

**UNA LECTURA CONTRA EL TOTALITARISMO Y LA INTOLERANCIA A TRAVÉS DE HORKHEIMER Y ARENDT.**

A reading against totalitarianism and intolerance through Horkheimer and Arendt.

**Sheila López-Pérez.**

Universidad Isabel I, Burgos,  
España  
sheila.lopez@ui1.es

 <https://orcid.org/0000-0003-4198-6884>

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10073746>

**RESUMEN**

En una época en la que la pluralidad, la diversidad y la convivencia vuelven a toparse con el riesgo del totalitarismo, el identitarismo y la intolerancia, las filosofías de Horkheimer y Arendt se presentan como un haz de luz capaz de alumbrar (o re-alumbrar) conceptos democráticos tan valiosos como urgentes. El presente artículo se encamina a rescatar dichos conceptos e insertarlos en una nueva constelación compartida. Se trata de una re-problematización de nuestra actualidad en la que términos como teoría, comprensión o individualidad resurgen y se reafirman con más fuerza que nunca.

**Palabras claves:** Diversidad, intolerancia, totalitarismo, comprensión.

**ABSTRACT**

At a time when plurality, diversity and coexistence once again come up against the risk of totalitarianism, identitarianism and intolerance, the philosophies of Horkheimer and Arendt appear as a beam of light capable of illuminating (or re-illuminating) democratic concepts as valuable as urgent. This article aims to rescue these concepts and insert them into a new shared constellation. It is a re-problematization of our current situation in which terms such as theory, understanding or individuality resurface and are reaffirmed more strongly than ever.

**Keywords:** Diversity, intolerance, totalitarianism, understanding.

## INTRODUCCIÓN

Podríamos aventurar que los filósofos se han dividido, históricamente, en dos grupos cuasi antagónicos: los que han tratado la realidad como un campo de sustancias, esencialismos y universalismos cuya identidad es estática y nunca es transformada por el contexto, y los que la han tratado como el espacio de convivencia de unos individuos diversos, complejos y en constante transformación, unos individuos cuyo núcleo común -lo que podríamos llamar su *humanidad*- se resume en vivir, de las maneras más diversas imaginables, una buena vida en un espacio y un tiempo siempre compartido.

Este segundo grupo de filósofos, partiendo de la no-identidad y el no-estatismo, ha recurrido a la filosofía como herramienta capaz de ponernos frente a esa realidad indeterminada e inconcluyente, mirarla en su complejidad y hacernos cargo de aquello que, desde hace tres siglos -desde la caída de los grandes relatos metafísicos-, se conoce: que la realidad no es un ente cerrado que se deba conocer, sino una obra que se debe construir. El primer grupo, por su parte, ha seguido proclamando, aun tras la caída de los grandes relatos metafísicos y la entrada en vigor de la democracia política, la determinación de la realidad y la ilegitimidad de su intervención. La incomunicación, la incomprensión y la intolerancia, en consecuencia, han vertebrado imperterritamente su discurso.

El segundo grupo de filósofos, aquel que postula la filosofía como *crítica* y a la vez *actividad* capaz de orientar, tal y como lo denominó Edmund Husserl, el *mundo de la vida*, ha denunciado continuamente la omisión que la filosofía idealista, abstracta y teleológica ha acometido al querer petrificar el mundo en un *estado de cosas*, y que en la actualidad se traduce en diferentes formas de na-

cionalismos, reaccionarismos e identitarismos. Alejándose de esta forma ontoteológica y estática de interpretar la realidad, la filosofía crítica, social y encarnada ha tratado de revelar cómo aquellas lecturas idealistas desembocan, irremediablemente, en la imposibilidad de convivencia y en el estado de excepción permanente, un estado que trata la diversidad y el cambio como la excepción a aquello objetivo y universal: el modelo de organización que los defensores de dichas filosofías postulan como natural.

Con motivo de deslegitimar este discurso esencialista, las filosofías *críticas* han buscado inagotablemente elaborar un discurso pluralista en el que la otredad y el cambio, lejos de erigirse como obstáculos para la convivencia entre seres humanos, son introducidos como aquello que posibilita la propia convivencia. Así, el supuesto de que la realidad está compuesta por una diversidad patente, que esta se encuentra en constante transformación y que esta última debe ser gestionada de la manera más incluyente posible, se erigen como aquellas evidencias incuestionables de las que parten los discursos democráticos, unos discursos que leen la complejidad de la realidad sin necesidad de simplificarla.

Max Horkheimer y Hannah Arendt pertenecen a ese grupo de filósofos orientados a leer la realidad con una mirada democrática, esto es, a promover una praxis incluyente con todos los seres humanos. Partiendo de su descripción de la labor de la filosofía -para Horkheimer, convertirse en Teoría Crítica; para Arendt, reapropiarse del espacio-entre-, este artículo recorrerá aquellos conceptos de ambos filósofos que, más allá de contener una relación que intentaremos revelar, consideramos cruciales a la hora de crear *humanismo*, un humanismo cuya labor es proteger a *todos* los seres humanos. Así, el artículo se dividirá en tres apartados: el primero tratará del peligro del totalitarismo,

que para Horkheimer es la Teoría Tradicional y para Arendt, la colonización del espacio público. El segundo apartado dará pautas para subvertir los discursos totalitarios desde cada uno de nuestros autores: Arendt propondrá la comprensión, mientras que Horkheimer aludirá a la teoría. La apelación a la diferencia entre humanismo y *antihumanismo*, los dos tipos de pensar que desgranaremos a lo largo del artículo, será el punto final de esta investigación, recogido en las conclusiones.

## **EL PELIGRO DE LOS TOTALITARISMOS: PARA HORKHEIMER, LA TEORÍA TRADICIONAL; PARA ARENDT, LA COLONIZACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO**

### **Max Horkheimer y la Teoría Crítica**

Según Max Horkheimer, podríamos denominar a las dos corrientes mencionadas en la Introducción Teoría Tradicional y Teoría Crítica. La Teoría Tradicional, dirá el alemán, implica tomar el mundo como ya siempre dado, como ya siempre determinado en sus condiciones existentes y por lo tanto como ya siempre derivable en su continuación. Esto significa que desde la Teoría Tradicional se hereda el aparato conceptual con el que se interpreta el mundo, o lo que es lo mismo, se heredan las categorías de pensamiento y de acción con las que se procede en él: ¿qué es pensable y qué no lo es para nuestro existir, para nuestro hacer, para nuestro convivir? Si lo que es pensable es siempre una continuación sin acontecimientos -término que rescataremos con Arendt- de lo ya existente, nos movemos en una concepción tradicional de la realidad. Tratamos esta como un objeto frente de nosotros que no es intervenible, como un Sistema que evoluciona pero que no es modificable en su esencia, como una corriente en movimiento que es imposible redirigir. Así definía Arendt a esta corrien-

te tradicional en su *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*: «Para la filosofía tradicional, “concretar la filosofía” o cambiar el mundo según la filosofía habría sido una contradicción en los términos» (Arendt, 2018: 30), y así lo describía Horkheimer en su *Teoría crítica*:

*Si la oposición entre las fuerzas humanas en crecimiento y la estructura social, oposición que aparece como motor de la historia, sustituye, como esquema universal de construcción, las investigaciones críticas y concretas, o es elevada a categoría de un poder que necesariamente configura el futuro, puede ocurrir que la concepción de la historia se transforme en una metafísica dogmática, en una teoría tradicional (Horkheimer, 1971: 30)*

Horkheimer cree que, en las antipodas de la Teoría Tradicional, existe una actitud esencialmente humana -esto es, que no nos es dada desde el exterior, sino que implica la participación activa del sujeto- que tiene por objeto el moldeamiento de la sociedad. Una actitud que toma la sociedad como agrupación de humanos participativos con capacidad, y sobre todo con interés, por decidir cómo quieren vivir. A esta actitud la denomina Teoría Crítica, y añade al sujeto en su pensamiento consciente y activo, esto es, en su pensamiento *individual*: un sujeto que no ha activado su individualidad, como sugirió su compañero Erich Fromm, no puede ser crítico, pues sin individualidad uno solo puede reproducir y someterse a pensamientos externos. Así lo expresaba Fromm en su *El miedo a la libertad*: «En la medida en que un individuo es potente, es decir, capaz de actualizar sus potencialidades sobre la base de la libertad y la integridad del Yo, no necesita dominar y se halla exento de instrumentalización» (Fromm, 1981: 186). Acatar órdenes externas sin reflexionar es ser instrumentalizado, dirán los de Frankfurt, y la Teoría Crítica es resistencia ante la instrumentalización.

Según Horkheimer, la Teoría Tradicional *nunca puede ser crítica*. La

Teoría Tradicional nace con el tipo de pensar deductivo propuesto por Descartes, y llega hasta el tipo de pensar de las ciencias actuales. El objetivo principal de este tipo de pensar, administrativo y descriptivo, es organizar toda la experiencia en función de dominios delimitados, sus conexiones y sus justificaciones circulares. La reproducción de la vida tal y como ya es sería la consecuencia de esta forma de pensar tradicional. Así, la Teoría Tradicional implica aceptar las condiciones de existencia como si estas fuesen objetivas y teleológicas, y otorga un papel de espectador a los sujetos que se encuentran ante ellas. Así lo expresa el alemán en su *Teoría crítica*: «La civilización que no cuente con la participación vital, con el interés espontáneo, serio y animado de los ciudadanos que deben darle los impulsos necesarios, seguirá siendo, pese a la mejor voluntad de los políticos, un elemento abstracto y aislado» (Horkheimer, 1971: 187).

La Teoría Crítica, por su parte, hace el ejercicio de *historizar* la realidad, de situar cada cosa en el contexto en que ha nacido. De esta manera, relativiza los elementos que hemos naturalizado -a lo que Arendt llegará a través de la *epojé*, tal y como veremos más adelante- y nos obliga a dejar de considerarlos eternos y necesarios. Foucault decía que la labor más importante de la filosofía era la de hacer frágil la realidad, la de situarla en sus condiciones históricas de nacimiento para así poder crear otras configuraciones que pudieran hacerla desaparecer. Se trata de *des-metafisiquear* la realidad, de extirparla de toda metafísica, o como dirá Arendt, de terminar con su acomodamiento en la historia revelando su circunstancialidad.

Mientras que desde la Teoría Tradicional el individuo se encuentra ante una realidad compuesta por hechos presuntamente objetivos e inmanentes a un proceso histórico, la Teoría Crítica es la encargada de analizar

todo ese engranaje y dar con las causas -y los causantes- de su funcionamiento, de problematizarlos y de poner entre paréntesis su conveniencia. De esta forma, y tal y como recuerda Horkheimer en su *Teoría tradicional y teoría crítica*: «El reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida social contiene al mismo tiempo su sentencia condenatoria» (Horkheimer, 2009: 43). La sentencia condenatoria de unas categorías que se presentan como necesarias es la revelación de que no lo son.

La Teoría Crítica hace concreto lo que antes era abstracto, y esto lo logra a través de un *análisis dialéctico* de sus condiciones de existencia. Mientras que para Arendt es crucial poner entre paréntesis, a través de la *epojé*, los presupuestos culturales a la hora de analizar una realidad que por cercana hemos naturalizado, Horkheimer considera que el análisis dialéctico, un análisis emprendido desde una subjetividad consciente e intencionadamente dirigida -lo que le diferencia de la objetividad que busca la *epojé*-, es la herramienta adecuada para estudiar cómo algo ha llegado a existir, y cómo, y a través de qué medios, puede seguir existiendo. Se trata de realizar una «epistemología de los procesos complejos», tal y como diría Edgar Morin (Morin, 1999), o de proyectar una «ontología de la actualidad», en palabras de Foucault (Foucault, 1981).

La Teoría Crítica y su herramienta, la dialéctica, no desembocan en una teoría del conocimiento. Desembocan en una acción interpretativa concreta, transformativa y perecedera, una interpretación parcial que entiende que ninguna interpretación puede colmar las posibilidades de lo real.

La Teoría Crítica pretende despertar al individuo tradicional de un modo de existencia que perpetúa irreflexivamente, lo que significa hacerle consciente de sí mismo y de la labor que ostenta en la construcción de la sociedad. Se trata de «volver a las

cosas mismas», tal y como dirá Arendt (Arendt, 2009), de desvelar que el espacio político, el *espacio-entre*, lo construyen los sujetos, sean conscientes o no. Se trata de concienciar al individuo de su papel demiúrgico para que el mundo dado no tenga la última palabra, o como aventurará la alemana, para que el espacio público no sea colonizado por discursos privados.

### Arendt y el espacio-entre

Hannah Arendt quiso recuperar la línea fenomenológica que se había venido desarrollando en las primeras décadas del siglo XX con el objetivo de sacarla de la pura teoría y darle un valor encarnado, social, práctico. Un valor que pudiera recalcar en una nueva forma de comprender la realidad y por lo tanto de actuar en ella.

Los ciudadanos, tras la Primera Guerra Mundial, ya empezaban a segregarse en múltiples grupos e ideologías, y el identitarismo y su contrapartida, la intolerancia hacia *el otro*, se iban naturalizando en el espacio público. En un momento de tal incomunicación entre grupos e individuos, Arendt consideró que la necesidad más acuciante para reapropiarse del lugar común -el espacio público- era hacer ver que los prejuicios que avivaban dicha separación, lejos de ser culturales, eran consecuencia de *ciertos discursos políticos*. Unos discursos que apelaban a la homogeneidad, el orden y la obediencia con motivo de afianzar su control sobre la sociedad.

La tradición occidental, señala Arendt, ha tratado de subsumir a sus individuos generación tras generación bajo conceptos universales con la intención de instituir una civilización fuerte y compacta. Así lo explica en su *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*:

*Nuestra tradición de pensamiento político tuvo su comienzo definido en las enseñanzas de Platón y Aristóteles. Creo que llegó a un fin no menos defi-*

*nido en las teorías de Karl Marx. El comienzo se produjo cuando, con la alegoría de la caverna, Platón describió en La república la esfera de los asuntos humanos —todo lo que pertenece a la coexistencia de los hombres en un mundo común— en términos de oscuridad, confusión y decepción, de las que quienes aspiran al ser verdadero deben apartarse y dejarlas atrás, si quieren descubrir el firmamento limpiado de las ideas eternas. El fin llegó cuando Marx declaró que la filosofía y su verdad están situadas no fuera de los asuntos de los hombres y de su mundo común, sino precisamente en ellos, y sólo se pueden «llevar adelante» en la esfera de la coexistencia, llamada por él «sociedad», a través del surgimiento de los «hombres socializados» (Arendt, 2018: 23)*

Hasta los tiempos de Marx, dice la alemana, hasta que la filosofía dejó de ser exclusivamente abstracta e idealista y comenzó su andadura social y encarnada, la civilización occidental había dejado fuera una y otra vez el factor más importante de la condición humana: la diversidad, particularidad e irrevocable fragilidad de cada uno de sus individuos. Es precisamente este factor el que la alemana llama a rescatar con motivo de preservar la riqueza de la civilización y de los sujetos que la componen. Con miras a este objetivo, Arendt apela a re-pensar la realidad «como si nadie la hubiera pensado antes» (Arendt, 1995: 170), tal y como señala en su *De la historia de la acción*. Solo así podremos dar con aquello que nunca ha sido atendido por el pensamiento occidental: la singularidad *no universalizable* que posibilita progresar al propio pensamiento.

Debemos re-aprender a pensar tomando distancia de nuestras categorías culturales, no con motivo de eliminarlas sino con motivo de localizarlas y así poder re-problematizar, desde nuevos parámetros, lo que con ellas habíamos naturalizado. Solo a través de este alejamiento podremos entender el desemboque de la cultura occidental –tal y como Horkheimer y Adorno analizaron en su *Dialéctica de la Ilustración*- en ciertos totalita-

rismos sistemáticos e instrumentalizadores. Unos totalitarismos que no se reducen a los genocidios, sino que son polimorfos y omnipresentes. Solo así podremos comprender el desvío de aquella razón ilustrada que prometió humanidad y terminó por augurar reificación y sistematización. En palabras de la alemana:

*La dominación totalitaria como un hecho establecido, que en su carácter sin precedentes no se puede aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político y cuyos «crímenes» no se pueden juzgar según las normas de la moral tradicional ni castigar dentro de la estructura legal de nuestra civilización, rompió la continuidad de la historia de Occidente (Arendt, 2018: 34)*

Que la cultura occidental centrara su atención en la creación de un futuro lo más predecible posible –basado, por otro lado, en la universalización de las vidas, una universalización conseguida a través de la cultura de masas, tal y como sentenciaron los de Frankfurt– fue el resultado de aquel descarrilamiento ilustrado, y el comienzo de una política que perpetuó la imposibilidad de intervención que salvaguardaba la antigua metafísica. Así sentencia Arendt en su *Los orígenes del totalitarismo*: «La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos» (Arendt, 1998: 8).

Que la cultura occidental dejara de preocuparse por la emancipación y singularidad de sus individuos prometida en la ilustración, por miedo al caos y a la imposibilidad de mantener una sociedad estable, tuvo como consecuencia la emergencia de pensamientos totalitarios, intolerantes y administradores a lo largo de todo el siglo XX, unos pensamientos que pudieron homogeneizar a la población de maneras nunca antes vistas. Estos pensamientos omitieron una y otra vez el hecho de que la emergencia de las individualidades no implica

la desestabilización de lo comunitario, tal y como recordó Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*: «La emancipación del individuo no debe ser una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberación de la sociedad de la atomización, una atomización que puede alcanzar su punto culminante en los periodos de colectivización y cultura de masas» (Horkheimer, 2002: 149).

Arendt aventura que solo en una sociedad post-metafísica, una sociedad donde no nos dejemos des-pluralizar por unas ideologías unificadoras con pretensión de estabilidad estática y definitiva, podremos erigir lo real común –aquello que la alemana presenta como *lo público*– a la superficie. Solo en un espacio público que se erija como lugar de convivencia, un lugar en el que los elementos más delicados que lo componen –los individuos– puedan proteger su individualidad y su particularidad, se podrá crear humanismo a nivel de *humanitas* –concreto– y no de *hominitas* –abstracto–. Solo tomando el espacio público como espacio-universal-de-lo-no-universal se puede luchar contra el discurso de la homogeneización, la intolerancia y el totalitarismo.

La unificación de la civilización bajo un modo de pensar único, un modo de pensar tan sistemático y universal que deslegitima toda resolución que no se mimetice con sus parámetros, es lo que tanto para Horkheimer como para Arendt ha ocasionado la desviación de Occidente en el siglo XX. Una cultura que ha avalado la subyugación a *la Idea* hasta el punto de inviabilizar otros sentidos disyuntivos es una cultura con la que tenemos que enfrentarnos en una comprensión investigadora, una comprensión que se haga cargo del *olvido* de lo concreto, una comprensión que aproxime el presente logrado al futuro aún por lograr.



## LA DESNATURALIZACIÓN DEL DISCURSO TOTALI- TARIO: PARA ARENDT, LA COMPRENSIÓN. PARA HORKHEIMER, LA TEORÍA

### La comprensión en Arendt

El concepto de comprensión es crucial en Arendt, pues aúna los principios de *superación* –dejar atrás lo pasado pero conservando lo útil, tal y como apuntó Horkheimer – y *convivencia* –construir con lo que ha pasado pero apuntando a lo futuro-. Esta convivencia, no obstante, no pretende erradicar el recuerdo de lo que ha pasado, tal y como aclara la alemana en su *Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión*: «El hecho de que la reconciliación sea inherente a la comprensión ha provocado el equívoco habitual *tout comprendre c'est tout pardonner*. Sin embargo, el perdón tiene poco que ver con la comprensión, ya que no es ni su condición ni su consecuencia» (Arendt, 1994: 3).

Lejos de reconciliarnos con lo que ha pasado, y lejos de lograr un entendimiento total de los hechos, la comprensión busca llevar a cabo una actividad de interpretación que como tal es infinita: al igual que los parámetros que intervienen en la realidad son innumerables, sus interpretaciones también lo han de ser si se busca no caer en una descripción *injustamente cerrada* de la realidad, en una descripción que intente apresar la realidad en unas sentencias concluyentes. Así lo describe la alemana en su *Los orígenes del totalitarismo*:

*La comprensión significa volver continuamente sobre lo que ha pasado, volver una y otra vez sobre ello para poder entenderlo, para poder comprender cómo ha podido suceder. Significa, más bien, examinar y sopor-tar conscientemente el fardo que los acontecimientos han colocado sobre nosotros —ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de*

*otra manera—. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad —cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta (Arendt, 1998: 8)*

El objetivo final de la comprensión se orienta a luchar contra el acomodamiento de *lo que ha sido*, un acomodamiento que naturaliza los hechos y los presenta bajo el haz de una necesidad histórica. La naturalización de *lo que ha sido* desvela la intencionalidad de aquellos que lo quieren acomodar plácidamente en la historia: troncar la contingencia en necesidad y presentar las elecciones que tomaron unos individuos concretos en una suerte de proceso histórico. Así lo describió a su vez Horkheimer en su *Historia, metafísica, escepticismo*: «El curso de la historia transcurrida hasta el momento solo puede ser comprendido si tomamos en consideración el manejo de los hombres por medio de instrumentos ideológicos» (Horkheimer, 1982: 74).

La función del pensamiento crítico, para Horkheimer, del pensamiento comprensivo, para Arendt, es negar la positivización de los hechos. Impedir que se hipostasien. Obstaculizar su presentación como objetos dados que estudiar. El pensamiento crítico, comprensivo, pone la personificación de las decisiones históricas en primer lugar, las concreta, las saca de los discursos oficiales elaborados por los vencedores para evitar que se normalice la barbarie, tanto pasada como futura.

Arendt, tal y como adelantábamos, quiere retomar el principio fenomenológico de «conocer las cosas mismas» (Arendt, 2009: 66) a través del ejercicio de la comprensión, un ejercicio que, al ocuparse de asuntos humanos, conforma una tarea inconclusa en la cual el mayor peligro es hacer una parada definitiva en alguno de sus descubrimientos. Arendt aclara que las «cosas mismas», lejos de ser la esencia metafísica de las cosas, es el análisis fiel y complejo de cómo esas cosas sucedieron y cuáles

fueron los mecanismos que las permitieron. Debido a ello, cuanto menos metafísico sea el tratamiento de las cosas mismas, cuanto más se traten estas como un relato *-story-* y no como un dato de la historia *-history-* (Arendt, 2009: 80), más fiel se estará siendo a la esencia del elemento estudiado y más valiosos serán los proyectos que se deriven del mismo.

La comprensión no puede llevarse a cabo a partir de un yo trascendental que observe las «cosas mismas» desde un lugar externo y privilegiado, sino que solo puede emprenderse desde la radicalidad de lo concreto una vez se ha aceptado el reto de alejarse lo máximo posible de los prejuicios naturalizados, ejercicio que hay que forzar debido a que «somos del mundo y no solo estamos en él» (Arendt, 2016: 46), aclara la alemana. La auto-observación continua, la *epojé*, es el ejercicio que Arendt llama a rescatar para poner en suspenso los propios presupuestos, un ejercicio que consiste en la aproximación al contexto alejándonos de lo que teníamos pre-asumido respecto al propio contexto.

Una vez realizada la *epojé* de los presupuestos culturales –que no es sino su desnaturalización–, el individuo podrá proyectar nuevas posibilidades que desde sus presupuestos anteriores eran impensables, nuevas rupturas con aquello que venía dándose, nuevos patrones que acojan esos elementos que en el modelo anterior no cabían. De esta forma, Arendt presenta el concepto de *acontecimiento*: «Los acontecimientos, por definición, son hechos que interrumpen el proceso rutinario y los procedimientos rutinarios» (Arendt, 2006: 15).

Un acontecimiento es aquello que no era deducible desde la lógica anterior: el acontecimiento excede sus causas en el sentido de que sus causas no son causas hasta que aparece el acontecimiento. El acontecimiento crea una ruptura con el orden previo

en el momento en que lo desordena, en que rompe con su lógica, en que provoca la emergencia de algo diferente a lo que venía dándose.

Un acontecimiento no destruye el modelo vigente: visibiliza su contingencia, su circunstancialidad. Una vez ponemos entre paréntesis todo aquello que creíamos natural, dice Arendt, una vez dejamos en suspenso todo relato irreflexivamente aceptado, nos toparemos con lo que queda, con aquello que no podemos poner en suspenso, con aquello de cuya existencia no podemos tomar distancia: unos humanos arrojados en el mundo y su afán de vivir una buena vida. Es en el espacio que se abre entre ellos, al que Arendt denomina *espacio-entre*, donde los individuos deben instaurar las bases que les permitan tanto comprender la forma que ha tomado la sociedad como el rumbo que esta ha de tomar en un futuro si se quiere mejorar la convivencia.

El *espacio-entre* es el lugar que protege a los individuos dentro de una existencia siempre compartida. Es el guardián de su particularidad y a la vez de la comunidad, tal y como describió Horkheimer: «El Yo sólo puede preservarse si, al mismo tiempo, intenta preservar a la humanidad en su conjunto» (Horkheimer, 1982: 174). Cualquier intento de delimitar, ideologizar o colonizar ese *espacio-entre* se convierte en un atentado contra la humanidad en su totalidad. Cualquier tentativa de transformar el espacio-entre en un lugar intolerante con parte de sus individuos es un crimen contra la condición humana.

La comprensión que nos permitirá mejorar nuestra convivencia en el futuro no es un pensamiento que nazca de manera espontánea, sino que es un modo de pensar que necesita de ser dirigido. Por ello, la comprensión debe apoyarse en la teoría, tal y como señala Arendt en su *Comprensión y política*. *Las dificultades de la comprensión*:



*Aunque el conocimiento y la comprensión no son lo mismo, están relacionados. La comprensión se basa en el conocimiento, y éste no puede proceder sin una comprensión preliminar y todavía no articulada. Esta comprensión preliminar denuncia el totalitarismo como una forma de tiranía y determina que nuestra lucha contra él es una lucha por la libertad (Arendt, 1994: 8)*

Tanto la **comprensión** arendtiana como la **teoría** horkheimeriana buscan revelar que de un estado de cosas que entra en contradicción consigo mismo pueden emerger «superaciones», pero estas superaciones no tienen un cariz positivo o de progreso. «Superación» significa emergencia de otra cosa, no emergencia progresiva ni mucho menos provechosa para lo humano. La superación es la interacción entre elementos y lo que emerge de dicha interacción. Si se busca que de las nuevas emergencias salga algo valioso, algo benigno para la sociedad, se debe dirigir el proceso de superación, se le debe dotar de intencionalidad. Una intencionalidad que solo puede ser política en la medida en que se lleva a cabo en la **polis**, en que son los agentes de la polis los que la dirigen. Una intencionalidad que debe ir de la mano del conocimiento, de la comprensión de lo que ha pasado, de la teoría.

### **Horkheimer y la labor de la teoría**

La teoría es clave a la hora de dotar de intencionalidad a la realidad, explica Horkheimer. Sin la teoría, cualquier práctica puede ser un paso hacia la barbarie. La teoría sin praxis es impotente, pero la praxis sin teoría es ciega. La lucha por una realidad mejor solo se puede llevar a cabo desde una teoría capaz de pensar qué es una realidad mejor, y por qué esta no es una realidad mejor. Aquella realidad que desde la Teoría Tradicional no está tan mal, o que está mejor que en tiempos anteriores, es lo que la Teoría Crítica busca deslegitimar a través de la teoría: no hay que comparar una época con otra anterior, sino una época con sus propias posibilidades.

Y la teoría es la que alumbrando tanto los contextos históricos anteriores como las posibilidades del presente.

La teoría debe analizar las posibilidades de la realidad de manera negativa: la teoría no debe contener en sí la afirmación de cómo es la sociedad ideal, la mejor sociedad en cualquier tiempo o lugar. La teoría solo puede señalar, a partir de un análisis de las condiciones concretas y teniendo en cuenta que el análisis parte de esas **condiciones concretas** -y de lo que para estas es pensable-, la mejor sociedad posible dentro de las posibilidades reales. Denunciar lo injusto que podría ser de otra manera, atendiendo a las propias posibilidades, y que este análisis evolucione a la par que el contexto, es la labor de la teoría. Des-instrumentalizar a los individuos **culturizándolos** es la labor de la teoría: culturizar no es más que dotar de teoría al individuo, y dotar de teoría al individuo es permitirle oponer resistencia reflexiva a lo que se le presenta como necesario. Así lo explica el alemán en su **Teoría crítica**:

*El desarrollo social implica que personalidades y grupos aislados estén mejor preparados que otros —que en su pensar y obrar son particulares funciones de las circunstancias dadas— para cambiar y configurar las condiciones. Este «estar mejor preparados» tiene que ver con la condición y asunción de la teoría. La acción histórica consciente está, desde luego, unida según el momento y el contenido a determinados supuestos teóricos (Horkheimer, 1971: 52)*

La teoría aspira a potenciar las capacidades del ser humano y construir una sociedad cada vez más humana, más **humanitas**, una sociedad centrada en no dejar a nadie atrás en un momento en que esto es posible. La teoría no pretende materializar una sociedad sin desajustes, incertidumbre o dificultades. Busca llegar, a través del espacio que abre al pensamiento, a la creación de individuos que trabajen, como sociedad democrática, participativa y técnicamente pudiente, por erradicar todo lo que

los medios materiales, productivos y educativos pueden llegar a erradicar. En palabras de Horkheimer:

*La meta de esta lucha es la adaptación de la vida social a las necesidades de la mayoría, una forma social en que los hombres organicen conscientemente su trabajo al servicio de sus propios intereses y objetivos, y lo armonicen con estos siempre de nuevo. Solo puede fundar la existencia individual el carácter diáfano y racional de la relación que media entre la acción del individuo y la vida de la sociedad (Horkheimer, 1971: 54)*

Horkheimer cree que «la hostilidad hacia lo teórico en general, que hoy impera en la vida pública, se dirige en realidad contra la actividad transformadora que está asociada al pensamiento crítico» (Horkheimer, 2009: 67), hacia su capacidad de hacer frágil la realidad, hacia su capacidad para pensar otra realidad. Sin el esfuerzo por mantener lo teórico en un lugar prioritario, sin el esfuerzo por amparar esa esfera capaz de distanciarnos de lo actual y poder relativizarlo, contrastándolo con sus posibilidades no materializadas, la sociedad carece de una esfera que ilumine el camino hacia un mundo mejor.

Como señalábamos anteriormente, la teoría carece de contenido en la medida en que es una actividad: la actividad de poner a cada sociedad, cada época y cada lugar ante sus propias posibilidades. «La teoría no apunta en modo alguno simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a emancipar a los hombres de las relaciones que los esclavizan» (Horkheimer, 2009: 81), dice Horkheimer en su *Teoría tradicional y teoría crítica*. Desvelar por qué una sociedad es como es y por qué se encamina hacia un lugar y no hacia otro es la misión de la teoría, una teoría que solo puede ser negativa. La teoría solo adquiere contenido en relación a cada situación concreta, y los cambios de la sociedad no añaden nuevo contenido a la teoría: erigen una nueva teoría, acorde a la nueva situación.

La teoría acompaña continuamente a aquello que busca hacer preceder hasta hacerlo preceder. Por ello, una teoría que analice la sociedad debe estar necesariamente plagada de contradicciones, ya que refleja una sociedad plagada de contradicciones. En este sentido, no se puede hablar de manera estricta de contradicciones dentro de una teoría social: al ser su objeto un ente en transición, la teoría refleja los diferentes momentos del mismo, incluidos sus antagonismos. Así lo explica Horkheimer: «Las contradicciones de las partes de la teoría tomadas aisladamente no proceden de errores o de definiciones descuidadas, sino del hecho de que la teoría tiene un objeto que cambia históricamente y, sin embargo, sigue siendo uno a través de todas sus modificaciones fragmentarias» (Horkheimer 2009: 73).

El reduccionismo de las Teorías Tradicionales, que siempre presentan la realidad como una totalidad consumada y coherente, es pernicioso no por su visión de la realidad sino por presentar esta como finiquitada y certera. Esto es lo que las convierte en Sistema. La Teoría Crítica, en cambio, entiende que la realidad y sus movimientos son demasiado dinámicos y complejos como para poder aprehenderlos por una teoría. Por ello, la Teoría Crítica busca ser tan multidisciplinar, transitoria y parcial como la propia realidad.

La Teoría Crítica no busca convertirse en una teoría definitiva que formule la relación total entre individuo, sociedad y naturaleza. La teoría, dice la Teoría Crítica, no puede trascender aquello de lo que habla en una fórmula final, al revés: la teoría debe estar radicalmente condicionada por aquello de lo que habla, y solo así poder ser trascendida por ello.

Que la teoría no pueda ser definitiva, y que una teoría definitiva no pueda ser crítica, es el mayor aval de la necesidad de la teoría. Una teoría

enfocada a ser transformativa, parcial y perecedera, con motivo de poder acompañar las necesidades emergentes de los individuos y a las nuevas formas de la sociedad.

## CONCLUSIÓN

*Antihumanista* es aquella teoría que niega las posibilidades del presente a través de dos vías: amarrándose a lo que fue -y ya no es-; amarrándose a lo que considera que debería ser -y a todas luces no es-. Ambas vías implican capar la realidad de sus posibilidades reales.

*Antihumanista* es aquella teoría que pone al ser humano concreto en segundo lugar respecto a una sociedad idealizada. Si esta no existe con la organización que lo hace en su teoría, el *antihumanista* busca crearla a costa de aquellos que la obstaculizan.

*Antihumanista* es aquella teoría que trata la historia como espectáculo a contemplar y no como construcción en la que intervenir. Para el *antihumanista* la historia tiene un fin immanente, y es aquel en el que el *antihumanista* cree. Si la realidad existente no se está dirigiendo hacia ese fin, el *antihumanista* pide la reconstrucción de aquella a cualquier precio.

*Antihumanista* es aquella teoría que generaliza y abstrae al ser humano en una *hominitas* universal, olvidándose de la *humanitas* concreta y real. Sus generalizaciones y abstracciones desembocan de esta forma en una supresión de lo real, que siempre es lo determinado y perecedero.

Cuando se quiere valorar si una teoría es humanista, se debe plantear lo siguiente: ¿parte de un *mundo ideal* como referencia en la que quiere encajar el mundo existente, o parte del mundo que existe y lo toma como el lugar común de todos los seres humanos, una edificación que no puede ser finalizada de una vez y para siempre y por tanto debe ser continuamente revisada y cuidada? Si la teoría no se puede aplicar en el *mundo que existe*

sin que ningún colectivo humano salga perjudicado, esa idea o teoría no es *humanista*: es totalitaria, intransigente con lo humano (que siempre es lo concreto), *antihumanista*.

Las diferentes individualidades, diversas e irreductibles, se erigen como ese catalizador que podría empujar a las teorías *antihumanistas* a repensar la pluralidad inmanente a la sociedad, pues su mera existencia conforma los ángulos muertos de cualquier teoría unificadora. La emergencia en el espacio público y en la acción política de los miembros *menos universalizables*, con su mera presencia, obligaría a las teorías tradicionales y reduccionistas a ampliar sus horizontes y a tener que re-problematizar la realidad, a expensas de verse desbordadas por esta.

Consideramos que la politización de los ángulos muertos de la sociedad, de esas diversidades que no son contempladas por las teorías tradicionales y no encajan en sus categorías, encaminaría a la sociedad a seguir su proceso de evolución hacia la democracia, la diversidad y la convivencia en la pluralidad.

Las diversidades no normalizadas, con su aparición en el espacio público, pueden no solo deslegitimar la *hominitas* o imagen del ser humano normalizado, sino también y sobre todo derruir el *propio proceso de normalización* –aquel que se encarga de incluir las nuevas diversidades en el discurso de las teorías unificadoras, y que procazmente accede a cerrarse de nuevo sobre sí mismo-. Arrebatarse el poder de *visibilización* a los que dirigen el proceso de normalización es el cometido del pensamiento crítico, del pensamiento comprensivo, del pensamiento humanista.

La *irreparabilidad de la felicidad perdida* es una idea que atraviesa toda la filosofía de Horkheimer: nadie va a poder devolver a las víctimas de los totalitarismos la dicha que un día les fue arrebatada. Nadie va a poder compensar los sufrimientos que

han padecido individuos particulares y culturas enteras. Después de las grandes crueldades que el ser humano ha infligido sobre el propio ser humano, lo único que queda es la reflexión y la conciencia, sin olvidar que aunque ambas puedan ayudar a que aquello no se vuelva a producir en el futuro, jamás van a poder reparar el sufrimiento provocado en el pasado. La mirada de la historia desde la perspectiva de las víctimas es crucial para mantener viva la crítica: «Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces peccederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía» (Horkheimer, 2002: 168).

El *desmantelamiento de la metafísica occidental*, tal y como lo denominó Arendt, aparece como la única vía para arrinconar los *procesos de normalización* naturalizados en Occidente, aquellos que han provocado impertérritamente el encajonamiento de lo individual en categorías universales. El abandono de las teorías tradicionales, unificadoras e instrumentalizadoras, conduciría necesariamente a una re-problematización de la realidad que solo podría abordarse en el *campo de lo político*, en la inclusividad del espacio-entre, en la apertura hacia el otro y el acogimiento de su diferencia.

La lucha contra el totalitarismo y la intolerancia debe pasar por la desnaturalización de cierta pregunta: ¿cómo reducir las diferencias que nos separan? Re-problematizar la convivencia significa deshacernos de esta pregunta y abrir la puerta a otra: ¿cómo construir desde unas diferencias que son irreductibles y que, no obstante, son las que nos llevan a construir una sociedad? El punto de partida debe ser la transformación del presupuesto de qué es la sociedad, qué es la convivencia y qué es la condición humana.

No podemos permitir que la particularidad de las diferentes individualidades sea un obstáculo a sortear en vez de la riqueza de la civilización; no podemos permitir que el espacio-entre sea visto como un caos que ha de ser clasificado en vez de una suerte de lugar compartido que nos proporciona crecimiento y comprensión, fragilidad y fortaleza, individualidad y comunidad. Acabar con la represión y el odio hacia lo otro implica reconocer legítimamente al otro como otro yo, esto es, reconocer su biografía desde la importancia con la que reconocemos la nuestra propia. En algunos casos este reconocimiento supondrá un mayor esfuerzo, al necesitarse de una traducción entre culturas, civilizaciones o incluso formas de ser. Pero este esfuerzo se postula como el único que nos puede salvar de la barbarie, del totalitarismo y del *antihumanismo*.

La comunicación nunca podrá ofrecer una traducción directa entre diferentes individuos o culturas. No obstante, permitirá que lo que antes se presentaba como frontera —el final de mi persona o de mi grupo— transforme su connotación fronteriza en otra más liviana, frágil y comprensiva: la frontera como línea intermitente a través de la cual me empapo y empapo a los otros, me engancho con otras fronteras y creo lugares comunes.

Esta connotación fronteriza transformaría ya la propia pregunta por la convivencia: no es que tengamos que crear relaciones con los otros en un espacio inevitablemente compartido, es que entre los otros y yo no hay relación. Hay unión directa y continua. Habitamos a la vez y de una vez la misma finitud espacio-temporal, por lo que la mirada hacia el mundo no puede partir más que de un yo co-implicado y co-influenciado por los otros. No se trata de buscar insertarnos en un yo plural, sino de percatarnos de que nuestro yo particular está siempre co-habitando y co-existiendo en un yo comunitario. Visibilizar el *espacio-entre* que ya siempre está

ahí es la labor de la *crítica*, la *comprensión* y la *comunicación*, tres pilares que se hacen acuciantes en un mundo que se encuentra globalizado en las transacciones pero segregado en el diálogo.

Es ante las situaciones que atentan contra la condición humana donde se abre la perspectiva de la lucha común. Camus decía que la lucha no depende de querer rebelarse: se trata de no poder no hacerlo. La lucha común significa la irrupción de un *nosotros* que antes estaba en estado latente, inmóvil ante una realidad que se le había presentado como natural y necesaria, y que ahora empieza a visualizar como contingente. El nosotros al que apela la lucha por la protección de lo humano es un nosotros que anteriormente no estaba disponible, pero que irrumpe una vez se ponen entre paréntesis los presupuestos naturalizados. Ese nosotros encuentra su motor no en una utopía futura hacia la que encaminarse, sino en un hecho pasado y presente: la *sustracción de la diversidad humana*.

Antes de toda separación cultural, territorial o ideológica estamos ya aquí viviendo y compartiendo un espacio y un tiempo limitados. Esos espacios componen el único mundo donde podemos desgastar nuestras posibilidades, y debemos hacer de él un lugar acogedor para todos y no hostil para una gran parte. No se trata de buscar una solución final al problema de la convivencia, sino de mirar esa convivencia como el lugar desde el que inexorablemente partimos y que irremisiblemente debemos encarnar. Porque tal y como escribió Marina Garcés en su *Un mundo común*:

Poder decir *nosotros*, hoy, exige reaprender a ver la realidad desde la implicación en un mundo común. Esto no significa proyectarse en un ideal o en un deseo abstracto de reunión de la humanidad consigo misma. Todo lo contrario. Significa dar un paso atrás respecto a la distancia que nos man-

tiene como yoes espectadores-consumidores del mundo y hundirnos en la materialidad concreta de las condiciones actuales de lo vivible y lo invivible (Garcés, 2013: 117).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arendt, Hannah, *Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión*, 1994. Disponible en (Última consulta: 03/07/2023):

<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:WgYaviVYjR4J:https://omegalfa.es/downloadfile.php%3Ffile%3DIlibros/compcion.y.politica.pdf&cd=1&hl=es&ct=clink&gl=es>

Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona: Paidós, 1995.

Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid: Taurus, 1998.

Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, trad. de Guillermo Solana, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Buenos Aires: Paidós, 2009.

Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona: Paidós, 2015.

Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Barcelona: Paidós, 2016.

Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ciudad de México: Ediciones y Recursos Tecnológicos, S.A. de C.V., 2018.

Foucault, Michel, *Michel Foucault entrevistado en Lovaina*, 1981. Disponible en (Última consulta: 03/07/2023):

<https://www.youtube.com/watch?v=0H2gqpJTU4E>

Fromm, Erich, *El miedo a la libertad*, trad. de Gino Germani, Barcelona:

Paidós, 1981.

Garcés, Marina, *Un mundo común*, Barcelona: Bellaterra, 2013.

Horkheimer, Max, Adorno, T., *Dialéctica del iluminismo*, trad. de H. A. Murena, Buenos Aires: Editorial Sur, 1970.

Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, trad. de Juan José del Solar, Barcelona: Barral Editores, 1971.

Horkheimer, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, trad. de María del Rosario Zurro, Madrid: Alianza Editorial, 1982.

Horkheimer, Max, *Anhelos de justicia*, ed. y trad. de Juan José Sánchez, Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de Jacobo Muñoz, Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. de José Luis López y López de Lizaga, Barcelona: Paidós, 2009.

Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, 1999. Disponible en (Última consulta: 03/07/2023):

[http://cursoenlineasincostoedgarmorin.org/images/descargables/Morin\\_Introduccion\\_al\\_pensamiento\\_complejo.pdf](http://cursoenlineasincostoedgarmorin.org/images/descargables/Morin_Introduccion_al_pensamiento_complejo.pdf)

Palomar, Agustín, *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: la lectura arendtiana de Agustín de Hipona*, Murcia: Universidad de Murcia, 2015. Identificador: <http://hdl.handle.net/10803/353882>. Disponible en (Última consulta: 03/07/2023):

<https://tdx.cat/handle/10803/353882#page=1>