable racionalmente, para sumir sus contradicciones desde la claridad del conocimiento comprensivo en la oscuridad velada de la “sangre” y del “alma” y de ese modo cortar la crítica cognoscitiva. “La realidad no se deja conocer, sólo reconocer”²³: en esta formulación ‘clásica’ alcanza la teoría irracionalista el polo opuesto extremo respecto a todo pensamiento racional y revela al mismo tiempo su más profundos propósitos. La teoría irracionalista de la sociedad es hoy tan esencialmente acrítica como crítica es la racionalista, y es esencialmente anti-materialista, pues debe difamar la felicidad del hombre en este mundo, la cual sólo puede lograrse mediante una organización racional de la sociedad, y sustituirla por otros valores, menos ‘palpables’. Lo que ella contrapone al materialismo es un pauperismo heroico: una transfiguración ética de la pobreza, del sacrificio y del servicio y un “realismo popular [*völkisch*]” (Krieck), cuyo significado social se mostrará más adelante.

Comparado con el realismo heroico-popular [*völkisch*], el liberalismo es una teoría racionalista. Su elemento vital es la fe optimista en la victoria final de la razón, que se impone sobre todos los conflictos de intereses y opiniones en la armonía del todo. Esa victoria de la razón vincula al liberalismo (y aquí comienza la típi-

²³ H. Forsthoff, 1933: 25.

ca concepción liberal del racionalismo), consecuentemente con su visión de la economía, con la posibilidad de una confrontación libre y abierta de las opiniones y conocimientos, que debe dar como resultado la verdad y corrección racionales.²⁴

Del mismo modo que la organización económica de la sociedad es construida sobre la libre competencia de los sujetos económicos privados, es decir, precisamente sobre la unidad de las oposiciones y la unificación de lo desigual, también la búsqueda de la verdad se basa en expresarse abiertamente, en hablar y responder libremente, en convencer y dejarse convencer argumentativamente, por lo tanto, precisamente en la réplica y crítica del adversario. Todas las tendencias de las que extraen su validez teórica las exigencias políticas del liberalismo (libertad de expresión y de prensa, publicidad, tolerancia, etc.), son elementos de un verdadero racionalismo.

También desde otra perspectiva la sociedad liberal posee una infraestructura racionalista. La declaración de los derechos humanos introdujo como tercer derecho fundamental la *sûreté*. Esta “seguridad” significa de manera categórica un aseguramiento de la libre gestión económica, y no sólo el aseguramiento estatal de la disposición de la propiedad privada, sino también el aseguramiento privado de su mayor rentabilidad y estabilidad posibles. Esto incluye sobre todo dos cosas: un máximo de seguridad jurídica general de los contratos privados y un máximo de previsibilidad exacta de ganancias y pérdidas, oferta y demanda. La racionalización del derecho y la racionalización de la empresa (los factores que Max Weber ha puesto de relieve como decisivos para el espíritu del capitalismo occidental) son realizados en la época liberal del capitalismo de un modo desconocido hasta ahora. Sin embargo, precisamente aquí choca el racionalismo liberal muy pronto con barreras que no puede superar por sí mismo: elementos irracionalistas irrumpen en él y hacen estallar la concepción teórica fundamental.

La racionalización liberal de la gestión económica (como de la organización social en general) es esencialmente *privada*: está vinculada a la praxis racional del sujeto económico singular, o bien de una pluralidad de sujetos económicos individuales. Aunque la racionalidad de la praxis liberal debe demostrarse al final en el todo y por el todo, sin embargo, este todo mismo escapa a la racionalización.²⁵ La consonancia de intereses generales y privados debe generarse *por sí misma* en el transcur-

²⁴ Una brillante exposición del racionalismo liberal la da Carl Schmitt en Schmitt, 1926: 45 y ss.

²⁵ En la esfera del derecho la racionalización es en principio “universal”, pero ella paga esta universalidad con una formalización completa del derecho privado y con una abstracción completa del derecho público.

so de la praxis privada; por principio, no es objeto de crítica, no pertenece por principio al proyecto racional de la praxis.

A través de esta *privatización de la Ratio*, la construcción racional de la sociedad se ve privada de su fin intencionado (tal como el irracionalismo se ve privado de su comienzo orientador a través de la funcionalización de la *Ratio*). Precisamente falta la determinación y las condiciones racionales de aquella “generalidad” en la que debe quedar conservada finalmente la “felicidad” del individuo. En este sentido (y sólo en este sentido) se le reprocha con razón al liberalismo que su discurso sobre la generalidad, la humanidad, etc., queda atascado en puras abstracciones. La estructura y el orden del todo quedan entregados finalmente a fuerzas irracionales: a una “armonía” azarosa, a un “equilibrio natural”. La viabilidad del racionalismo liberal cesa por ello inmediatamente cuando con la agudización de las contradicciones sociales y las crisis económicas se vuelve cada vez más improbable la “armonía” general; en ese punto, la teoría liberal tiene que echar mano también de justificaciones irracionales. La crítica racional se rinde, ella está lista con demasiada facilidad a reconocer privilegios y elevadas dotes “naturales”. El pensamiento de un liderazgo carismático-autoritario está ya preformado en la celebración liberal del líder económico genial, del jefe “nato”.

El esbozo de la teoría liberal de la sociedad ha mostrado cuántos elementos de la concepción totalitaria del Estado están ya en germen en ella. A partir de la estructura económica se revela una continuidad casi completa en el desarrollo de la interpretación teórica de la sociedad. Tenemos que presuponer aquí los fundamentos económicos de ese desarrollo de la teoría liberal a la totalitaria²⁶: tales fundamentos residen esencialmente en la línea de la transformación de la sociedad capitalista desde el capitalismo comercial e industrial basado en la libre competencia de los empresarios individuales independientes al moderno capitalismo monopolista, en el que las relaciones de producción transformadas (y especialmente las grandes “unidades” de cárteles, trusts, etc.) exigen un fuerte poder estatal que movilice todos los medios de poder. La teoría económica expresa de manera abierta y clara *por qué* el liberalismo se convierte ahora en enemigo mortal de la teoría de la sociedad: “El imperialismo ha puesto a disposición del capitalismo el recurso a un poder estatal más fuerte (...). Las ideas liberales de la competencia libremente flotante entre los

²⁶ Podemos hacer esto, porque F. Pollock los ha expuesto en el cuaderno 3 del 2º anuario de *Zeitschrift für Sozialforschung*.

individuos se ha demostrado como inadecuada para el capitalismo”.²⁷ El giro del Estado liberal al total-autoritario se realiza sobre el suelo del mismo orden social. En relación a esta unidad de la base económica, puede decirse lo siguiente: es el propio liberalismo el que “produce” a partir de sí mismo al Estado total-autoritario: como su propio perfeccionamiento en una fase avanzada del desarrollo. El Estado total-autoritario ofrece la organización y la teoría de la sociedad que corresponden al estadio monopolista del capitalismo.

Esta organización y su teoría contiene, no obstante, también elementos “nuevos”, que apuntan más allá del viejo orden social liberal y su mera negación: elementos en los cuales se anuncia un claro contragolpe dialéctico contra el liberalismo, pero cuya realización presupone precisamente la superación de los fundamentos económicos y sociales a los que se aferra todavía el Estado total-autoritario. La nueva teoría del Estado y de la sociedad no debe ser por ello simplemente interpretada como un proceso de adaptación de la ideología. Para hacer una contribución al conocimiento de su efectiva función social, se va a interpretar a continuación ésta en sus rasgos fundamentales, a saber, en sus tres componentes constitutivos: universalismo, naturalismo (organicismo) y existencialismo.

1 EL UNIVERSALISMO

La prioridad y primacía del todo sobre los “miembros” (partes) es una tesis fundamental del realismo heroico-popular: el todo entendido no sólo como suma o totalidad abstracta, sino como la unidad unificadora de las partes, en la que primeramente cada parte se realiza y completa. La exigencia de realización de una totalidad tal encabeza las proclamaciones programáticas del Estado total-autoritario. En el orden vital orgánico, “el todo en su estructuración orgánica es dato originario: los miembros sirven al todo, que está antepuesto a ellos como su ley, pero ellos lo sirven según su autonomía articulada ..., en lo cual se da cumplimiento a la vez a su determinación personal y al sentido de su personalidad en el grado de su participación en el todo”.²⁸ En cuanto magnitud histórica, ese todo debe contener la totalidad de las situaciones y las relaciones históricas: “tanto el concepto de lo nacional como de lo social” están “englobados” por él.²⁹

²⁷ Sombart, 1927: 69.

²⁸ Krieck, 1933a: 23.

²⁹ Nicolai, 1933: 9.

Hemos visto que en la exclusión del todo respecto del proceso de configuración racional se hizo visible una grave omisión en la teoría liberal. Las exigencias liberales que, más allá del aseguramiento y aprovechamiento de la propiedad privada, conciernen realmente a una configuración racional de la praxis humana, necesitan para su realización precisamente de la configuración racional de la *totalidad* de las relaciones de producción, en cuyo seno los individuos tienen que vivir su existencia. La primacía del todo sobre los individuos existe con razón, en la medida que las formas de la producción y reproducción de la vida están dadas a los individuos de modo “universal” y en tanto que la configuración adecuada de esas formas es la condición de posibilidad de la felicidad individual de los hombres. Desconectado de su contenido económico, el concepto de totalidad no tiene ningún significado concreto en la teoría de la sociedad; veremos que tampoco su versión organicista, como interpretación de las relaciones entre totalidad y miembros como relación orgánica-natural, puede aportar ese significado; también el “pueblo” se convierte en una totalidad real en virtud de su unidad económico-social, no al contrario.

La fuerte tendencia universalista no se hace efectiva como especulación filosófica; viene exigida realmente por el desarrollo económico mismo. Uno de los rasgos más importantes del capitalismo monopolista es que de hecho ha dado lugar a una específica “unificación” dentro de la sociedad. Él crea un nuevo “sistema de dependencias de diverso tipo”: de las pequeñas y medianas empresas respecto de los cárteles y trust, de la propiedad inmobiliaria y de la gran industria respecto del capital financiero, etc.³⁰

Aquí, en la estructura económica de la sociedad capitalista monopolista residen los fundamentos fácticos del universalismo. Pero en la teoría reciben una reinterpretación completa: la totalidad defendida por ella no es la unificación provocada por el dominio de *una* clase sobre la base de la sociedad de clases, sino una unidad unificadora de *todas* las clases, que cancelaría la realidad de la lucha de clases y con ello la realidad de las clases mismas: la “producción de una comunidad del pueblo, que se eleva sobre los intereses y contraposiciones de estamentos y clases”.³¹ Por lo tanto, la sociedad sin clases es el objetivo, pero la sociedad sin clases sobre la base y en el marco de la sociedad de clases existente. Pues en la teoría totalitaria del Estado no son atacados los fundamentos de esa sociedad (el orden económico edificado sobre la propiedad privada de los medios de producción), sino sólo modificados

³⁰ Sombart, 1928: 30.

³¹ Koellreutter, 1933a: 184 y ss.

en la medida en que es exigido por el estadio monopolista de ese orden económico mismo. Sin embargo, con ello son asumidas todas las contraposiciones contenidas en tal orden, que imposibilitan una y otra vez una verdadera totalidad. La realización de la totalidad unificadora a la que se aspira sería en realidad una tarea primariamente *económica*: eliminación del orden económico que es el fundamento de las clases y de la lucha de clases. Precisamente esa tarea no la puede ni quiere realizar el universalismo, no la puede reconocer siquiera como una tarea *económica*: “No son las condiciones económicas las que determinan las relaciones sociales, sino, al contrario, son las concepciones éticas las que determinan las relaciones económicas”.³² El universalismo debe desviar la atención del único camino posible para la realización de la “totalidad” y de la única figura posible de tal totalidad y buscarlos en otro terreno, menos peligroso: lo encuentra en la “realidad primordial” del *pueblo*, del *carácter nacional*.

No vamos a entrar aquí en las diversas versiones del concepto de pueblo. Lo decisivo es que con ello se apunta a una “realidad primordial” que, en cuanto “natural”, existe antes del sistema “artificial” de la sociedad; apunta a la “estructura social del estrato orgánico del acontecer”³³ que, como tal, representa una unidad “última” “desplegada”. “El pueblo no es un producto creado por el poder humano”³⁴, es un componente de la sociedad humana “querido por Dios”. Así llega la nueva teoría de la sociedad a esa ecuación mediante la cual, consecuentemente, es conducida al terreno del “organicismo” irracionalista: la totalidad primera y última, que constituye el fundamento y los límites de todos los vínculos, es, en cuanto orgánico-natural, también la realidad auténtica, querida por Dios, eterna, en contraposición a la realidad inorgánica, “derivada”, de la sociedad. Y ella es en cuanto tal, desde su origen, puesta fuera del alcance de toda planificación y decisión humanas. Con ello quedan desacreditados “a priori” todos los intentos de superar en una totalidad verdadera (mediante una modificación planificada de las relaciones sociales de producción) las ambiciones y necesidades de los individuos que todavía hoy luchan entre sí de modo anárquico. El camino queda libre para el organicismo “heroico-popular [*völkisch*]”, sobre cuyo suelo la teoría totalitaria del Estado puede cumplir su función social.

³² Köhler, 1933: 10.

³³ Ipsen, 1933: 11. Cf. Koellreuter, 1933: 34 y ss.

³⁴ E. Forsthoff, 1933: 40 y ss.

2 EL NATURALISMO

De maneras siempre nuevas, el realismo heroico-popular [*völkisch*] subraya las características naturales de la totalidad representada por el pueblo. El pueblo “depende de la sangre”; crea su inquebrantable fuerza y duración a partir de la “tierra”, de la patria; lo unifican los caracteres de la “raza” y mantenerla limpia es la condición de su “salud”. Como consecuencia de este naturalismo se produce una transfiguración del campesinado³⁵ como el único estamento todavía “vinculado a la naturaleza”: se lo celebra como “manantial de creatividad”, como fundamento eterno de la sociedad. Al elogio mítico de la reagrarización corresponde la lucha contra la gran ciudad y su espíritu “antinatural”; esta lucha se convierte en un ataque contra el dominio de la *Ratio* en general, en desencadenamiento de todos los poderes irracionales – un movimiento que termina con la funcionalización total del espíritu. La “naturaleza” es el primero de los presupuestos condicionales a los que se subordina la razón, el último es provisionalmente la autoridad incondicional del Estado. Pero la “naturaleza” celebrada por el organicismo no aparece como factor de producción en conexión con las relaciones fácticas de producción, ni como condición de la producción, ni como el terreno histórico mismo de la historia humana. Ella se convierte en *mito* y, como mito, encubre la depravación y el bloqueo organicistas del acontecer socio-histórico. La naturaleza se convierte en el gran adversario de la historia.

El mito naturalista comienza con la invocación de lo natural como “eterno” y “querido por Dios”. Esto vale sobre todo para la totalidad natural del pueblo, reclamada por él. Los destinos particulares de los individuos, sus afanes y necesidades, su miseria y su felicidad – todo esto es fútil, efímero, sólo el pueblo permanece; él está en la historia como la misma naturaleza: como la substancia eterna, como lo que se mantiene eternamente firme en el permanente cambio de las relaciones económicas y sociales que, respecto a él, son accidentales, efímeras, “insignificantes”.

En estas formulaciones se anuncia una tendencia característica del realismo heroico-popular [*völkisch*]: la *depravación* de la *historia* a un acontecer sólo temporal, en el cual todas las configuraciones están sometidas al tiempo y resultan, por ello, “inferior”. Una des-historización tal se encuentra por doquier en la teoría organicista: como desvalorización del tiempo frente al espacio, como elevación de lo estático sobre lo dinámico, de lo conservador sobre lo revolucionario, como rechazo de

³⁵ Ipsen (1933b): 17.

toda dialéctica, como elogio de la tradición por la tradición misma.³⁶ Jamás se ha tomado menos en serio la historia que ahora, cuando se la centra principalmente en la conservación y cuidado de la herencia, cuando las revoluciones son valoradas como “ruidos colaterales” y como “perturbaciones” de las leyes naturales y cuando la decisión sobre la felicidad y la dignidad humana son entregadas a las fuerzas naturales de la “sangre” y de la “tierra”. En tal deshistorización de lo histórico se delata una teoría que expresa el interés en la estabilización de una figura de las relaciones vitales que no puede ser justificada ante la situación histórica. Un efectivo tomar en serio a la historia podría conducir a recordar demasiado la decisión que dio lugar a esa figura y las posibilidades de su transformación que se derivan de la historia de su surgimiento – resumiendo: su transitoriedad y el hecho de que “la hora de su nacimiento (...) es la hora de su muerte” (Hegel). Se eterniza ideológicamente esa figura al reclamarla como “orden natural de vida”.

Sin embargo, la nueva doctrina de la historia y de la sociedad, mediante su particular uso de la raza, del carácter nacional, la sangre, la tierra, etc., se resiste a defender un biologicismo naturalista. Ella subraya que estos hechos orgánico-naturales son, al mismo tiempo y esencialmente, contenidos “histórico-espirituales”, a partir de los cuales se origina una “comunidad de destino” histórica. Pero si la palabra “destino” no sólo ha de servir para impedir el conocimiento las verdaderas fuerzas motrices y los factores de la historia, además suprime precisamente el mito organizativo de la “comunidad natural” y, por tanto, el fundamento teórico de esta filosofía de la historia. Seguramente cada pueblo tiene su propio destino (en la medida en que es una unidad económica, geopolítica y cultural), pero es precisamente

³⁶ Ofrecemos algunas citas características de Moeller van den Bruck en *Das dritte Reich*: “El pensamiento conservador (...) sólo se comprende a partir del espacio. Pero el espacio tiene primacía. El tiempo presupone el espacio.” “En ese espacio y a partir de él surgen las cosas. En el tiempo se descomponen.” “Puede ser que en la historia de un pueblo cambie con el tiempo lo que quiera cambiar: lo inmodificable, eso permanece, tiene más poder e importancia que lo modificable, que sólo consiste en que se ponga o se quite algo. Lo inmodificable es el presupuesto de todas las modificaciones, y todo lo que puede cambiar, después de que su tiempo ha expirado, vuelve a caer eternamente en lo inmodificable.” “Toda revolución es ruido colateral, signo de perturbaciones, pero no la marcha del creador a través de su taller, ni el cumplimiento de sus preceptos ni la conformidad con su voluntad. El mundo está hecho para ser preservado y, cuando entra en confusión, pronto se endereza por sí mismo: retorna a su estado de equilibrio” (Moeller van den Bruck, 1933: 180-182). Una cita característica de cómo la “teoría de la *Gestalt*” es usada para depravar la historia: “Una figura es, y ningún desarrollo la aumenta o disminuye. La historia del desarrollo no es por ello historia de la figura, sino como mucho su comentario dinámico. El desarrollo conoce el comienzo y el final, el nacimiento y la muerte, respecto de los cuales la figura está excluida.” “Una figura histórica es en lo más profundo independiente del tiempo y de las circunstancias de las que parece surgir” (Jünger, 1932: 79).

ese destino lo que escinde la unidad del pueblo en contraposiciones sociales. Los destinos comunes afectan a los diversos grupos en el interior del pueblo de manera muy diferente y cada uno de ellos reacciona a esos destinos de modo distinto. Una guerra, que indudablemente afecta a todo el pueblo, puede hundir a las masas en una horrible miseria, mientras que ciertos estamentos dominantes sacan provecho de ello. Una crisis general ofrece a los económicamente poderosos una posibilidad más amplia de resistencia y de salir bien parado que a la mayoría económicamente más débil. La comunidad de destino se produce casi siempre a expensas de la gran mayoría del pueblo, por lo que se cancela a sí misma. En la historia de la humanidad acontecida hasta hoy, esa escisión de la unidad del pueblo en las contraposiciones sociales no ha sido algo meramente accesorio, no ha sido la culpa y la falta de algunos, más bien tal escisión constituye el contenido propio de aquélla. Este contenido no puede ser modificado mediante la adaptación a algún tipo de orden natural. Ya no hay en la historia órdenes naturales que puedan servir como modelo o como ideas a la movilidad histórica. En el proceso de confrontación de los hombres socializados con la naturaleza y con su propia realidad histórica (cuyo estado respectivo está indicado por las diferentes relaciones vitales), la “naturaleza” está desde hace tiempo historizada, es decir, está despojada en creciente medida de su naturalidad y sometida a la planificación humana y a la técnica. Los órdenes y datos naturales acontecen como relaciones socio-económicas (de manera que, por ejemplo, la tierra de los campesinos ya no es tanto el terruño natal cuanto una parcela en el registro de la propiedad hipotecaria).³⁷

Sin embargo, esta figura real permanece oculta a la conciencia de la mayoría de las personas. “La figura del proceso de vida social, es decir, del proceso de producción material, solo se despoja de su mítico velo de niebla, cuando es el producto de hombres libremente asociados bajo su control consciente y planificado”.³⁸ Hasta entonces, aquellos grupos cuya situación económica contradice la consecución de esa meta estarán interesados en eternizar determinadas relaciones sociales como “naturales” para sostener el orden existente y para protegerlo de críticas perturbadoras.

El camino que de este modo toma la teoría organicista conduce, a través de la naturalización de la economía en cuanto tal, a la naturalización de la economía capitalista monopolista y de la pauperización provocada por ella: todos estos fenóme-

³⁷ Marx, 1927: 122 y ss.

³⁸ Marx, 1928: 43.

nos son sancionados como “naturales”. Al final de este camino (que sólo hemos indicado aquí en sus etapas más importantes) se encuentra el punto en el que la función ilusoria de la ideología se transforma en desilusionante: la transfiguración y el encubrimiento son sustituidas por la brutalidad desnuda.

La economía es concebida como un “organismo vivo”, que no se puede transformar “de golpe”; ella se construye según “leyes primitivas”, que están ancladas en la “naturaleza” humana: esta es la primera etapa.

El paso desde la economía en general a la economía actual se da rápidamente: la crisis actual es considerada como la “venganza de la naturaleza” respecto al “intento intelectual de romper sus leyes (...)”. Sin embargo, al final siempre vence la naturaleza”. La transfiguración de relaciones económicas y sociales en un orden natural siempre vuelve a chocar con la terrible facticidad completamente “antinatural” de las formas de vida actuales. Para encubrir esta contradicción se necesita una desvalorización radical de la esfera material de la existencia, de las “riquezas externas” de la vida. Ellas son “superadas” en un “heroísmo” de la pobreza y del “servicio”, del sacrificio y de la disciplina. La lucha contra el materialismo es una necesidad para el realismo heroico-popular [*völkisch*] en la teoría y en la práctica: debe negar la felicidad terrenal de los hombres, que el aludido orden social no puede ofrecer, en favor de valores “ideales” (honor, eticidad, obligación, heroísmo, etc.). Sin embargo, contra esta inclinación al “idealismo” actúa otra tendencia muy fuerte: el esfuerzo extremo y la adaptación permanente de las personas en la provisión de los bienes “terrenales” a producir, esfuerzo y adaptación que vienen exigidos por el capitalismo monopolista y su situación política; esa tendencia conduce a que el conjunto de la vida sea captada bajo la categoría del servicio y del trabajo – un ascetismo puramente “intramundano”. Y hay una tercera cosa que desacredita al idealismo: el idealismo clásico fue esencialmente racionalista, un idealismo del “espíritu”, de la razón. En la medida en que siempre contiene de alguna forma la autonomía de la razón y coloca la praxis humana bajo la idea del conocimiento comprensivo, tiene que atraerse la enemistad del Estado total-autoritario. Este tiene todos los motivos para considerar peligrosa la crítica efectuada por la razón y para sujetarla a estados de cosas preestablecidos. “Por eso, el idealismo alemán debe ser superado en forma y contenido, si queremos convertirnos en un pueblo político y activo”.³⁹ Así, una ambigüedad fundamental recorre a la teoría antiliberal. Mientras que, por un lado, exige un realismo constante, duro, casi cínico, ensalza, por otro lado, los

³⁹ Krieck, 1933b: 4.

valores “ideales” como el sentido primero y último de la vida y exhorta a la salvación del “espíritu”. En ella coexisten declaraciones contra los “idealistas” ajenos al mundo, débiles, a los que se contraponen el nuevo tipo de hombre heroico (“él no vive del espíritu, sino de la sangre y de la tierra. No vive de la formación, sino de la acción”⁴⁰), y pasajes como este: “El estandarte del espíritu ondea sobre la humanidad como su emblema. Y aunque a veces nos dejemos arrastrar por los grandiosos e instintivos impulsos de la voluntad, el espíritu siempre vuelve de nuevo a defender sus derechos”.⁴¹ Se evocan todas las “certezas metafísicas” posibles, pero nunca han sido ofrecidas de manera más irreflexiva y elevadas a visión oficial del mundo como hoy, cuando a las órdenes del imperialismo se ha anunciado la superación definitiva de la metafísica del idealismo humanista: “Ya no vivimos en la época de la formación, de la cultura, de la humanidad y del espíritu puro, sino bajo la necesidad de la lucha, de la organización política de la realidad, de la virtud militar, de la disciplina del pueblo, del honor y del futuro del pueblo. A los hombres de esta época se les exige no una actitud idealista, sino la actitud heroica como tarea vital y necesidad vital”.⁴²

Sin embargo, nunca se ha visto e interpretado tal “organización de la realidad” anti-idealista de un modo tan pobre y desolado: “Un servicio que no se acaba, porque servicio y vida coinciden”.⁴³ De hecho, hacer los sacrificios exigidos por el mantenimiento del orden existente pertenece a un “heroísmo” que ya no puede ser justificado en absoluto racionalmente. Frente a la miseria cotidiana de las masas, frente al peligro de nuevas guerras y crisis terribles, ya no resulta útil la apelación a la “naturalidad” de tal orden. La última palabra ya no la dice la “naturaleza”, sino el capitalismo, tal como aparece en realidad. Nos encontramos en la última etapa del camino en la que esa teoría deja caer el velo encubridor y revela la verdadera cara del orden social: “Consideramos inevitable el descenso del nivel de vida y abogamos por la reflexión más urgente sobre cómo abordar ese proceso y cómo tenemos que comportarnos respecto a él”.⁴⁴ Los esfuerzos de esta teoría no se refieren a

⁴⁰ Krieck, 1933b: 1. Más claramente en Krieck, 1933c: 69, 71: “La crítica radical nos enseña a darnos cuenta de que la llamada cultura se ha vuelto completamente inesencial y que, en cualquier caso, no representa un valor máximo.” “Por último, veamos aquí también con sencillez, verdad y autenticidad, para que la creciente fuerza y salud del pueblo no se vea distorsionada por el fraude de la cultura. ¡Pueden llamarnos bárbaros!”.

⁴¹ Diesel, 1934: 2.

⁴² Krieck, 1933b: 1.

⁴³ *Der deutsche Student*, cuaderno de agosto de 1933, p. 1.

⁴⁴ Kutzleb, 1933: 24 y ss.

la preocupación por la supresión de la miseria de las masas; ella considera más bien el crecimiento de dicha miseria como su presupuesto inevitable. En ningún lugar el nuevo “realismo” ha llegado más cerca de la verdad. Él sigue fielmente esta verdad: “Lo primero que hace falta es que todo el mundo se dé cuenta de que la pobreza, la restricción, especialmente la renuncia a los bienes culturales, es algo que se exige a todo el mundo.” Sin embargo, no es probable que todos acepten la razonabilidad de esta exigencia: contra ella “oponen resistencia en la actualidad todavía los instintos biológicos individuales”. Así que la principal preocupación de la teoría será “someter” esos instintos (ibíd.). Con perspicacia reconoce el teórico que esto no puede ocurrir mediante la “capacidad racional”, pero sí “tan pronto como la pobreza reciba de nuevo un sello de valor ético, tan pronto como la pobreza no sea ya vergüenza ni desgracia, sino una actitud digna y evidente frente a un destino duro y universal” (ibíd.). Y el teórico nos revela también la función de esta “ética” y de otras semejantes: es la “base” que “el político necesita para tomar sus medidas con seguridad” (ibíd.).

El heroísmo, el *ethos* de la pobreza como “base” de la política: aquí se revela la lucha contra la visión materialista del mundo en su sentido último: “someter” los instintos que se rebelan contra el descenso del nivel de vida. Se ha cumplido un giro en la función de la ideología característico de determinados estadios del desarrollo social: ella muestra inmediatamente lo que es, pero con una radical inversión de los valores; la desgracia se convierte en gracia, la escasez en bendición, la miseria en destino; y a la inversa el afán de felicidad y de mejora material se convierte en pecado e injusticia.

El cumplimiento del deber, el sacrificio y la entrega, que el “realismo heroico” exige a los hombres, son puestos al servicio de una sociedad que eterniza la miseria y la infelicidad de los individuos. Aunque ofrecidos al “borde de la insensatez”, poseen sin embargo una meta oculta muy “racional”: la estabilización fáctica e ideológica del sistema vigente de producción y reproducción de la vida.⁴⁵ Al incorporar programáticamente en el aparato de un sistema de dominación lo que sólo puede darse como libre don de hombres libres, el realismo heroico ofende a los grandes ideales del deber, del sacrificio y de la entrega.

El hombre cuya existencia se cumple en el sacrificio incuestionable y en la entrega incondicional, cuyo *ethos* es la pobreza y cuyos bienes externos de felicidad han desaparecido en el servicio y la disciplina: esta imagen del hombre, tal como el

⁴⁵ Sobre esta función del realismo heroico, ver Horkheimer, 1934: 42 y ss.

realismo heroico del presente la concibe como modelo, se encuentra en una tajante contraposición respecto a todos los ideales que la humanidad occidental ha conquistado en los últimos siglos. ¿Cómo justificar una existencia tal? Ya no se trata de la salvación terrenal del hombre, no hay por lo tanto ninguna justificación a partir de sus necesidades y pulsiones naturales. Pero tampoco se trata de su salvación supraterrrenal: la justificación a partir de la fe está truncada. Y, en la lucha universal contra la *Ratio*, la justificación a partir del saber ya no vale en absoluto como justificación.

En la medida en que la teoría se mueve en el terreno de la discusión científica, se hace consciente al menos de la problemática de los hechos que nos ocupan aquí: respecto a la “situación de emergencia” en la que se exige el sacrificio de la propia vida y el asesinato de otros hombres, plantea Carl Schmitt la cuestión del fundamento de tal sacrificio: “No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos”.⁴⁶ Pero, ¿qué queda entonces como posible justificación? Sólo que aquí hay un estado de cosas que ya sólo por su existencia, por su mero estar ahí, queda *exonerado* de toda justificación, es decir, un estado de cosas “existencial”, “acorde con el ser”: justificación mediante la mera existencia. El “existencialismo” en su forma política se convierte en la teoría de la justificación (negativa) de lo que ya no se puede justificar.

3 EL EXISTENCIALISMO

Aquí no vamos a tratar la forma filosófica del existencialismo, sino sólo su figura política, la cual se ha convertido en un factor decisivo de la teoría totalitaria del Estado.

Hay que subrayar desde el principio que en el existencialismo político falta completamente el intento de describir conceptualmente lo “existencial”. La única manera de hacer visible el sentido que se pretende dar a lo existencial la ofrece el pasaje de Carl Schmitt citado arriba. Lo existencial aparece ahí esencialmente como *contraconcepto* respecto de lo “normativo”: algo que no puede ser colocado bajo ninguna norma externa a él mismo. De ello se sigue que no se puede pensar, enjuiciar y decidir como “tercero imparcial” sobre un estado de cosas existencial: “la posibi-

⁴⁶ Schmitt, 1932: 37.

lidad de conocer y comprender adecuadamente y, en consecuencia, la competencia para intervenir están dadas tan sólo en virtud de una participación y un tomar parte existenciales”.⁴⁷ En el existencialismo no hay ninguna determinación de principio y general acerca de qué estados de cosas tienen que valer como existenciales; eso se deja básicamente a la decisión del teórico existencial. Pero si alguna vez un estado de cosas es considerado por él como existencial, entonces todos aquellos que no “participan y toman parte” en su realidad tienen que callar. Son sobre todo las relaciones y los estados de cosas *políticos* los que aquí son sancionados como existenciales; y en el interior de la dimensión política es de nuevo la relación con el enemigo⁴⁸, la guerra, lo que vale como relación existencial por antonomasia (a esta se añadió luego, como relación de la misma clase, “pueblo y pertenencia al pueblo”).

Por esta carencia de toda conceptualidad exacta es necesario retroceder, aunque sea de manera completamente esquemática, del existencialismo político al filosófico. El sentido del existencialismo filosófico fue recuperar, frente al sujeto “lógico” abstracto del idealismo racional, la plena concreción del sujeto histórico, es decir, liquidar el impertérrito dominio del “ego cogito” desde Descartes a Husserl. La posición de Heidegger hasta *Ser y tiempo* señala el avance más amplio de la filosofía en esta dirección. Luego viene el contragolpe. La filosofía eludió por buenos motivos examinar con atención la facticidad material de la situación histórica del sujeto abordado por ella. Aquí se detuvo la concreción, aquí se conformó con el discurso sobre el “vínculo destinal” del pueblo, sobre la “herencia” que tiene que asumir todo individuo, sobre la comunidad de la “generación”, mientras que otras dimensiones de la facticidad fueron colocadas bajo las categorías del “se [impersonal]” y de la “habladuría”, etc. y, de este modo, asignadas al existir “impropio”. La filosofía no se preguntó ulteriormente por el tipo de herencia, por el modo de ser del pueblo, por los poderes y fuerzas reales que son la historia. Renunció así a toda posibilidad de comprender la facticidad de las situaciones históricas y de distinguir las decisivamente unas de otras.

En lugar de ello, sin embargo, surgió gradualmente, a partir de una recepción superficial de los fructíferos descubrimientos de la analítica existencial, algo así como una nueva antropología, que se hace cargo ahora de la fundamentación filosó-

⁴⁷ Schmitt, 1932: 15.

⁴⁸ Si bien la fórmula de la relación política es “agrupación según amigos-enemigos”, sin embargo, el discurso sobre la relación de amigo se realiza siempre de paso y a colación de la agrupación según enemigos.

fica del ideal de hombre proyectado por el realismo heroico. “El hombre teórico, al que remiten los conceptos de valor en circulación, es una ficción (...). El hombre es esencialmente un ser político, es decir, su ser no se determina mediante su participación en un ‘mundo espiritual’ superior (...), sino que el hombre es originariamente un ser que actúa”.⁴⁹

Se exige una activación, concretización y politización de todas las dimensiones de la existencia. La autonomía del pensamiento, la objetividad y neutralidad de la ciencia son rechazadas como doctrinas erróneas o incluso como falsificaciones políticas del liberalismo. “Somos seres activos, seres que actúan y nos hacemos culpables en el caso de que neguemos este ser nuestro, culpables de neutralidad y tolerancia”.⁵⁰ Se anuncia programáticamente el “condicionamiento por la vida, la referencialidad a la realidad, el condicionamiento histórico y el carácter situado de toda ciencia”.⁵¹ Muchas de estas tesis pertenecen desde hace tiempo al ideario de la teoría científica de la sociedad; los estados de cosas en los que se basan ya han encontrado en el materialismo histórico su comprobación. Cuando tales conocimientos son aplicados ahora al *servicio* precisamente de aquel orden social en *lucha* con el cual fueron descubiertos originariamente, se impone con ello la dialéctica también en el ámbito de la teoría: la estabilización del orden de vida actual sólo es posible de un modo que libera al mismo tiempo fuerzas impulsoras del desarrollo. Pero tal como en la estructuración fáctica de la existencia política estas fuerzas son forzadas a adoptar una forma que inhibe su dirección originaria y vuelve ilusorio su efecto liberador, así también este cambio funcional alcanza expresión en la teoría utilizada para su fundamentación. La posición del hombre como un ser primariamente histórico, político y que actúa políticamente revela su concreto significado social sólo cuando se pregunta: ¿a qué tipo de “historicidad” se refiere, a qué forma de acción política, a qué tipo de práctica se apunta? ¿Qué tipo de acción es exigida en la nueva antropología como la práctica “propia” del hombre? “Actuar no significa decidirse por algo, pues esto presupone que se sabe por lo que uno está decidiendo, sino que actuar significa tomar una dirección, tomar partido en virtud de una misión destinal, en virtud del ‘derecho propio’ (...). La decisión por algo que yo he reconocido es ya secundaria”.⁵²

⁴⁹ Bäumler, 1934: 94.

⁵⁰ Bäumler, 1934: 109.

⁵¹ Krieck, 1933d: 6 y ss.

⁵² Bäumler, 1934: 108.

Esta típica formulación ilumina la triste imagen que la antropología “existencial” se hace del hombre que actúa. Este actúa –pero no sabe para qué actúa. Actúa –pero él mismo no ha decidido en absoluto para qué actúa. Toma simplemente “partido”, “se compromete”, –“la decisión por algo que yo he reconocido es ya secundaria”. Esta antropología consigue su *Pathos* a partir de la desvalorización radical del Logos como el saber desvelador y decisivo. Aristóteles opinaba que precisamente a través del Logos se diferencia el hombre del animal: a través de la capacidad de *δηλοῦν τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον* [manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto].⁵³ La antropología existencial cree que el saber del para qué de la decisión, del para qué de la apuesta, por el que todo actuar humano recibe primeramente su sentido y su valor, es algo secundario. Lo esencial es sólo *que* se tome una dirección, *que* se tome partido. “Las espantosas diferencias de los puntos de vista no radican en lo puramente objetivo”, sino “en la fuerza sintética del preguntar arraigado existencialmente”.⁵⁴ Sólo en este tono irracional es capaz la antropología existencial de cumplir su función social al servicio de un sistema de dominio al que no hay nada que le interese menos que una justificación “objetiva” de la acción exigida por tal sistema.

A partir de aquí se revela también la nulidad del fuerte énfasis puesto en la historicidad de la existencia: este es sólo posible sobre la base de la depravación de la historia indicada arriba. Mientras que la historicidad auténtica presupone el comportamiento sapiente-cognoscente de la existencia respecto a los poderes históricos y la *crítica* teórica y práctica de esos poderes fundada en tal comportamiento, éste es restringido aquí a la asunción de una “tarea” que es enviada a la existencia a través del “pueblo”. Se considera evidente que es el “pueblo” el que otorga la tarea y al que revierte la misma – y no algo así como determinados grupos de interés. Se proyecta una imagen teológicamente secularizada de la historia: cada pueblo tiene su tarea histórica como “misión”; ella representa la primera y última obligación ilimitada de la existencia. En un *salto mortale* (cuya velocidad no debe hacernos olvidar que en él se ha lanzado por la borda la completa tradición de la ciencia) la “voluntad de ciencia” es sometida a la presunta tarea del propio pueblo. Y el pueblo es considerado como unidad y totalidad por debajo de la esfera económica y social; también el existencialismo ve en las “fuerzas de la tierra y de la sangre” las

⁵³ Aristóteles, *Política*, 1253a, 14 y ss.

⁵⁴ Rothacker, 1934: 96.

potencias propiamente históricas.⁵⁵ De esta forma, también las corrientes existencialistas beben del gran reservorio del naturalismo.

El existencialismo político es en este punto más delicado que el filosófico: él sabe que también las “fuerzas de la tierra y de la sangre” de un pueblo sólo se tornan históricas en determinadas formas políticas, cuando se ha erigido sobre el pueblo una estructura de gobierno efectiva: el *Estado*. También el existencialismo necesita una teoría explícita del Estado: él se convierte en el fundamento de la *doctrina del Estado total*. No vamos a hacer aquí una confrontación explícita con esta teoría y vamos a destacar sólo lo decisivo para nuestro tema.

Las relaciones y hechos políticos se interpretan como existenciales, como conformes al ser. Eso sería una mera evidencia, si con ello no se quisiera decir otra cosa que el hombre, de acuerdo con su significado, es φύσει, un ser vivo político. Pero significa algo más. Hemos visto que lo existencial en cuanto tal queda liberado de toda racionalización y aplicación de normas que vayan más allá de él: él es norma absoluta de sí mismo y no es accesible a ninguna crítica y justificación racionales. En este sentido, se fijan ahora los estados de cosas y relaciones políticos como las circunstancias “decisivas”, en su significado más preciso, para la existencia. Y, en el interior de las circunstancias políticas, todas las relaciones están orientadas de nuevo la “situación de emergencia” más extrema: a la decisión sobre el “estado de excepción”, sobre la guerra y la paz. El verdadero poseedor del poder político se define más allá de toda legalidad y legitimidad: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”⁵⁶; la soberanía se funda en el poder fáctico para esa decisión (decisionismo). La relación política paradigmática es la “relación amigo-enemigo”; en caso de emergencia la relación paradigmática es de nuevo la guerra, que llega hasta la aniquilación física del enemigo. No hay ninguna relación social que en caso de emergencia no se convierta en una relación política: detrás de todas las relaciones económicas, sociales, religiosas y culturales se encuentra la politización total. No hay ninguna esfera de la existencia privada y pública, ninguna instancia legal y racional que pueda oponerse a esta politización. En este punto se cumple el desencadenamiento de fuerzas impulsoras, al que acabamos de aludir. La activación y politización total arrebató a amplios estratos su neutralidad inhibidora y crea, en un frente de una amplitud y densidad sin precedentes, nuevas formas de lucha

⁵⁵ Heidegger, 1933: 13.

⁵⁶ Schmitt, 1922: 1. Las tesis fundamentales de la teoría del Estado total son presentadas en Schmitt, 1932; la bibliografía posterior sólo aporta variaciones de los pensamientos de Schmitt.

política y nuevos métodos de organización política. La separación de Estado y sociedad, que el liberal siglo XIX intentó llevar a cabo, es cancelada: el Estado asume la integración política de la sociedad. Y el Estado se convierte también – por la vía de la existencialización y totalización de lo político – en el portador de las posibilidades en sentido propio de la existencia misma. El Estado no tiene que responder ante el hombre, sino el hombre tiene que responder ante el Estado: está a su merced. En el plano en el que se mueve el existencialismo político no puede ser en absoluto un problema si el Estado en su figura “total” realiza legítimamente tales exigencias, si el orden de dominación que él defiende con todos los medios garantiza todavía la posibilidad de una realización no ilusoria de la existencia de la mayoría de los hombres. La existencialidad de las relaciones políticas se aleja de tales cuestiones “racionalistas”; el cuestionamiento es ya un crimen: “Todos estos intentos de discutirle al Estado el derecho de acción recién adquirido significan un sabotaje (...). Extirpar esta forma de pensamiento social sin ninguna indulgencia es el deber más noble del Estado hoy en día”.⁵⁷

La forma de dominación de este Estado, que ya no se basa en el pluralismo de los intereses sociales y sus partidos y que ha sido despojado de toda legalidad y legitimidad jurídica formal, es el caudillaje autoritario y sus “seguidores”. “El carácter político y constitucional del Estado nacional de derecho es, en contraste deliberado con el del estado liberal burgués de derecho, el del Estado caudillista autoritario. El Estado caudillista autoritario ve en la autoridad del Estado el rasgo esencial del Estado”.⁵⁸

El caudillaje autoritario extrae su cualificación política esencialmente de dos fuentes que se encuentran vinculadas entre sí: una es un poder “metafísico”, irracional, y la segunda es un poder “no-social”. La idea de “justificación” intranquiliza siempre a la teoría: “Un gobierno autoritario necesita una justificación que sobrepase todo lo personal”. No hay una justificación material y racional, por lo que la “justificación debe ser metafísica (...). La diferenciación entre dirigentes y dirigidos, como principio de ordenamiento estatal, sólo es realizable metafísicamente”.⁵⁹ El sentido socio-político del concepto “metafísico” se delata: “un gobierno que sólo gobierna porque tiene un encargo del pueblo no es un gobierno autoritario. La

⁵⁷ E. Forsthoﬀ, 1933: 29.

⁵⁸ Koellreutter, 1933b: 30. Cf. Koellreutter, 1933a: 58.

⁵⁹ E. Forsthoﬀ, 1933: 31.

autoridad sólo es posible a partir de la trascendencia...”.⁶⁰ La palabra “trascendencia” debe ser tomada aquí en serio: el fundamento de la autoridad excede toda facticidad social, de manera que no depende de ella para su acreditación, y excede sobre todo la situación fáctica y la capacidad de comprensión del “pueblo”: “La autoridad presupone un rango, que tiene validez frente al pueblo, porque este no lo concede, sino que lo reconoce”.⁶¹ El reconocimiento fundamenta la autoridad: ¡una fundamentación verdaderamente “existencial”!

Consideremos ahora brevemente el destino “dialéctico” de la teoría existencialista en el Estado total. Es una dialéctica “pasiva”: ella va más allá de la teoría, sin que esta la pueda asimilar y continuar desarrollando en ella. Con la realización del Estado total-autoritario el existencialismo se cancela a sí mismo o, mejor: él es cancelado. “El Estado total debe ser un Estado de la responsabilidad total. Él representa el compromiso total de cada individuo con la nación. Este compromiso cancela el carácter privado de la existencia individual”.⁶² Sin embargo, el existencialismo estaba fundado originariamente en el carácter “privado” de la existencia individual, en el “ser-en-cada-caso-mío” insuperablemente personal. El Estado total asume la responsabilidad total por la existencia individual, el existencialismo había reivindicado la inextricable autorresponsabilidad de la existencia. El Estado total decide sobre la existencia en todas las dimensiones de la existencia individual; el existencialismo había establecido la “determinación” como categoría fundamental de la existencia, que solo puede concebirse por cada existencia individual. El Estado total exige el compromiso total, sin permitir siquiera la pregunta por la verdad de tal compromiso; el existencialismo había celebrado (de acuerdo con Kant en esto) la autodeterminación autónoma del deber como la dignidad propia del hombre. El Estado total ha superado la libertad individual como un “postulado del pensamiento humano”⁶³; el existencialismo había colocado al comienzo del filosofar (de nuevo de acuerdo con Kant) “la esencia de la libertad humana” como autonomía de la

⁶⁰ E. Forsthoff, 1933: 30.

⁶¹ E. Forsthoff, 1933: 30. La justificación de Forsthoff de la autoridad queda rebajada en la fundamentación zoológica que da Carl Schmitt del concepto de autoridad en su escrito más reciente: “La igualdad de raza es la base tanto del contacto continuo e infalible entre el líder y los seguidores como de su mutua fidelidad. Sólo la igualdad de raza puede evitar que el poder del líder se convierta en tiranía y arbitrariedad...”. Schmitt, 1933: 42.

⁶² E. Forsthoff, 1933: 42.

⁶³ E. Forsthoff, 1933: 41.

persona, había hecho de la libertad la condición de la verdad.⁶⁴ Esta verdad fue para él el “auto-empoderamiento” del hombre respecto a su existencia y respecto a los entes en cuanto tales; ahora, al contrario, el hombre es “empoderado para la libertad por la comunidad popular guiada autoritariamente”.⁶⁵

Sin embargo, parece ofrecerse una salida a esta heteronomía desesperanzada. Se puede disimular la cancelación de la libertad humana con la excusa de que sólo se habría cancelado el mal concepto de libertad liberal y definir así el “verdadero” concepto de libertad: “La esencia de la libertad reside precisamente en la vinculación al pueblo y al Estado”.⁶⁶ Ahora bien, tampoco el liberal más convencido ha negado nunca que la libertad no excluye el vínculo, sino que más bien lo exige. Y desde que Aristóteles, en el último libro de la *Ética a Nicómaco*, unió inextricablemente la cuestión de la “felicidad” del hombre con la cuestión del “mejor Estado” y fundió esencialmente entre sí “política” y “ética” (la primera como cumplimiento de la última), sabemos que *la libertad es un concepto eminentemente político*. La libertad real de la existencia singular es sólo posible en una *Polis* configurada de cierta manera, en una sociedad organizada “de acuerdo con la razón”. En la politización consciente del concepto de existencia, en la des-privatización y des-interiorización de la concepción idealista-liberal del hombre reside un progreso de la concepción totalitaria del Estado, mediante el cual ella es conducida más allá de su propio terreno, más allá del orden social estatuido por ella. Si ella permanece en su terreno, el progreso se convierte en retroceso: la des-privatización y politización aniquila la existencia singular, en lugar de elevarla verdaderamente a “universalidad”. Esto resulta claro en el concepto antiliberal de libertad.

Entonces, la identificación política de libertad y vínculo sólo es algo más que una frase cuando la comunidad a la que es vinculado a priori el hombre libre garantiza la posibilidad de una realización de la existencia digna del hombre o bien puede ser llevado a tal posibilidad. La identidad de libertad y vínculo político (que debe ser reconocido en cuanto tal) no elimina, sino que realmente obliga a plantearse la pregunta: ¿qué aspecto tiene esa comunidad a la que me debo vincular? ¿Puede ser conservado en ella lo que constituye la felicidad y dignidad del hombre? Los vínculos “naturales” de la “sangre” y de la “tierra” jamás justifican solos la total

⁶⁴ La objeción de que aquí el existencialismo filosófico se enfrenta al político es refutada (tal como lo muestran las últimas publicaciones de Heidegger) por el hecho de que el existencialismo filosófico se ha politizado a sí mismo. El antagonismo inicial ha quedado superado por ello.

⁶⁵ Teske, 1933: 13.

⁶⁶ Koellreutter, 1934: 31. Koellreutter, 1933a: 101.

cesión de responsabilidad del individuo a la comunidad. El hombre es más que naturaleza, más que animal, “y no podemos dejar de pensar, en ningún momento. Pues el hombre es pensante; a través de ello se diferencia del animal”.⁶⁷ E, igualmente, tampoco puede exigirse la entrega total del individuo al Estado fácticamente existente simplemente porque el hombre, “conforme a su ser”, sea un ser político, porque las relaciones políticas sean relaciones “existenciales”. La vinculación política de la libertad, si no debe aniquilar la esencia de la libertad humana, sino realizarla, sólo es posible como praxis libre del individuo mismo: ella comienza con la crítica y termina con la libre autorrealización del individuo en la sociedad organizada racionalmente. Esta organización de la sociedad y esta praxis son los enemigos mortales que el existencialismo político combate con todos los medios.

El existencialismo colapsa en el instante en que se realiza su teoría política. El Estado total-autoritario, que él había anhelado, desmiente todas sus verdades. El existencialismo acompaña su colapso con una humillación única en la historia del espíritu; concluye su propia historia como una obra satírica. Filosóficamente comenzó como una gran confrontación con el racionalismo e idealismo occidentales, para salvar su ideario en la concreción histórica de la existencia individual. Y filosóficamente acaba con la negación radical de su propio origen; la lucha contra la razón lo empuja ciegamente en brazos de los poderes dominantes. Sirviendo y protegiendo a estos poderes se convierte en traidor de aquella gran filosofía que una vez celebró como la cumbre del pensamiento occidental. El abismo que la separa de ella es ahora claramente insuperable. Kant estaba convencido de que hay derechos humanos “inalienables”, a los que “el hombre no puede renunciar, incluso aunque quiera”. “El derecho de los hombres debe mantenerse sagrado, no importa cuán grande sea el sacrificio para el poder gobernante. Aquí no puede reducir a la mitad e idear una cosa intermedia de un derecho condicionado pragmáticamente, sino que toda política debe hincar sus rodillas ante lo primero”.⁶⁸ Kant había vinculado a los hombres a la obligación dada a sí mismos, a la libre autodeterminación como única ley fundamental; el existencialismo cancela esta ley fundamental y vincula a los hombres “al caudillo y al movimiento absolutamente consagrado a él”.⁶⁹ Hegel había creído todavía: “Lo que en la vida es verdadero, grande y divino, lo es mediante la Idea (...). Todo lo que mantiene unida a la vida humana, lo que

⁶⁷ Hegel, 1920: 1.

⁶⁸ Kant, 1912a: 468.

⁶⁹ Heidegger en *Freiburger Studentenzeitung*, 10 de noviembre de 1933.

tiene valor y validez, es de naturaleza espiritual y este reino del espíritu existe sólo mediante la conciencia de la verdad y del derecho, mediante la captación de las Ideas”.⁷⁰ Hoy el existencialismo pretende saber más: “No son frases vacías ni ‘Ideas’ las reglas de vuestro ser. El caudillo mismo y sólo él es la realidad alemana actual y futura y su ley”.⁷¹

La cuestión de la “perspectiva” de la filosofía se ha planteado tanto entonces como ahora. Kant: “Aquí, en efecto, vemos a la filosofía colocada en una perspectiva incómoda, que debe ser firme, a pesar de que ni en el cielo ni en la tierra depende de nada ni se apoya en nada. Aquí debe demostrar su integridad como titular de sus leyes, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado, o quién sabe qué naturaleza tutelar”.⁷² Hoy se le asigna a la filosofía justamente la perspectiva contraria: “¿Qué debe hacer la filosofía en este momento? Quizá sólo le queda hoy la tarea de justificar, a partir de su profundo saber sobre los hombres, la pretensión de aquellos que no quieren saber, sino actuar”.⁷³ Esta filosofía ha recorrido hasta el final de manera implacablemente consecuente el camino desde el idealismo crítico hasta el oportunismo “existencial”.

El existencialismo, que una vez se entendió a sí mismo como heredero del idealismo alemán, ha repudiado la más grande herencia espiritual de la historia alemana. No con la muerte de Hegel sino ahora se produce la caída de los titanes de la filosofía clásica alemana.⁷⁴ En aquel tiempo, sus logros decisivos fueron salvados en la teoría científica de la sociedad, en la crítica de la economía política. El destino del movimiento obrero, en el que quedó conservada la herencia de esa filosofía, es hoy incierto.

Traducción del alemán: José Manuel Romero

REFERENCIAS:

BÄUMLER, Alfred (1934), *Männerbund und Wissenschaft*. Berlín: Junker und Dünnhaupt Verlag.

⁷⁰ Discurso de Hegel en la inauguración de sus lecciones en Berlín en 1818 (Hegel, 1843: XL).

⁷¹ Heidegger en *Freiburger Studentenzeitung*, 3 de noviembre de 1933.

⁷² Kant, 1912b: 284.

⁷³ *Der deutsche Student*, cuaderno de agosto de 1933, 14.

⁷⁴ Carl Schmitt expresó un profundo conocimiento cuando dijo: “En este día (el 30 de enero de 1933), por lo tanto, se puede decir que ‘ha muerto Hegel’” (Schmitt, 1933: 32).

- BEHRENDT, Richard (1933), "Oekonomische Theorie und Liberalismus", en *Schmollers Jahrbuch*, 57, cuaderno 3.
- DIESEL, Eugen (1934), *Deutsche Rundschau*. Enero 1934.
- FORSTHOFF, Heinrich (1933), *Das Ende der humanistischen Illusion*. Berlín: Vlg. Furge.
- FORSTHOFF, Ernst (1933), *Der totale Staat*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- FREISLER, Roland (1934), en *Deutscher Justiz*, nº 2.
- GIDE, Charles y RIST, Charles (1913), *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*. Jena: G. Fischer.
- HEIDEGGER, Martin (1933), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Breslau: Korn Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1843), *Werke*. Vol. VI. Berlín: Duncker & Humblot.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1920), *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*. Leipzig: Felix Meiner.
- HORKHEIMER, Max (1933), reseña de *Jahre der Entscheidung* de O. Spengler, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año II, cuaderno 3, pp. 421-424.
- HORKHEIMER, Max (1934), "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie". En *Zeitschrift für Sozialforschung*, año III, cuaderno 1, pp. 1-51.
- HUBER, Ernst Rudolf (1934), "Die Totalität des völkischen Staates". En: *Die Tat*, año 26, cuaderno 1, 1934, 30-42.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1922), *Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*. En *Klassiker der Politik*, vol. 6.
- IPSEN, Günther (1933), *Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums*. Berlín: Junker & Dünnhaupt.
- IPSEN, Günther (1933b), *Das Landvolk. Ein soziologischer Versuch*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- JÜNGER, Ernst (1932), *Der Arbeiter*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- KANT, Immanuel (1912a), *Werke*. Vol. VI. Berlín: Bruno Cassirer.
- KANT, Immanuel (1912b), *Werke*. Vol. IV. Berlín: Bruno Cassirer.
- KARSEN, Fritz (ed.) (1931), *Aufbau*, año IV.
- KOCH, Woldemar (1933), *Politik und Wirtschaft im Denken der faschistischen Führer*. En *Schmollers Jahrbuch*, cuaderno 5.
- KOELLREUTTER, Otto (1933a) *Grundriß der allgemeinen Staatslehre*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- KOELLREUTTER, Otto (1933b), *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- KOELLREUTTER, Otto (1934), *Der deutsche Führerstaat*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- KÖHLER, Bernhard (1933), *Das dritte Reich und der Kapitalismus*. Fráncfort del Meno: Verlag Nationalsozialistische Arbeitsgemeinschaft für ständische Wirtschaftsgestaltung.
- KRIECK, Ernst (1933a): *Nationalpolitische Erziehung*. Leipzig: Armanen.

- KRIECK, Ernst (1933b), "Der deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 3, pp. 1-6.
- KRIECK, Ernst (1933c), "Kulturpleite". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 5, pp. 69-71.
- KRIECK, Ernst (1933d), "Zehn Grundsätze einer ganzheitlichen Wissenschaftslehre". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 6, pp. 6-9.
- KUTZLEB, Hjalmar (1933), "Ethos der Armut als Aufgabe". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 1, pp. 23-28.
- MARX, Karl (1927), *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Viena-Berlín.
- MARX, Karl (1928), *Das Kapital*. Libro I. Berlín.
- MISES, Ludwig von (1927), *Liberalismus*. Jena: Gustav Fischer Verlag, 1927.
- MOELLER VAN DEN BRUCK, Arthur (1933), *Das dritte Reich*. Hamburgo: Hanseatischen Verlagsanstalt.
- MUSSOLINI, Benito (1933), *Der Faschismus*. Berlín.
- MYRDAL, Gunnar (1932), *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*. Berlín.
- NICOLAI, Helmut (1933), *Grundlagen der kommenden Verfassung*. Berlín: Reimer Hobbing
- NIEDERER, Werner (1932), *Der Ständestaat des Faschismus*. Múnich: Duncker & Humblot.
- ROTHACKER, Erich (1934), *Geschichtsphilosophie*. Múnich-Berlín.
- SCHMITT, Carl (1922), *Politische Theologie*. Múnich-Leipzig.
- SCHMITT, Carl (1926), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Múnich: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1932), *Der Begriff des Politischen*. Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1933), *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- SCHROTH, Hansgeorg (1931), *Welt- und Staatsideen des deutschen Liberalismus, 1859-1866*. Berlín.
- SOMBART, Werner (1927), *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Volumen I. Múnich: Duncker & Humblot.
- SOMBART, Werner (1928), "Die Wandlungen des Kapitalismus", en *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Zürich 1928*. Múnich: Duncker & Humblot, pp. 23-40.
- SPANN, Othmar (1930), *Gesellschaftslehre*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- TESKE, Hans (1933) "Nationale Bildungs- und Erziehungsarbeit an den Universitäten (Möglichkeiten und Ansätze)". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 2, pp. 11-13.
- THOMA, Richard (1923), "Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff". En M. Palyi (ed), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*. Vol. II.

WIESE, Leopold von (1925), "Gibt es noch Liberalismus?", en M.J. Bonn y M. Palyi (eds.), *Festgabe für Lujo Brentano zum 80. Geburtstag*. Vol. I. München-Leipzig.
WOLFF, Hans J. (1933), "Die neue Regierungsform des Deutschen Reiches". En *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, cuaderno 104.