

# Educación, cultura y Estado-nación en Hannah Arendt y Theodor Adorno. Dos lecturas de los orígenes del totalitarismo.\*

Nuria Sánchez Madrid

Universidad Complutense de Madrid

Reception date: 28-12-2010  
Acceptation date: 23-02-2011

**Abstract.** *Education, Culture and Nation State in Hannah Arendt and Theodor Adorno. Two interpretations of the origins of Totalitarianism*

This paper aims to focus on the main common points of the lecture of the totalitarian phenomenon supported by Theodor Adorno and Hannah Arendt, despite the divergence of their analysis. The balance of this contrast conveys that both thinkers display an *aesthetics of resistance* facing the totalitarian ideology, which is based principally on two tenets. The first is the claim of the concept of *cultura*, which Arendt thinks belongs to the making of a *traditio* and Adorno sees as a reflexion linked to the critical potential of the fragment and the ruin. The second refers to the educational task, which Arendt considers as an unavoidable pre-political condition and Adorno defines as a fundamental piece of the only possible *Bildung* after the totalitarian catastrophe, that is, the formation of a non-reified consciousness.

**Keywords:** Totalitarianism; Ideology; Critical Theory; Action Theory; Culture Theory; Education

## Resumen

El texto propone identificar los principales puntos de acuerdo del diagnóstico que Theodor Adorno y Hannah Arendt realizan sobre el fenómeno totalitario, a pesar de que recurren a distintos análisis. El saldo arrojado por esta lectura conjunta pone de manifiesto que ambos pensadores preconizan una suerte de *estética de la resistencia* a la ideología totalitaria, que se basa fundamentalmente en dos pilares. El primero sería la reivindicación del concepto de *cultura*, que Arendt enlaza con los mecanismos generadores de una *traditio* y Adorno entiende como reflexión ligada al potencial crítico del fragmento y la ruina. El segundo remite a la tarea educativa, que Arendt considera como una condición pre-política ineludible y Adorno define como pieza fundamental para la única *Bildung* posible tras la catástrofe totalitaria, a saber, la de una conciencia no cosificada.

**Palabras clave:** totalitarismo; ideología; teoría crítica; teoría de la acción; teoría de la cultura; educación

---

\* Este artículo forma parte de una investigación en curso, realizada en el marco del Proyecto de Investigación *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XXI* (FFI2009-12402).

## 1. El pensamiento ante lo extremo: cuestiones de método.

Esta comunicación parte de la siguiente hipótesis: sorteando las francas suspicacias que Theodor Adorno y Hannah Arendt manifestaron con respecto a sus respectivos métodos de trabajo, las lecturas que ambos sostienen sobre el fenómeno ontológico-político del totalitarismo, así como sus consideraciones metodológicas muestran dos puntos de coincidencia, que nos atrevemos a sintetizar en lo siguiente: i) el advenimiento del *inmundo*<sup>1</sup> totalitario obliga a la tradición del pensamiento político a revisar qué deba entenderse por los motores y obstáculos de la acción política; ii) el fenómeno totalitario es resultado de una progresiva corrosión de la diferencia y la pluralidad, condición de posibilidad de la vida política y iii) el totalitarismo hace saltar por los aires el secular equilibrio que había mantenido la cultura con la política. Sin embargo, podría sostenerse que la semejanza se interrumpe aquí, pues si bien Arendt declara la inviabilidad de un diagnóstico teórico propiamente explicativo de semejante fenómeno, al que convierte en precipitado de la decadencia del Estado-nación, la obra de Adorno pretende desentrañar las piezas y reconstruir la cadena lógica con la que ciertos rasgos del modelo ilustrado de Estado desembocan en un mecanismo patológicamente destructivo, a no ser que incorpore los correctivos adecuados, que exigen su propio descentramiento como ideal regulativo. En cualquier caso, la distancia se produce en el terreno de la *genealogía* del problema, a pesar de que se aprecien evidentes semejanzas de *método*. Comenzaremos con algunas indicaciones al respecto. A juicio de Adorno, la *interpretación* es el proceder teórico-práctico que la filosofía tiene ante sí, por cuanto refrena la pretensión ingenua de la conciencia de haber alcanzado, de una vez por todas, una lectura suficientemente precisa y exhaustiva de lo real. Una clausura semejante traicionaría los fines que esta actividad se propone, especialmente si se tiene en cuenta que ésta no puede renunciar a ningún hilo que el tiempo haya trazado en la historia, quizá con la esperanza de que la pieza más microscópica aportará elementos cruciales para convertir en un texto legible una agrupación de cifras inicialmente desordenada:

La idea de interpretación no coincide en absoluto con un problema del «sentido» con el que se la confunde la mayoría de las veces. Por una parte, no es tarea de la filosofía exponer ni justificar un tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como “llena de sentido”. La ruptura en el Ser mismo prohíbe toda justificación semejante de lo existente; ya pueden nuestras imágenes perceptivas ser figuras, que el mundo en que vivimos y que está constituido de otro modo no lo es; el texto que la filosofía ha de leer es incompleto,

---

1 Encontramos por primera vez este término, empleado a propósito de la obra de Arendt, en Agustín Serrano de Haro (2000).

contradictorio y fragmentario, y buena parte de él bien pudiera estar a merced de ciegos demonios; sí, nuestra tarea es precisamente la lectura, para que precisamente leyendo aprendamos a conocer mejor y a desterrar esos poderes demoníacos. Por otro lado, la idea de interpretación no exige la aceptación de un segundo mundo, un trasmundo que se haría accesible mediante el análisis del que aparece (Adorno, “La actualidad de la filosofía”, in Id., *La actualidad de la filosofía*, pp. 87-88).

Arendt, por su parte, encuentra en la *comprensión* una actividad del ánimo que acompaña al agente a lo largo de su vida, con la intención de disminuir el sentimiento de desorientación experimentado por quien ha nacido como un extraño para el mundo. Se trata, al mismo tiempo, de un ejercicio de responsabilidad, que se vuelve aún más necesario allí donde los hechos desdibujan las diferencias entre criminales e inocentes<sup>2</sup>. Su capacidad para consolidar la instalación humana en la tierra la convierte en el reverso reflexivo de la acción:

La convicción de que todo lo que sucede en la Tierra debe ser comprensible para el hombre puede conducir a interpretar la historia mediante lugares comunes. La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar los fenómenos por analogías y generalidades a través de las cuales ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea lo que fuere (Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Prólogo a la 1ª ed., p. 26).

Dado que la comprensión es un medio del que se sirve la humanidad para habitar la tierra, rebajando el choque que supone el hecho mismo de la existencia, este mismo hecho se vuelve problemático una vez que nos damos de bruces con un fenómeno que “nos ha privado de nuestras herramientas tradicionales de comprensión”<sup>3</sup> y que, lejos de traer consigo una “idea” nueva, pone en peligro la posibilidad misma de la *natalidad*: su advenimiento consiste en obturar cualquier inicio. Puesto que se trata de generar discursos que hagan innecesario el uso de la razón y de insertar inicios que conviertan en accesorios a todos los agentes, el inmundito totalitario no encuentra nada mejor que la *ideología* para someter a la acción y la libertad a un “instrumento de explicación”, en el que haríamos mal en reconocer una variación de los *eíde* de Platón o de los principios regulativos de Kant. Por el contrario, hablamos de un elemento productor de realidad, que en ningún caso se limita a visibilizar la estructura lógica de los hechos, con o sin ayuda de suplementos heurísticos.

2 Vd. Á. Prior (2009; I.3: pp. 45-52).

3 Vd. Arendt, “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)”, en: *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, p. 374.

La implantación de la ideología no solo somete lo que hay a una férrea plantilla explicativa, sino que obliga a que las acciones reproduzcan en lo sucesivo la “versión de los hechos” impuesta por el relato que se estima ortodoxo, cuyo eje puede ser la ‘raza’, pero también ‘el espacio vital’ o cuantos conceptos se presten a acelerar el ritmo de los acontecimientos, encajándolos en un camino único. De esa manera, la ideología produce dos conmociones en el ámbito de lo que se ha comprendido tradicionalmente como acción política. Por un lado, suplanta intencionadamente el lugar y la función desempeñada por el “principio de la acción”, a saber, el motor y criterio orientativo de la acción política que Montesquieu, por el que Arendt siente verdadera admiración, quintaesenció en el honor, la virtud y el temor, con arreglo a la clasificación clásica de las formas de gobierno. De hecho, la ideología, según señala reiteradas veces Arendt, está enemistada con el milagro que representa la existencia de los hombres, una existencia declinada necesariamente en plural, de la misma manera que su mayor temor proviene de las sorpresas que pueda deparar la capacidad de iniciar de esa misma pluralidad de agentes, tan iguales como diferentes —nunca ejemplares idénticos de una misma especie—. No huelga señalar que la ideología queda muy lejos de la *violencia*, que es un “actuar sin argumento ni discurso, y sin contar con las consecuencias”<sup>4</sup>, pero, al fin y al cabo, por muy escandaloso que resulte, una acción. Arendt manifiesta en otro texto preferir *buenas* acciones movilizadas por un mal fin, por ejemplo, aquellas que tienen su resorte último en la furia o la ira<sup>5</sup>, frente a las *malas* acciones presuntamente amparadas en un fin bueno, como puede ser la piedad o el cuidado por el bien ajeno. Por otro lado, la ideología no se conforma con usurpar el cometido de los principios, sino que transforma radicalmente el sentido de la ley, que de marco de estabilidad pasa a ser ley de un movimiento irresistible, es decir, ley constituyente de una comunidad, para la que ya no habrá ninguna posibilidad de experimentar su libertad. Esto último encierra un cambio de mayor calado, del que quizá dependa el mencionado en primer lugar. En efecto, la ideología totalitaria da un paso incomprensible para el pensamiento político que va desde Aristóteles hasta Montesquieu, al pretender convertir a la humanidad en encarnación de la ley.

---

4 *Vd. Arendt, On violence*, p. 64. Recomendamos la lectura del espléndido trabajo de A. Gómez Ramos que recogemos en la bibliografía final, que se ocupa de la función que desempeña la violencia en la teoría de la acción de Arendt, en estrecha conexión con el análisis del mismo problema en “Para una crítica de la violencia” de Benjamin.

5 H. Arendt, “H. Broch 1886-1951”, in: *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 156: “La libertad depende del carácter impredecible absoluto de las acciones humanas. Si lo expresamos paradójicamente (e invariablemente nos vemos mezclados en paradojas en cuanto intentamos juzgar una acción por las normas del hacer) podemos decir: cada buena acción en función de un mal fin agrega una porción de bondad al mundo; cada mala acción por un buen fin agrega una porción de maldad. En otras palabras, mientras que los fines del hacer y producir dominan totalmente los medios, lo opuesto es verdad para la acción; los medios siempre son el factor decisivo”.

Conviene recordar en este punto que el *nómos* griego es un medio para impedir la destrucción de unos hombres a manos de otros. Sin pagar por ello el precio de convertir al gobernante en una suerte de pastor de hombres, a los que apacienta al modo de un rebaño. El *nómos* griego, como la *lex* ciceroniana, apela íntimamente a la razón de quienes la siguen y se someten a ella, pues sin ese acompañamiento —que no adecuación acomodaticia— de la conciencia vería pulverizado su poder. Una ley irracional vendría a ser lo mismo que una catástrofe natural, a la que todos temen como expresión de una necesidad incontrolable, pero en la que sería absurdo pensar en términos de respeto. Ahora bien, con el fin de que la obra política no se redujera a una golondrina que nunca hace verano, era vital para el pensamiento clásico que la solución y el pacto encontrados contaran con el apoyo de una fuente de autoridad trascendente, insobornable por los intereses de ciertas clases, es decir, era absolutamente necesario que los acuerdos no fueran meramente coyunturales y precarios. Cicerón se refiere con frecuencia a esta exigencia propia de una comunidad específicamente humana: “la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual” (*De rep.*, I 25). La *respublica* garantiza la vida política del pueblo, pero el pueblo no será nunca la encarnación de la *respublica*. Para lograr algo semejante sería preciso que los hombres lograran convencernos de que carecen de deseos y pasiones, de que han erradicado su proverbial tendencia a la mentira y de que su capacidad de desarrollar sus capacidades racionales no es directamente proporcional a su disposición a pervertirlas, actividad en la que además encontrarán por lo general un motivo de entretenimiento y complacencia. Tampoco está nada claro que sea deseable que alcancen algún día semejante limpieza de ánimo. Aristóteles formulaba el hierro de madera que contiene el fundamento de la política como una “inteligencia desprovista de deseo” (*noús anéu oréxeos*)<sup>6</sup>, insensible a las pasiones humanas. Arendt recuerda la sensatez de las teorías clásicas del pensamiento político cuando, por ejemplo en *Sobre la revolución*, denuncia las buenas intenciones de aquellos que querían solapar la figura del hombre bueno con la del buen ciudadano. La política no es tarea de ángeles, sino de seres dotados de una racionalidad frágil y quebradiza. Pero el paisaje se transmuta enteramente, y perdería por de pronto toda medida, allí donde la ley por fin se hubiese llegado a encarnar en una figura mundanal, como creen los adalides totalitarios. Por de pronto, la ley dejaría de ejercer con ello su función reguladora y coactiva. Y quedará en manos de su brazo ejecutor, la masa totalitaria, deshacerse eficazmente de las resistencias y obstáculos que la primera vaya encontrando a su paso. Si el discurso acompaña a toda acción verdadera, esto es, dotada de alcance colectivo y radicada en lo público, esta apoyatura se distorsiona enteramente cuando se pretende evitar la fenomenalización del inicio. La ideología no es heredera del *lógos*, sino *mimesis* estéril de este:

---

6 *Pol.*, III 16, 1287 a32.

Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea. Su objeto es la historia, a la que es aplicada la “idea”; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que es, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma “ley” que la exposición lógica de su “idea”. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas.

Las ideologías nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia. Son históricas, se preocupan del devenir y del perecer, de la elevación y de la caída de las culturas, incluso si tratan de explicar la historia lo hacen mediante alguna “ley de la naturaleza” (Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 628).

Así, pues, la ideología vendría a ser en Arendt la contrafigura de la acción, lo que vuelve urgente realizar un análisis fenomenológico de las modalidades del actuar humano. La recepción que la ideología alcanza en ciertos grupos, de lo que el siglo XX ofrece ejemplos irrefutables, coincide además con los “síntomas psicológicos del mal radical”, a saber, la falta de principios de acción, la ausencia de imaginación, esto es, de poder pensar poniéndose en el lugar del otro, y, finalmente, la adhesión a una coherencia tan férrea como puramente lógica: “quien ha dicho A, debe decir también B”<sup>7</sup>. La combinación de los tres rasgos dibuja la figura del mayor obstáculo para la experiencia política. Arendt no confía en que ensayos clásicos, como el intento de la escuela fenomenológica por “conjur[ar] una nueva patria para el hombre a partir de este mundo que se ha vuelto inhóspito”<sup>8</sup>, logren ofrecer respuestas adecuadas a la quiebra que ha sufrido el mundo en el siglo XX, por cuanto el mencionado ejercicio promete salvar los pecios inicialmente inconexos de lo dado al precio de su sometimiento a la tranquilizadora unidad suministrada por la intencionalidad. La *comprensión* ha de enfrentarse al *aparecer* del mundo desde instancias más descentradas y menos subjetivas que las preconizadas por Husserl, al menos aquel al que tuvo acceso Arendt durante sus estudios en Friburgo. Si pasamos a Adorno, veremos que las razones que invitan a desconfiar de la ideología son de raíz más epistemológica que política. Los falseamientos que propicia eliminan toda fricción y desajuste entre conciencia y realidad, es decir, cosifican la conciencia: “[N]o es la ideología la que es falsa, sino su pretensión de estar de acuerdo con la realidad (Adorno, *Prismas*, trad. cast. de M. Sacristán, p. 26).”

Por esta vía la cuestión de la *verdad* termina de someterse al *poder*, que ya no se limita a reprimirla o censurarla, pues el totalitarismo sencillamente ha cambiado las reglas de juego político. Los “mercenarios de la nueva lógica” golpean su línea de flotación al desdibujar

7 *Vd.* Arendt, *Diario filosófico (1950-1973)* (cuaderno VI, septiembre de 1951), p. 124.

8 *Vd.* Arendt, “¿Qué es la filosofía de la existencia? (1946), in Id., *Ensayos de comprensión*, p. 205. A. Serrano de Haro proporciona una interesante valoración crítica de este juicio de Arendt sobre la aportación filosófica de Husserl en un trabajo de 2008, que recogemos en la bibliografía final.

los límites entre lo verdadero y lo falso (*Minima moralia*, § 71 “Pseudomenos”). Arendt expresa una denuncia muy similar en el escrito “Verdad y política”, donde se atribuye a los técnicos de la publicidad y de la propaganda la habilidad para mantener a los hechos en la nebulosa de la indeterminación, toda vez que se los sumerge de nuevo, una vez acontecidos, con artimañas de prestidigitador en el fondo de potencialidad del que surgieron<sup>9</sup>. Pero Adorno señala que el antídoto de esos procesos destructivos debe buscarse en la tradición del pensamiento metafísico, sin renunciar a modificar radicalmente el rumbo de este, lo cual resultará más fecundo que elevar una enmienda a la totalidad al entero pensamiento político. Es la *dialéctica negativa* la encargada de dirigir la atención de la filosofía a lo que regularmente se ha considerado infra-racional, con el propósito de renovar sus mismos instrumentos de construcción conceptual:

El concepto es un momento como otro cualquiera en la lógica dialéctica. Su ser mediado por lo no-conceptual sobrevive en él gracias a su significado, que por su parte fundamenta su ser concepto. Lo caracteriza tanto el referirse a lo no-conceptual —tal como, en último término, según la teoría tradicional del conocimiento, toda definición de conceptos ha menester de momentos no-conceptuales, deícticos— como, por el contrario, el (en cuanto unidad abstracta de los *onta* en él subsumidos) alejarse de lo óntico. Cambiar esta dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa. [...]

El antídoto de la filosofía es el desencantamiento del concepto. Impide su propagación: que se convierta para sí mismo en el absoluto. Una idea legada por el idealismo y pervertida por este como ninguna otra, que ha de cambiar de función, es la de infinito. No cumple a la filosofía ser exhaustiva según el uso científico, reducir los fenómenos a un mínimo de proposiciones. Así lo indica la polémica de Hegel contra Fichte, que parte de un «proverbio». La filosofía quiere más bien abismarse literalmente en lo heterogéneo a ella, sin reducirlo a categorías prefabricadas. Querría ajustarse a ello tan estrechamente como en vano deseaban hacerlo el programa de la fenomenología y de Simmel: su meta es la exteriorización integral (Adorno, *Dialéctica negativa*, pp. 23-24).

Adorno no consideró nunca necesario denunciar el ocultamiento y distorsión de la acción humana, pero sí estimó crucial denunciar que la elección de marcos de pensamiento erróneos conduce a acciones indeseables. Bastaría esta afirmación para subrayar que no renunció nunca a que sus obras formasen parte del patrimonio de la Metafísica, mientras que Arendt habría reaccionado con incomodidad ante el hecho de verse acompañada por quienes han reflexionado sobre cuestiones como el fundamento último de lo que hay, la naturaleza del hombre o la verdad contenida en nuestros discursos, pues su programa siempre fue una recuperación de la acción humana contra las coordenadas en que la inscribe la tradición filosófica.

---

9 *Vd. Zwischen Vergangenheit...*, p. 362.



## 2. El cuidado de los límites: cultura y Estado-nación.

En la línea de la historiografía latina clásica, Arendt estima que la misión principal de la *cultura* es el cuidado de una tradición y la transmisión de un legado común<sup>10</sup>. Precisamente el cap. IV de *Vita activa* había comenzado con un decidido elogio de la fabricación, toda vez que las obras del arte humana garantizan la habitabilidad de la tierra en espacios estables<sup>11</sup>. En el ámbito de este género de obras, la obra de arte constituye una suerte de celebración de la habitabilidad del mundo, esto es, de la mundaneidad en su estado más depurado [*Weltlichkeit der Welt*]<sup>12</sup>. Pero el mismo año de publicación de la versión inglesa de *Vita activa* Arendt pronunció en un Congreso de crítica cultural celebrado con ocasión del 8º centenario de la ciudad de Munich, una conferencia que ha trascendido entre nosotros con el título de “La crisis de la cultura”. En ella pasa revista a los factores que han propiciado la decadencia del fenómeno cultural, tanto a título de condición prepolítica de la política como de “memoria organizada” (*VA*, § 27: 248), que suministre al pasado una presencia constante que sirva de enseñanza e inspiración a los agentes de las generaciones sucesivas. Sus causas consisten en dos reducciones, igualmente perniciosas y datables en la Modernidad. En primer lugar, el *Bildungsphilistertum*, denunciado con ironía por Clemens Brentano en 1852<sup>13</sup> y asociado con los mecanismos de presión que favorecieron la asimilación de la población judía en Europa, habría vendido a la cultura por un plato de lentejas, al transformarla en una mera ocasión para lograr el ascenso social. En segundo lugar, el sometimiento de la cultura a la “industria del entretenimiento” la desvirtúa trasladándola al eje de la vida, esto, convirtiéndola en fenómeno vital, condenando al olvido su compromiso originario con el mundo. La radicalidad con la que Arendt defendió la pertenencia de la cultura a la esfera de lo mundano le valió severas objeciones por parte del escritor y crítico literario H. Kesten, dirigidas a su antipatía hacia el placer y la vida —a su presunta *Lebensfeindschaft*—, de las que se defendió apuntando al carácter introvertido y ensimismado de lo vital. Adorno comparte este planteamiento crítico, en el siguiente preciso sentido: la cultura se traiciona a sí misma al transformarse en bien cultural<sup>14</sup>.

10 *Vd.* Arendt, “Kultur und Politik”, in: *Zwischen Vergangenheit...*, ed. cit., p. 283.

11 *Vd.* *Vita activa*, § 18.

12 *Vd. op. cit.*, § 23.

13 Se trata de *Der Philister vor, in und nach der Geschichte*, redactada para la *Christlich-Deutsche Tischgesellschaft* fundada en 1808 y marcadamente antinapoleónica.

14 *Vd.* Adorno, “La crítica de la cultura y la sociedad”, en: Id., *Prismas*, p. 143: “La complicidad de la crítica cultural con la cultura no se debe meramente a la ideología del crítico. Más bien es fruto de la relación del crítico con la cosa que trata. Al convertir la cultura en su objeto vuelve a objetivarla. Pero el sentido propio de la cultura se cuaja en “bienes culturales” y en su repugnante racionalización filosófica, los llamados “valores culturales”, peca contra su *raison d'être*. En la destilación de esos valores —que no en vano recuerdan al lenguaje de la mercancía— se entrega a la voluntad del mercado. En el mismo entusiasmo por las grandes culturas exóticas vibra el entusiasmo por la exótica pieza rara en la que se puede invertir dinero”.



Lejos de la grecomanía que Taminioux contribuyó a disociar en un decisivo artículo del pensamiento de Arendt, es el legado romano el que habría mostrado de una manera más acabada las posibilidades que la tradición cultural le brinda a la política. Mientras que Grecia habría optado por dibujar con la máxima claridad los límites entre arte y política, tal y como recoge el célebre *philokaloúmen gâr me'euteleías kai philosophoúmen áneu malakías* pronunciado por Pericles en su epitafio (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II 40), Roma habría hecho de la contemplación de las obras de arte una escuela para la actividad política, práctica que sin duda hubiese inquietado a Adorno más por sus riesgos patológicos que por sus beneficios para la adquisición de una conciencia cabal y emancipada. Las sospechas que Grecia tiene frente al arte responden, siempre a juicio de Arendt, a la conexión que la técnica mantiene con la violencia, al forzar a los materiales de producción a llegar a ser lo que podrían, no lo que son por sí mismos. En segundo lugar, el sometimiento del entero proceso productivo a la categoría de medios-fines reviste de sospechas a esta actividad. Como se dice en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, la producción artística se detiene una vez que la obra ya es, pues este era el verdadero propósito de esta modalidad del hacer. A ello debe añadirse la *vida solitaria* que conduce el artesano o artista, a pesar de que su actividad esté vertida hacia el mundo, lo que impide ver en este hacedor un ejemplo de participación política. Pero si se cambia el punto de vista, el espacio delimitado por la cultura ofrece sorprendentemente toda una educación acerca del modo de proceder en el espacio público. Arendt maneja de manera preferente pasajes de Cicerón, que hacen del *gusto* la actividad humana capaz de reunir a la cultura con la política. La *humanitas* que Marco alaba en Ático en el libro I de *Las leyes* exhibe la libertad con que un individuo sabe conducirse en compañía de otros, al mostrar resistencia a la imposición de verdades que deberían seguirse por sí mismas de seguras premisas, a la *gravitas* que en general es ley en el mundo académico. Joseph Niedermann, autor al que remite Arendt en la conferencia mencionada, relaciona la *humanitas* con la práctica de la *philantropia* y el ejercicio de la *clementia*, a saber, con comportamientos que significativamente no responden a la obediencia debida a la ley ni al cumplimiento de ningún mandato. En ella no hay nada forzado, como si el agente se encontrara en una suerte de estado de gracia. Ambos términos, *humanitas* y *gravitas*, de “*difficillimam societatem*”<sup>15</sup> parecen dos versiones de la *phrónesis* y la *sophía* aristotélicas, solo que dotadas de una mayor carga estética, de suerte que articulan una antropología política coherente con la libertad que cualquier hombre puede actualizar. Los componentes estéticos de la *humanitas*, frente a los eminentemente prácticos de la prudencia, liberan asimismo a la primera de la servidumbre que la teoría rinde a la verdad.

15 *Vd.* Cicerón, *De leg.*, III, 1, trad. de Á. d’Ors: “A. No, tú nunca le alabarás demasiado, ni demasiadas veces; porque hasta los mismos de mi escuela, que no quieren se alabe a nadie más que a su maestro, dejan a mi arbitrio el amar a Platón.

M. Hacen bien, a fe mía, pues ¿qué puede haber más digno de tu buen gusto? De una persona como tú, cuya vida y lenguaje consiguieron, en mi opinión, aquella tan difícil alianza de la gravedad con la humanidad”.

Parece que aquí está en juego una suerte de *estética de la resistencia*, que atraviesa la entera obra de Arendt, pues el orgullo ciceroniano al adoptar como criterio político su preferencia por Platón en detrimento de la verdad<sup>16</sup> forma parte de la tradición de todos aquellos que se han negado a plegarse a las consignas totalitarias o a órdenes que no comparten. En la otra orilla del desacuerdo está la persuasión, equidistante tanto de la fuerza física como de la deducción lógica.

Volvamos por un momento la mirada a Adorno. Lo que convierte a la obra de arte en una pieza fundamental para toda posición metafísica que no desee caer en falsas ilusiones sistemáticas es su capacidad para custodiar la dimensión de lo *no-existente*, en el fondo, de lo irrecuperable, de suerte que el aprendizaje de la libertad parta de la tensión entre lo estable y lo percedero y la naturaleza se presente como historia en virtud del elemento de lo transitorio<sup>17</sup>. En definitiva, siguiendo la indicación de R. Tiedemann, el neokantismo de Cornelius debía corregirse y completarse con un materialismo de cuño marxista. Así, las obras de arte no podrían celebrar ingenuamente una mundaneidad que desembocaría en una imagen tautológica, pues como todo lo interesante, dejan insatisfecho a quien reflexiona, es decir, violentan el pensamiento:

El carácter enigmático de las obras de arte consiste en que son algo quebrado. Si la trascendencia estuviera presente en ellas no serían enigmáticas, sino misterios; son enigmas porque, al estar quebradas, desmienten lo que sin embargo pretenden ser. En el pasado inmediato el arte ha plasmado este rasgo en las deterioradas parábolas de Kafka. Miradas retrospectivamente, todas las obras de arte se asemejan a esas pobres alegorías de los cementerios, a columnas truncadas. Las obras de arte, por mucha que sea la plenitud con que se presenten, son solo torsos [...]. La zona de indeterminación entre lo irrealizable y lo realizado es la que constituye su enigma. Tienen un contenido de verdad y no lo tienen. [...] El hechizo que crea el arte al unir los *membra disiecta* de la realidad, procede de ella y la convierte en la manifestación negativa de la utopía (*Teoría estética*, pp. 170, 172 y 174).

Así, pues, de la cultura como archivo histórico de las costumbres y obras compartidas por una comunidad se transita a la cultura como ejercicio de denuncia y disyunción de lo pretendidamente solapado, en la convicción de que cuando una sociedad pueda ver reflejados sus cálculos, previsiones y deseos en las obras de sus artistas, las neutralizará: la cultura generaría entonces “esquemas de comportamiento social” propios de una sociedad de masas, obsesivamente niveladora. Solo asumiendo una función crítico-analítica el plano artístico resultará salutar para la comunidad humana, al retrasar la deriva hacia

16 *Vd. Cicerón, Disp. Tusc.*, I 17, 39: “¡Por Hércules! Prefiero errar con Platón, al que sé que estimas y que admiro a través de tus palabras, que tener razón con aquellos otros [los pitagóricos]”.

17 *Vd. Adorno, Dialéctica negativa*, pp. 329-330.

su destrucción. Podría decirse que nos topamos, de nuevo, pero por otra vereda, con el gusto como estrategia de resistencia, aunque aquí la preferencia estética no ofrezca ninguna reconciliación, sino una insistente reivindicación de la primacía del fragmento y de la ruina. De hecho, una razón autoconservadora desembocaría en la barbarie<sup>18</sup> por déficit de obstáculos. Tanto en Arendt como en Adorno la cultura opera como una condición de la libertad y la acción, muro de contención que el fenómeno totalitario hace estallar por los aires.

Con respecto a la genealogía del totalitarismo reaparecen los puntos de divergencia entre ambos autores. Si atendemos, en primer lugar, a una obra como *Los orígenes del totalitarismo*, se apreciará la célebre distancia que Arendt toma con respecto a un análisis de las causas y efectos<sup>19</sup>, en beneficio de la proyección del conjunto de elementos que cristalizan en el fenómeno totalitario, posición que propicia la conocida polémica con Voegelin. Pero este juicio no debería ensombrecer la profunda coherencia interna de la obra, reconstruida por lectores como Ricoeur, que podría formularse en los términos de una *fuga* que progresa hacia la reducción más feroz de la pluralidad humana a una superflua homogeneidad, generada de la manera más atroz. En esa secuencia, el antisemitismo pone fin a una época en la que el modelo de Estado-nación otorgaba garantías jurídicas a minorías como la población judía, dispersa por *Mitteleuropa*, declarando una muerte jurídica que en breve se convertirá en industrial-burocrática. El imperialismo, por su parte, supone el comienzo del proceso por el que la burguesía olvida sus rasgos de clase y supedita paulatinamente la política a intereses económicos, bajo la exigencia de un crecimiento exponencial que anhela —como Cecil Rhodes, “victoriano eminente” y autor del muy elocuente “so little done, so much to do”— anexionar a sus territorios el propio cielo estrellado. Arendt no ve un ataque mayor que esta hipertrofia del plano económico para la supervivencia del Estado, tradicionalmente articulado en torno a la representación y conflicto de diferentes clases sociales<sup>20</sup>. El siguiente pasaje es elocuente al respecto:

Acontecimiento central del periodo imperialista en el interior de Europa fue la emancipación política de la burguesía, que hasta entonces había sido la primera clase en la historia en lograr una preeminencia económica sin aspirar a un dominio político. La burguesía se había desarrollado dentro de, y junto con, la nación-estado, que casi por definición gobernaba sobre, y más allá de, una sociedad dividida en clases. Incluso cuando la burguesía estaba ya establecida como clase dominante, dejaba claro el estado de las decisiones políticas. Solo cuando la nación-estado se reveló incapaz de ser el mero marco para un ulterior desarrollo de la economía capitalista se tornó abierta la lucha por

18 *Vd.* M. Horkheimer (1978:127).

19 *Vd.* “Comprensión y política”, en: *Id.*, *Ensayos de comprensión*, pp. 386-387.

20 Nos ha resultado especialmente esclarecedor con respecto a este punto el trabajo de D. Villa citado en bibliografía.

el poder, hasta entonces latente, entre el estado y la sociedad (*Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, p. 212).

Resulta difícil no percibir tras estas líneas el alcance del análisis hegeliano de la relación entre sociedad civil y Estado. Los judíos jugaron un papel determinante en la constitución del Estado moderno. Basta recordar a los *Münzjuden* de Federico II de Prusia, en cuya época 400 familias judías conformaban uno de los núcleos económicos más poderosos del país. Pero las exigencias del sistema capitalista vieron progresivamente en ellos un obstáculo y una rémora para el desarrollo de la clase media. Por ello, la *cuestión judía* posee un innegable alcance político, como muestra la rapidez con que esta población vio indisolublemente ligada sus posibilidades de gloria social a la aceptación sumisa de su insignificancia política. El planteamiento de Arendt recuerda en más de un aspecto al diagnóstico de Franz Neumann acerca del debilitamiento de las instituciones políticas de tradición republicana a manos de la ferocidad monopolística de la economía extendida por el nacionalsocialismo<sup>21</sup>. Sin el ensayo de comprensión del totalitarismo, a buen seguro Arendt no habría formulado con tanta nitidez los riesgos del “auge de lo social” en *Vita activa*. No decimos con ello nada que no estuviera ya presente en la lectura que Ricoeur hace de ambas obras. La acusación que a veces se ha dirigido a la ingenuidad con que Arendt pretendería volver a Grecia, en virtud de la denuncia de la invasión del espacio político por cuestiones sociales, se viene abajo tan pronto como se advierten las terribles consecuencias de la denominada “victoria pírrica” de la burguesía. En efecto, una vez que esta consiguió que los hombres de negocios dieran la pauta en política y que los políticos adoptaran los modos de la negociación empresarial, la clase media fue sustituida para sorpresa suya por la masa, consumando la destrucción de las instituciones del Estado de derecho. La sorpresa estribaba en el hecho de que la masa no respondía a los rasgos de ninguna clase social, ni albergaba exigencias propias que quisiera ver defendidas en el espacio público e

---

21 *Vd.* F. Neumann, *El Estado democrático y el Estado autoritario*, pp. 248-249: “La democracia no debe definirse como un Estado constitucionalista, sino como un Estado que implica la subordinación del poder social al poder político, y que asigna la responsabilidad a este poder político.

La verdadera diferencia entre democracia y dictadura consiste, primero, en la falta de limitación del poder político de la dictadura, en contraste con las restricciones voluntarias que se impone la democracia: ése, y ningún otro, es el significado de la autoridad de los derechos del hombre; segundo, en la responsabilidad de los dueños del poder político para con el pueblo, ya que la democracia no es la autoridad popular directa, sino la autoridad parlamentaria o gubernamental responsable, en contraste con la teoría y la práctica de la irresponsabilidad de un poder político basado en el principio del liderazgo. Tercero, en una democracia el poder político debe emplearse de manera racional, no solo negativamente para reprimir el poder social privado, sino también positivamente para plasmar una existencia decente”. Cfr. el excelente artículo de C. Fernández Liria y C. Serrano (*vd.* bibliografía final) centrado en la evaluación del alcance de la investigación de Neumann para tomar posición sobre el imposible ajuste entre sistema económico capitalista y republicanismo político.

institucional. La masa es, digamos, la *no-clase* que necesita una *im-política*, a saber, lo que queda de una población cuando se ha evacuado de ella cualquier conciencia del *consensus iuris* ciceroniano. Quizás resulte más sorprendente el no menos cierto consenso de Arendt con el juicio emitido por M. Horkheimer acerca de la encarnizada lucha que ocultaba la aparente calma del Estado nazi, que parecía estar a punto de hundirse de un momento a otro “en el caos de una pelea de gánsters”<sup>22</sup>. La semblanza en *Los orígenes...* de la recepción de *La ópera de los tres peniques de Brecht* por parte del público berlinés retrata de manera ejemplar, a ojos de Arendt, el modo en que la vanguardia artística actúa como primicia de un nuevo espíritu de masas, a saber, propiciando un reconocimiento extraordinariamente destructivo entre la burguesía y “el populacho”, conducente a una alianza im-política sumamente perniciosa:

La obra presentaba a los gánsters como respetables hombres de negocios y a los respetables hombres de negocios como gánsters. La ironía se perdió de alguna forma cuando los respetables hombres de negocios que vieron la obra la consideraron como una profunda percepción de la vida y cuando el populacho la recibió como una sanción artística del gangsterismo. La canción que fue tema de la obra, «Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral», fue recibida con frenéticos aplausos por todo el mundo, aunque por diferentes razones. El populacho aplaudía porque tomaba la afirmación al pie de la letra; la burguesía aplaudía porque había sido engañada por su propia hipocresía durante tanto tiempo que ya estaba cansada de la tensión y descubría una profunda agudeza en la expresión de la banalidad en la que vivía (*Los orígenes...*, ed. cit., p. 467).

Según este juicio, lejos de provocar el horror del retratado, la obra de Brecht lo impulsó a deshacerse de su máscara sin complejos, de forma parecida al modo en que *Bagatelles pour une massacre* de Céline habría encontrado predicamento en Gide en virtud de su reconocimiento sin complejos del deseo de matar a todos los judíos y la necesidad de satisfacerlo. Tal exhibición de sinceridad en medio de un océano de hipocresía merecía algún reconocimiento. Horkheimer en su escrito “Los judíos y Europa” recomienda también la lectura de aquellos “filósofos que pasan por inhumanos”, como Hobbes y Maquiavelo, por cuanto estos suelen exponer de manera considerablemente más clara que los idealistas los auténticos lazos que unen tan estrechamente a dominantes y dominados. Ciertamente el saldo arrojado por esta consideración toma en Horkheimer un camino enteramente distinto al de Arendt. Quizá no podía ser de otra manera, pues Arendt carece de una lectura ambivalente del orden jurídico-político moderno. En *Los orígenes...* enfoca ante el lector lo que la humanidad ha perdido con la decadencia de la estructura legal e institucional del Estado de Derecho, sin acusar a este modelo político de haber alimentado, todo lo inconscientemente que se quiera, el germen de su destrucción. Este es uno de los

---

22 *Vd.* Horkheimer (1978: 47).

puntos principales de divergencia de Arendt con la primera Escuela de Frankfurt, que no podía valorar positivamente, a pesar de indudables puntos de unión metodológicos y formales, el diagnóstico de fondo que Arendt proponía acerca del colapso político del siglo XX. Adorno, por ejemplo, ensaya una genealogía del totalitarismo menos preocupada por el fenómeno del hombre-masa y más atenta a los mecanismos del “carácter autoritario”, una figura sociológico-política que combina el sometimiento y la rebelión, de suerte que obedece a quien nos tiene sometidos y reserva el castigo para los grupos identificados con el débil. En tales situaciones “[e]l yo experimenta [...] su impotencia real como agravio narcisista”<sup>23</sup>, cuya humillación compensa con ayuda de un narcisismo colectivo, es decir, recurriendo a la “supremacía ciega de todos los colectivos”<sup>24</sup>. Frente a esta patología política, que gira en torno a una “falsa proyección”, la filosofía debe abandonar la idea de una restauración “natural” de la cultura y preconizar, más bien, la apertura antinómica entre lo *comunicable* y lo *expresable* en las cosas<sup>25</sup>, es decir, el pensamiento debe medirse con lo extremo con el fin de interrumpir el proceso que cercena la diferencia por mor de lo unitario e idéntico. Por ello, los críticos de piezas teatrales como *Muertos sin sepultura* de Sartre se equivocan al denunciar lo desagradable de la trama, pues “[a]hí radica [...] el peligro de que el terror se repita, en mantenerlo lejos de nosotros y apartar con violencia a quien ose hablar del mismo, como si el culpable fuera él, por ser tan poco delicado, y no los autores”<sup>26</sup>. Creemos que Arendt compartiría enteramente el siguiente juicio de Adorno:

El ensayo no se encuentra en simple oposición al procedimiento discursivo. No es ilógico; él mismo obedece a criterios lógicos en la medida en que el conjunto de sus proposiciones tiene que ajustarse consistentemente. No pueden quedar en meras contradicciones, a menos que se fundamenten como pertenecientes al asunto. Solo que el ensayo desarrolla los pensamientos de modo distinto a como lo hace la lógica discursiva. Ni los deduce de un principio ni los infiere de observaciones individuales coherentes. Coordina los elementos en lugar de subordinarlos; y lo único conmensurable con los criterios lógicos es la quintaesencia de su contenido, no el modo de su exposición (Adorno, “El ensayo como forma”, in: *Notas sobre literatura*, pp. 32-33).

La obra de ambos previene de la destrucción de la experiencia espiritual en que consiste el pensar por obra de su objetivación y cierre definitivo en una teoría. A la luz de las críticas que recibió tras su publicación *Los orígenes del totalitarismo*, podría reivindicarse esta obra para la línea de escritura antinómica que Adorno considera emancipadora, casi como una reivindicación de la *forma-ensayo*, por cuanto combina apuntes literarios, observaciones

23 *Vd.* Adorno (1972: 72).

24 *Vd.* Adorno, “Educación después de Auschwitz”, in: Id., *Educación para la emancipación*, p. 85.

25 *Vd.* Adorno, “El ensayo como forma”, in: Id., *Notas sobre literatura I*, p. 22.

26 *Vd.* Adorno, “Educación después de Auschwitz”, in: Id., *Educación para la emancipación*, p. 83.

históricas, extractos de archivos y datos económicos, que disponen ante el lector los elementos que cristalizaron finalmente en el totalitarismo. Como, a juicio de Adorno, ocurre con el ensayo, la estructura de un texto de esta clase es más abierta y al mismo tiempo más cerrada, más dinámica y simultáneamente más estática que los productos aceptables para el pensamiento tradicional. Quizá el común interés por “el pescador de perlas” que fue Walter Benjamin sea responsable de esta afinidad inesperada entre los autores que nos ocupan. Vayamos por un momento al § 32 de *Vita activa*, donde Arendt señala que la figura del *agente* no se solapa nunca con la del *autor* del relato que extrae el sentido de lo realizado. Es más, precisamente por ello en ninguna otra actividad “llega el hombre a aparecer menos libre que en aquellas capacidades cuya esencia misma es la libertad y en aquella esfera que a nadie ni a nada debe su existencia sino al hombre” (*ibid.*). Esto equivale a afirmar que no habrá nunca conciliación entre ambos polos de la acción o, si se prefiere, que una filosofía de la historia solo puede resultar de la incomprensión de las condiciones y límites de lo que hacemos cuando actuamos, pues la seguridad que proporcionan las fórmulas productivas solo encubrirá la diferencia originaria que hace de la pluralidad la ley de la tierra.

### 3. La educación: la conservación del mundo y la antinaturalidad del hombre.

Nos detendremos, en último lugar, en el diagnóstico que Adorno y Arendt realizan de la tarea educativa, cuyas dificultades y riesgos coinciden en buena parte con aquellas a las que se enfrenta la cultura. En Arendt educar comparte con la cultura el estatuto de condición pre-política de la política. Esta condición puede precisarse con la ayuda de las notas siguientes. En primer lugar, la educación se alimenta de una inequívoca *fe en el mundo*, en aquellas cosas que no se ven —como reza el escrito de San Agustín tan apreciado por Arendt<sup>27</sup>—. Un pasaje extraído de la biografía de Rahel Varnhagen, de tono benjaminiano, ilustrará suficientemente en qué medida la co-presencia de los otros, a los que imaginamos y proyectamos idealmente, es fuente de sentido para la misma vida solitaria:

Nunca estamos más auténticamente en compañía de otro que cuando pensamos en él en su ausencia e imaginamos lo que queremos decirle. Y podríamos decir nosotros, cuando se le sustrae toda posibilidad de responder y ya no corremos ningún riesgo de ser rechazados<sup>28</sup>.

27 Vd. Arendt, *El concepto de amor...*, pp. 135-136: “Todos los hombres comparten el mismo destino; el individuo no está solo en el mundo, tiene compañeros de destino (*consortes*), y no ya en esta o aquella circunstancia, sino a lo largo de toda su vida. Pues su vida entera se considera un estado particular sujeto a un destino, a saber: el estado de mortalidad. En él reside el parentesco de todos los hombres y al mismo tiempo su condición de compañeros, de congéneres (*societas*)”.

28 Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, p. 45.



Esta actitud revela, llevada a sus extremos límites—dejando que “la vida llueva directamente sobre uno”, como gustaba de declarar a Varnhagen—, la consistencia del amor hacia el mundo, es decir, de la lectura comunitaria del *volo ut sis* agustiniano. En segundo lugar, una pedagogía que coadyuve al infante a ingresar en el espacio público no puede renunciar a ser un *arte de los límites*, para el que media una distancia irreductible entre adaptación y coacción, así como entre trabajo y juego. Por ello, no puede extrañar que recurra a mecanismos de disciplinamiento frente a la práctica genuinamente política de convencer al contrario con argumentos mejores que los suyos:

El problema de la educación en el mundo moderno reside en que con arreglo a la naturaleza del asunto no puede renunciar ni a la autoridad ni a la tradición, aunque tenga lugar en un mundo que no se estructura mediante la autoridad ni se mantiene mediante la tradición. Pero eso significa que no solo profesores y educadores, sino todos nosotros, en la medida en que vivimos en un mundo junto con nuestros hijos y jóvenes, no podemos comportarnos con ellos de manera radicalmente diferente al modo en que nos comportamos unos con otros. Tenemos que separar de manera decidida el ámbito de la educación de los demás ámbitos públicos y políticos de la vida, para ganar a partir de él un concepto de autoridad y relación con el pasado correspondiente al asunto que tratamos, pero que justamente no tenga ninguna validez ni puede aspirar a tener una validez universal en el mundo de los adultos (“La crisis de la educación”, in: Id., *Zwischen Vergangenheit...: 275-276*).

Una “politización de la educación” o una “pedagogía política” sería una combinación absolutamente contraproducente, pues de esa manera ambos ámbitos, el político y el educativo se agredirían mutuamente, en lugar de coexistir como dos piezas del Estado de Derecho dotadas de funciones distintas. Por ello, son a todas luces “medidas ruinosas” e indicios claros de la “crisis de la educación” aquellas que, por mencionar solo las de mayor alcance, reducen al adulto a mero colaborador y casi espectador del desarrollo del niño, cuyo desenvolvimiento se presume autónomo, o hacen del pragmatismo y del constructivismo los criterios preferenciales del aprendizaje. La psicologización del proceso educativo va de la mano, a juicio de Arendt, del olvido de la misión más delicada y original de la escuela, cuyo carácter es siempre bifronte, por cuanto, por un lado, debe evitar que la novedad que representa una nueva vida, es decir, una nueva capacidad de iniciar, amenace la persistencia del mundo y, por otro, se propone preparar el tránsito que llevará del hogar y de la tribu al mundo, esto es, del ámbito privado al brillo del espacio público. La única autoridad del profesor reside en llevar a término esta misión, cuya decadencia está emparentada con la que experimenta la noción de tradición<sup>29</sup>. Así, lo novedoso y *revolucionario* en educación

29 *Vd.* Arendt, “La crisis en la educación”, p. 270: “La cualificación del profesor consiste en que conozca el mundo y pueda enseñar sobre él, pero su autoridad descansa en que se responsabilice de este mundo. Es como si al mismo tiempo se ocupara de representar a los adultos frente al niño, al que dicen e indican individualmente: este es nuestro mundo”.

consiste precisamente en su carácter *conservador*, entendiéndolo por ello tanto la custodia de un patrimonio cultural y político como el suministro de herramientas que permitan al niño incorporarse debidamente a él.

Educación asume, así, en la obra de Arendt la función de preparar para la *vita activa*, es decir, su objetivo es generar la transición de un espacio a otro. No es difícil encontrar en los textos que Adorno dedicó a la educación una preocupación similar por la crisis de esta tarea de alcance comunitario. Algunas de sus reflexiones más provechosas al respecto son resultado del escándalo del autor tras formar parte de tribunales de oposición para el cuerpo de profesores de enseñanza media, en las que el proceder de varios examinandos, especialmente en los exámenes orales, era suficientemente indicativo de que la imagen fichteana de la filosofía como “actividad espiritual global” pertenecía irremediablemente a otro tiempo. Idéntica suerte habría experimentado la definición de la filosofía como “arte de expresarse”, difundida por el viejo maestro Cornelius. Lo terrible de esta crisis educativa es la clara percepción de la tendencia del educando a la cosificación del espíritu y a la barbarie de la especialización, lo que devuelve la imagen de una versión hiperrealista de los pupilos del Instituto Benjamita:

La consciencia de los candidatos en cuestión busca siempre cobertura, preceptos, canales; tanto para sentirse cómoda en caminos ya trillados como para conseguir que el proceso del examen sea reglamentado y ordenado de modo que queden al margen precisamente los problemas que dan al examen su sentido. En resumen, uno se encuentra con la consciencia reificada o cosificada. Y, sin embargo, la incapacidad para una existencia y un comportamiento libre y autónomo respecto de cualquier asunto, constituye una contradicción evidente de todo cuanto en los términos del examen puede ser pensado de un modo racional y sin *pathos* bajo el rótulo de “formación auténtica del espíritu”, el objetivo de los institutos de Enseñanza Media. En las negociaciones sobre la elección del tema se tiene la impresión de que los que han de ser examinados han asumido como máxima la frase de Brecht: “No quiero ser una persona”, también y precisamente por haber aprendido de memoria en sus diferentes versiones el imperativo categórico (Adorno, “La filosofía y los profesores”, in Id., *Educación para la emancipación*, p. 37).

Por su parte, Adorno advierte de que la mezcolanza del aprendizaje memorístico y el recurso a prontuarios y elencos de tópicos quiebra “el nexo entre cosa y reflexión” (*ibid.*). ¿Cuáles son los antídotos para este mal, ciertamente avanzado a la altura de la segunda mitad del siglo XX? Adorno es tan inequívoco como clásico sobre este punto: dejarse afectar por la constelación espiritual en la que están insertados los textos de filosofía y practicar el amor a la cultura, es decir, una actitud anímica que se encuentra en las antípodas de la sumisión masiva a ideologías como la nacionalsocialista. Con fórmulas diversas, Arendt y Adorno ven en la educación un negocio muy serio, del que debe esperarse no solo un proceso de acumulación, consistente en la asimilación de manuales y compendios, sino de resistencia: el individuo educado no es quien mejor cumple las órdenes recibidas, vengan de donde

vengan, sino quien percibe del modo más nítido y meridiano qué es lo que no está dispuesto a realizar. Por ello, la escuela debe acabar con la doble jerarquía —con la ambigüedad que atraviesa sus instituciones— que tan bien supo aprovechar el nacionalsocialismo, a saber, la basada en el espíritu, que mide el rendimiento y se expresa en las distintas calificaciones, y la que remite a la fuerza física y a las condiciones del individuo para mandar sobre sí mismo y sobre otros. Asimismo, debe evitarse que los estudiantes envistan al maestro con el ideal del yo que sus padres naturalmente ya habrán decepcionado. Sería un dislate permitir que el maestro diera una segunda oportunidad a la neurosis autoritaria tras haber experimentado esta su primera derrota. Pues la profesión burguesa del profesor es tan antinómica como todo estado de cosas que resulte prometedor de algún sentido. Por ello ha de tomar conciencia suficiente de la “funesta herencia de representaciones que pesa sobre ella”<sup>30</sup>: el maestro no es una máquina que anularía todo *élan*, pero tampoco un consejero espiritual, y Adorno pronostica que oscilará todo el tiempo entre ambos polos, intentando sortearlos en el mejor de los casos. La educación enseña, en efecto, a la pluralidad humana que no todo es posible, es decir, contribuye a dotar al individuo de una conciencia cabal que lo constituya en “centro de fuerza de la resistencia”<sup>31</sup>. Su *pathos* es “la superación de la barbarie por parte de la humanidad”<sup>32</sup>. En esa medida, el totalitarismo precisa despojar al mundo de la auténtica escuela, a la que sustituye por una suerte de *des-educación* que en sus primeros pasos se sirve de los instrumentos de todas las tiranías, con el propósito final de arrasar igualmente el desierto en el que se han movido todos los pueblos reprimidos y sometidos:

[El terror total] [r]eemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas. [...] El gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco logra, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio. [...] En el anillo férreo del terror, que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos uno que actuará infaliblemente como si él mismo fuese parte del curso de la historia o de la naturaleza, se ha hallado un recurso no solo para librar las fuerzas históricas y naturales, sino para acelerarlas hasta una velocidad que jamás alcanzarían por sí mismas (*Los orígenes del totalitarismo*, pp. 624-625).

Observaciones de esta clase invitan a comparar la posición de Arendt con el trabajo realizado por D. Harvey acerca de los modelos del cambio cultural<sup>33</sup>, especialmente en

30 *Vd.* Adorno, “Tabúes sobre la profesión de enseñar”, in: Id., *Educación para la emancipación*, ed. cit., p. 78.

31 *Vd.* Adorno, “Educación, ¿para qué?”, in: Id., *Educación para la emancipación*, ed. cit., p. 104.

32 *Ibid.*

33 *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, London: Blackwell, 1991.

relación con los cauces con que una determinada espacialidad, en los términos del *spatial fit*, contribuye a la constitución de una comunidad. Frente al aprendizaje de la resistencia que transmite la educación, las prácticas totalitarias abren la puerta al infierno de la más absoluta arbitrariedad. Se caracterizan por acostumar a los hombres a desempeñar roles contrarios —el papel de víctimas o el de verdugos—, con arreglo a la más radical contingencia y, por tanto, por hacerles oscilar continuamente entre la verdad y la mentira, los hechos y su tergiversación, hasta que la distinción misma pierda su sentido. Arendt recuerda muy oportunamente que los teóricos clásicos de las leyes, como es el caso de Cicerón y Montesquieu, hicieron gala de una perspicacia singular acerca de la “viabilidad” de tal proceso:

el hombre, este ser maleable que se somete en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es igualmente capaz de conocer su propia naturaleza cuando le es mostrada y capaz de perder hasta el sentimiento de su naturaleza cuando se le está desposeyendo de ella.

leemos en el *Prefacio* de *El espíritu de las leyes*. El único pensamiento del nihilismo político es el siguiente: que la humanidad se fusione con la ley encarnada en la Naturaleza o la Historia o, lo que viene a ser lo mismo, que olvide que su naturaleza solo será humana si llega a ser algo tan altamente antinatural como es un hombre, esto es, alguien capaz de actuar y de soportar el *thaumazein* ante lo efectivamente realizado. Nada podía estar más lejos de la presunta reducción de la relación que el hombre mantiene con otros hombres a la que el *ser* tendría con el *ente*: “el hombre”, como todo término específico, es un concepto animal<sup>34</sup>. Arendt ve en este colapso de la tradición política occidental una componenda que disuelve toda preparación educativa para la práctica política. De hecho, si no se interrumpe y controla la educación, la ideología no tendrá el campo abierto para imponer un movimiento que considera tan necesario como perpetuo. En definitiva, educar comporta un aprendizaje y cuidado de los límites en Arendt y Adorno, proporcionando baterías de resistencia ante la cerrazón ideológica. Adorno, por su parte, no duda en denunciar que el proyecto educativo de la Ilustración<sup>35</sup> es el instrumento del que esta debe servirse para neutralizar las ilusiones derivadas de su dialéctica interna. Pero terminaremos con unas palabras de un teórico de la política que encarna una síntesis inmejorable de la

34 *Vd.* Arendt, *Diario filosófico* (cuaderno VI, septiembre de 1951), Barcelona: Herder, pp. 124-125.

35 *Vd.* Adorno, “Educación para la emancipación”, in: Id., *Educación para la emancipación*, ed. cit., p. 127: “[L]os intentos de transformar efectivamente nuestro mundo en algún sentido son sometidos a la potencia avasalladora de lo existente y parecen condenados a la impotencia. Es posible que quien quiera transformar solo pueda hacerlo en la medida en que convierta esta misma impotencia, junto con su propia impotencia, en un momento de lo que piensa y quizá también de lo que hace”.

obra Arendt y las investigaciones realizadas en la Escuela de Frankfurt. Nos referimos al ya mencionado antes F. Neumann:

Nos queda pues, como ciudadanos de la universidad y del Estado, la doble ofensiva contra la angustia y a favor de la libertad: la de la educación y la de la política.

La política, una vez más, debe ser para nosotros algo bifacético: la penetración de los problemas de la política —no la cotidiana, desde luego— en el tema de nuestra disciplina académica, y la toma de posiciones con respecto a las cuestiones políticas. Si consideramos con seriedad la humanización de la política, si deseamos impedir que un demagogo utilice la angustia y la apatía, no podemos, como maestros y estudiantes, permanecer silenciosos. Debemos eliminar nuestra arrogancia, nuestra inercia y nuestro apartamiento de la supuesta vileza de la política cotidiana. Debemos hablar y escribir. El idealismo, tan noblemente expresado en las Cartas de Schiller, no debe ser para nosotros solo una hermosa fachada, no debe convertirse nunca más en esa notoria forma de idealismo que en el pasado disfrazó los fines más reaccionarios y contrarios al libre albedrío (“Angustia y política”, in: Id., *El Estado democrático y el Estado autoritario*, p. 277).

## Bibliografía

### Obras fuente

- ADORNO, Th., *Educación para la emancipación. Conferencia y conversaciones con H. Becker (1959-1969)*, ed. de G. Kadelbach, trad. cast. por J. Muñoz, Madrid: Morata, 1998.
- Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, trad. cast. por M. Sacristán, Barcelona: Ariel, 1962.
- Notas sobre literatura*, trad. cast. por A. Brotons, Madrid: Akal, 2003.
- Dialéctica negativa*, trad. cast. por A. Brotons, Madrid: Akal, 2005.
- Teoría estética*, trad. cast. por A. Riaza y rev. por F. Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus, 1980.
- Actualidad de la filosofía*, trad. A. Aguilera, Barcelona: Paidós, 1991.
- “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, in Id., *Gesammelte Schriften* T. 8, ed. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pp. 42-85.
- ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, 1981.
- Vita activa*, München: Piper, 1960.
- Ensayos de comprensión (1930-1954)*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid: Caparrós, 2005.
- Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München: Piper, 1994.
- Diario filosófico 1950-1973*, 2 vol., trad. R. Gabás, Barcelona: Herder, 2006.
- Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. cast. por A. Serrano de Haro, Barcelona: Gedisa, 2001.

- El concepto de amor en San Agustín*, trad. cast. por A. Serrano de Haro, Madrid: Encuentro, 2001.
- Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, trad. cast. por D. Najmías, Barcelona: Numen, 2000.
- On violence*, New York: Harcourt Brace, 1969.
- HORKHEIMER, M., *Crisi della ragione e trasformazione dello stato*, ed. de N. Pirillo, Savelli, 1978.
- NEUMANN, F., *El Estado democrático y el Estado autoritario. Ensayos en teoría política y legal*, compilación y prefacio por H. Marcuse, Buenos Aires: Paidós, 1957.

### Bibliografía secundaria

- AUER, D./RENSMANN, L./SCHULZE WESSEL, J. (eds.), *Arendt und Adorno*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- BIRULÉS, F., “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”, in M. Cruz (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós, pp. 37-61.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C./SERRANO C., “Capitalismo e Ilustración. La intervención de Franz Neumann en la Escuela de Frankfurt”, *Arxius* 22 (2010), pp. 47-60.
- FORTI, S., *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona: Herder, 2008.
- GÓMEZ RAMOS, A., “Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia, manuscrito inédito, accesible en: [http://www.uc3m.es/portal/page/portal/grupos\\_investigacion/hermes/Antonio\\_Gomez\\_Ramos/politica sin medios-violencia%20sin%20fin.pdf](http://www.uc3m.es/portal/page/portal/grupos_investigacion/hermes/Antonio_Gomez_Ramos/politica_sin_medios-violencia%20sin%20fin.pdf)
- MOLANO, A., “Theodor W. Adorno y H. Arendt. Sobre pensamiento, ideología y arte”, *Educación estética* (2007), pp. 77-101.
- NIEDERMANN, J., *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florencia: Librería Antiquaria, 1941.
- PRIOR OLMOS, Á., *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- SERRANO DE HARO, A., “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones filosóficas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 6 (2008), pp. 299-308.
- “Totalitarismo y filosofía”, *Isegoría* 23 (2000), pp. 91-115.
- TAMINIAUX, J., “Sur la genèse de la problématique arendtienne du jugement”, in Id., *Maillons herméneutiques. Études de poétique, de phénoménologie et de politique*, Paris: PUF, 2009, pp. 285-302.
- VILLA, D., “Genealogies of Total Domination: Arendt, Adorno, and Auschwitz”, *New German Critique* 100 (2007), pp. 1-45.
- ZAMORA, J.A., “H. Arendt y Th. W. Adorno: pensar frente a la barbarie”, *Arbor* CLXXXVI 742 marzo-abril (2010), pp. 245-263.