

EL “RETORNO A LA COMUNIDAD” Y LA CLAUDICACION DE LOS INTELLECTUALES: ALEMANIA 1918-1939

Anibal Romero

(2000)

1

Me propongo en estas páginas enfocar un tema dentro del complejo entramado ideológico imperante en Alemania durante la República de Weimar (1918-1933), y los primeros tiempos del régimen nazi, previos al estallido de la Segunda Guerra Mundial. Se trató de una época tumultuosa, rica en matices y enseñanzas políticas, y sobre cuya textura socio-cultural se ha escrito mucho.¹ El presente estudio se concentrará sobre un aspecto de ese amplio y controversial marco ideológico: me refiero al tema del “retorno a la comunidad”, es decir, la ruptura del aislamiento individual y conquista de un espacio de solidaridad conunitaria por parte de intelectuales que se sentían aislados y angustiados, sometidos a agudas presiones psicológicas y políticas, y que procuraron hallar una salida a sus dilemas mediante un riesgoso salto desde su posición crítica personal al plano de la adhesión a un proyecto colectivo, con casi siempre trágicas consecuencias. El asunto me parece significativo tanto desde el punto de vista de la historia de las ideas del período, como en lo que tiene que ver con la conducta de un grupo de individuos en circunstancias de crisis de la democracia y los valores liberales, experiencia de la que pueden desprenderse interesantes analogías con otras situaciones históricas hasta nuestros días.

El fin del experimento democrático de Weimar ha sido interpretado como resultado de un proceso de decadencia o disolución, de desplome o colapso, de destrucción deliberada por parte de fuerzas irracionales y autoritarias, de

¹ Véanse, por ejemplo, las obras de Peter Gay, **Weimar Culture** (New York: Harper Torchbooks, 1970), y de Fritz Stern, **The Politics of Cultural Despair** (New York: Anchor Books, 1965).

autoentrega o capitulación, y finalmente como consecuencia de la improvisación.² De estas visiones, la que a mi modo de ver rinde cuenta con mayor fidelidad de la serie de eventos que acabó con la República y abrió paso a Hitler, es la que articula Karl Dietrich Bracher, autor que observa esa crisis histórica como un proceso multi-causal y gradual de disolución sociopolítica.³ Una de estas causas, sin duda relevante, tuvo que ver con el impacto de las ideologías anti-democráticas y su aporte a la fragmentación de las instituciones, la radicalización de los espíritus y la intensificación de los enfrentamientos, todo lo cual hizo eventualmente imposible sostener el mínimo consenso que exige la convivencia civilizada. Una democracia sólo puede funcionar cuando “la gente está de acuerdo en lo fundamental y discrepa en lo accesorio o cuando la discrepancia sustancial tiene unos sujetos tan débiles que no ponen en peligro el equilibrio conjunto”.⁴ Mas tal no era el caso en la Alemania de Weimar, donde la unidad política básica del pueblo se resquebrajó y varios partidos antagónicos y “totales” —es decir, que exigían a sus miembros la adhesión a toda una concepción del mundo y de la vida— pugnaban por la supremacía. Entre estos partidos destacaban, desde luego, el comunista y el nacionalsocialista.

La derrota en la Primera Guerra Mundial fue traumática para millones de alemanes. En esos años de combate, entre 1914 y 1918, numerosos individuos que posteriormente jugarían un papel en la vida intelectual de Weimar y en el crecimiento de las ideologías autoritarias habían adquirido un hondo desprecio por la “civilización burguesa”, liberal, democrática y capitalista (identificada con Inglaterra, Francia y los Estados Unidos), y una imborrable propensión a la violencia. Además, la guerra les había proporcionado un sentido de comunidad, de camaradería y apego a valores que trascendían lo puramente individual,

² Para un tratamiento más detallado de estas perspectivas, consúltese el excelente estudio de Germán Gómez Orfanel, “El final de la República de Weimar y Carl Schmitt”, en, Dalmacio Negro Pavón, ed., **Estudios sobre Carl Schmitt** (Madrid: Fundación Cánovas del Castillo, 1996), pp. 213-229

³ K. D. Bracher, “The Weimar Experience”, en, **Turning Points in Modern Times** (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995), pp. 3-8

⁴ Manuel García-Pelayo, “El reino feliz de los tiempos finales”, en, **Los Mitos Políticos** (Madrid: Alianza Editorial, 1981), p. 95

sensación que tuvo una especie de efecto catártico para seres acosados por la soledad, la angustia, el fracaso y la ausencia de perspectivas. El propio Hitler, como han señalado varios de sus biógrafos, experimentó la guerra como una verdadera liberación de su miserable y anónima existencia personal de artista frustrado y pequeño-burgués errabundo, como un evento cuasi-místico que, al fin, le devolvía al suelo nutriente al que se debía y a cuya salvación se veía obligado a contribuir.⁵ De hecho, la guerra y la derrota, esta última íntimamente rechazada por una sección sustancial del pueblo alemán y atribuida a la “puñalada por la espalda” asestada por “enemigos internos” —judíos, capitalistas, comunistas, masones—, hizo germinar un fuerte sentimiento según el cual el renacimiento nacional estaba indisolublemente vinculado a la auto-realización personal de cada uno de los miembros de la comunidad.⁶

Las raíces psicológicas de este tipo de emoción individual y colectiva han sido estudiados por Freud, entre otros, y no es mi intención extenderme sobre ello acá.⁷ Lo que pretendo es destacar las repercusiones ideológicas que tuvo el fenómeno en la etapa histórica considerada. La derrota militar había colocado a Alemania en una posición intolerable, pensaban muchos, de la que sólo podía salvarla una revolución, eso sí, una revolución “auténticamente alemana”, total y profunda, destinada a crear un nuevo y luminoso orden de cosas, centrado en el dominio de una comunidad espiritualmente “superior”. En el nuevo y reconciliado *Reich* quedarían eliminados todos los antagonismos; ya no se trataría de la visión marxista de la unificación social impuesta por el dominio de *una* clase en una sociedad de clases, “sino por una unidad que unifica a *todas* las clases y que ha de superar la realidad de la lucha de clases y, de esta manera, la realidad de las clases mismas: la creación de una auténtica comunidad en el

⁵ Acerca del crucial significado de su participación en la Primera Guerra Mundial para Hitler, véase, Ian Kershaw, **Hitler 1889-1936** (Barcelona: Ediciones Península, 1999), pp. 93-100; Joachin Fest, **Hitler** (New York: Vintage Books, 1975), pp. 67-86

⁶ Jeffrey Herf, **Reactionary Modernism** (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 23, 27, 31

⁷ Consúltese, Sigmund Freud, **Psicología de las masas** (Madrid: Alianza Editorial, 1977), pp. 9-80

pueblo que se levanta por encima de los intereses y oposiciones de los estamentos y clases”.⁸

Según uno de los ideólogos del entonces floreciente nazismo, Ernst Krieck, en el *Reich* de mil años “Se alza...la sangre contra la razón formal, la raza contra el finalismo racional, el honor contra la utilidad, el orden contra la arbitrariedad disfrazada de ‘libertad’, la totalidad orgánica contra la disolución individualista, el espíritu guerrero contra la seguridad burguesa, la política contra el primado de la economía, el Estado contra la sociedad, el pueblo contra el individuo y la masa.”⁹ Este párrafo resume admirablemente los temas que constituían la cosmovisión nazi, expresión a su vez de corrientes ideológicas prevalecientes en la Alemania que emergió, derrotada pero irredenta, de la Primera Guerra Mundial.

2

En su influyente obra de 1944, *Dialéctica del iluminismo*, Max Horkheimer y Theodor Adorno argumentaron que la tragedia alemana era el producto de la vinculación entre razón, mito y dominación implícita en la herencia cultural de la ilustración occidental, desde Kant y Hegel. Las primeras frases del libro lo expresan con patética elocuencia:

“El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura.”¹⁰

⁸ Herbert Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en, **Cultura y Sociedad** (Buenos Aires: Editorial Sur, 1968), p. 29

⁹ Citado por Marcuse, *ibid.*, p. 15

¹⁰ M. Horkheimer y T. Adorno, **Dialéctica del iluminismo** (Buenos Aires: Editorial Sur, 1970), p. 15

Lo que, en síntesis, plantearon estos autores fue la existencia de un lazo entre modernidad y nazismo, visto este último como manifestación extrema y esencial de una razón trastocada, madre de la técnica y del control sobre el hombre y la naturaleza. En otros términos, el delirio hitleriano focalizó en un tiempo y lugar específicos el oscuro potencial de la dominación técnica impuesta por Occidente sobre su entorno y sobre sí mismo.

Si bien Horkheimer y Adorno acertaron al señalar el engranaje entre razón y mito en el régimen nazi, su interpretación del legado de la ilustración tiene muy serias fallas. Como indica Herf, el desastre alemán, lejos de tener sus raíces en la herencia civilizatoria de la modernidad ilustrada, se generó precisamente en la separación entre la tradición intelectual y política iluminista y el nacionalismo alemán, es decir, en el hecho de que Alemania no se “modernizó” por completo, y de que en su suelo no germinaron a plenitud las semillas del liberalismo y la democracia. Horkheimer y Adorno culparon a la modernidad ilustrada del drama alemán, cuando en realidad han debido destacar la *debilidad* del proceso modernizador como verdadero causante de la catástrofe. En palabras de Herf, “Una de las ironías de la moderna teoría social es que los teóricos críticos, que creyeron defender lo peculiar y único frente a las generalizaciones simplistas, contribuyeron a ocultar la peculiaridad del camino anti-liberal de Alemania hacia la modernidad...No existe una ‘modernidad’ en general, sino solamente sociedades nacionales, cada una de las cuales se hace moderna a su manera.”¹¹ Al establecer un vínculo necesario e insuperable entre razón y dominación, Horkheimer y Adorno erosionaron las propias bases de su proyecto crítico —orientado inicialmente a postular una “razón emancipadora”. La idea según la cual la herencia cultural de la modernidad ilustrada, en su totalidad, se identifica con los mitos políticos totalitarios y con el curso de la dominación, conduce inexorablemente a renunciar a un proyecto de liberación humana sustentado en la reflexión racional y el pensamiento crítico. Paradójicamente, ésto es lo que logran los autores de la *Dialéctica del*

¹¹ Herf, pp. 1, 9-10

iluminismo, tendencia que llevó también a Marcuse a establecer una equivalencia entre liberalismo y dictadura, y a sostener que “...en el racionalismo liberal están ya preformadas aquellas tendencias que más tarde, con la transformación del capitalismo industrial en capitalismo monopolista, asumirán carácter irracional.”¹² Lo que Marcuse no explica es: por qué ello ocurrió en Alemania, mas no en Inglaterra o los Estados Unidos, sociedades también capitalistas que combatieron tenazmente el nazismo?

La interpretación de la modernidad expuesta por Horkheimer y Adorno se desprende obviamente de los escritos de Max Weber en torno al triunfo de la *Zweckrationalität*, o racionalidad instrumental-deliberada, en el contexto burocratizado del capitalismo industrial avanzado. Como es sabido, Weber argumentó que este tipo de racionalidad afecta y contamina todo el marco de la vida social y cultural del mundo moderno, cubriendo las estructuras económicas y administrativas, el entorno político y hasta la vida artística y cultural, dando origen no a una mayor libertad, sino por el contrario a una “jaula de hierro” que atrapa al individuo asfixiando su potencialidad creadora.¹³ Este sentido fatalista con respecto al curso de la modernidad invade la *Dialéctica del iluminismo*, obra que sugiere igualmente que las semillas del triunfo de la *Zweckrationalität* se hallan en los propios orígenes de la racionalidad occidental. Y aquí, apunta atinadamente Richard Bernstein, se manifiesta otra ironía: Horkheimer y Adorno fueron firmes oponentes críticos de Heidegger, y en general de los ideólogos que en tiempos de Weimar y el nazismo se hicieron eco del cuestionamiento a la herencia de la ilustración; sin embargo, “se da una sorprendente afinidad en los análisis que hacen del destino de la racionalidad occidental. Existe una fina línea que separa el análisis de la racionalidad instrumental de Horkheimer y Adorno y el análisis que Heidegger hace del pensamiento calculador, *Gestell* (Encuadramiento) —la ‘esencia de la tecnología’ que él considera como la

¹² Marcuse, p. 23

¹³ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London & New York: Routledge, 1972), pp. 181-183

esencia oculta de la metafísica occidental.”¹⁴ Una línea tan fina, me atrevería a decir, que casi desaparece por completo.

La referencia a Heidegger es apropiada, pues en verdad sí existe una comunicación entre el análisis de raigambre marxista de los “teóricos críticos” (Marcuse, Horkheimer y Adorno), y temas centrales de la crítica a la modernidad de Heidegger y Carl Schmitt, entre otros autores. En todos ellos, el problema que se repite es el de confundir la peculiar situación de Alemania, lo que podríamos llamar su “subdesarrollo liberal-democrático”, con una enfermedad global del mundo moderno. En esa Alemania profundamente tradicionalista y hasta semi-feudal, radicalmente anti-liberal y autoritaria, germinó una angustia ante la condición del individuo y un ansia de cobijo frente a los desafíos de la sociedad abierta y capitalista, que a su vez generaron muy peculiares respuestas ideológicas. De entre éstas, me detendré ahora a comentar lo referente al “retorno a la comunidad” como vía de reconciliación individual ante un contexto sociopolítico percibido como “inauténtico” y hostil.

3

En un sentido —y a pesar de las raíces marxistas de su pensamiento— Horkheimer y Adorno emularon el error del existencialismo filosófico de los años veinte y treinta, al dejar en buena medida de lado el análisis histórico y moverse en un tan elevado nivel de abstracción que no les permitía observar la especificidad de los procesos sociopolíticos concretos. Como es sabido, el motivo inicial del existencialismo heideggeriano consistió en el intento de recuperar, frente al sujeto “lógico” y abstracto del idealismo racional, la realidad práctico-concreta del sujeto histórico, suprimiendo de ese modo el predominio

¹⁴ R. J. Bernstein, “Introducción”, en, A. Giddens, J. Habermas, et. al., **Habermas y la modernidad** (Madrid: Ediciones Cátedra, 1994), pp. 21-22

del “ego cogito” cartesiano y sustituyéndole por el *Dasein* fáctico.¹⁵ Esta tarea fue ejecutada con implacable rigor por Heidegger en **Ser y tiempo**; no obstante, como anota Marcuse, el esfuerzo heideggeriano se detiene en el nivel de una historia carente de contenidos y limitada a un vago concepto de “historicidad”.¹⁶ Ahora bien, en esa obra fundamental Heidegger avanza un paso más allá del sujeto histórico visto como individuo o *Dasein*, pues, en sus palabras:

“...si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común*. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo... Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común del *Dasein* en y con su ‘generación’ es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*.”¹⁷

Ciertamente, en esa obra primigenia (1927) se vislumbran atisbos de lo que sólo un poco más tarde se revelaría como una tendencia clave del pensar heideggeriano, dirigida a definir la “misión” del pueblo *alemán* en medio de lo que el filósofo percibía como una crisis espiritual total de Occidente, crisis enmarcada en una época de “oscurecimiento universal.”¹⁸ Se trataba, según Heidegger, de un tiempo de decadencia generalizada caracterizado por “la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, el odio que desconfía de cualquier acto creador libre”; una decadencia ante la cual el pueblo alemán tiene la capacidad de reaccionar “a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser.” Todo esto, tanto el desafío como la respuesta de parte de ese pueblo cuya “existencia histórica resulta

¹⁵ Alain Renaut, **The Era of the Individual** (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997), pp. 3-28

¹⁶ Marcuse, pp. 38-39; Martin Heidegger, **Ser y tiempo** (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, S.A., 1998), pp. 389-418

¹⁷ Heidegger, **Ser y tiempo**, p. 400

¹⁸ M. Heidegger, **Introducción a la metafísica** (Barcelona: Editorial Gedisa, 1993), p. 49

central”, representaba nada menos que un proceso en el que “se decide el destino de la tierra.”¹⁹

Estos temas pertenecen sin excepción a la cosmovisión predominante entre la intelectualidad conservadora alemana durante el período posterior a la Primera Guerra Mundial, grupo en el que destacan, además del propio Heidegger, nombres como los de Oswald Spengler, Ernst Jurgens, y Carl Schmitt. La obra de Heidegger está impregnada de esa atmósfera de crisis espiritual, y no le falta razón a Habermas cuando afirma que el autor de **Ser y tiempo** “quedó prisionero” del clima de ideas de su época, clima al que pertenecen “la autocomprensión elitista de la gente de carrera universitaria, el fetichismo del espíritu, la idolatría de la lengua materna, el desprecio de todo lo social...la polarización entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, etc. Todos estos motivos reaparecen, sin que medie filtración reflexiva alguna, en el pensamiento de Heidegger.”²⁰ Es necesario, sin embargo, considerar el específico rumbo heideggeriano desde el origen individualista del pensar, tal y como predomina sin duda en **Ser y tiempo**, hasta la concepción de un destino comunitario o colectivo visto como primordial. Este rumbo empieza a perfilarse con mayor precisión en 1929-31,²¹ y alcanza un momento de especial significación en 1933, cuando Heidegger opta abiertamente por el nazismo y hace explícita su reinterpretación del *Dasein* en términos colectivistas, identificándole con el *Dasein* del pueblo alemán, ahora apegado a su “inexorable” misión histórica y reconociéndose “a sí mismo en su Estado.”²²

¹⁹ Ibid., pp. 43, 46

²⁰ Jürgen Habermas, “Heidegger: Obra y cosmovisión”, en, **Textos y contextos** (Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1996), p. 82

²¹ En obras tales como “De la esencia de la verdad” y “La doctrina de Platón acerca de la verdad”. El primer texto se encuentra en, M. Heidegger, **Ser, verdad y fundamento** (Caracas: Monte Anila Editores, 1968), pp. 61-83; el segundo fue publicado en castellano en la revista **Cuadernos de filosofía** (Buenos Aires), 1, 1948

²² M. Heidegger, “La autoafirmación de la Universidad alemana”, en, **Escritos sobre la Universidad** (Madrid: Editorial Tecnos, 1989), pp. 8-9. Este proceso marcha paralelamente a la redefinición heideggeriana de la verdad en términos de una dialéctica centrada “en el desafío histórico por un destino colectivo” (Habermas, p. 87). Cabe señalar que este camino se vislumbra en **Ser y tiempo**, a partir del postulado heideggeriano de un “concepto existencial de la ciencia”, que comprende a la ciencia “como una

Creo acertada la afirmación de Herf según la cual “**Ser y tiempo** no conducía inevitablemente a la conferencia inaugural (de Heidegger, al aceptar el Rectorado en 1933, ya citada, AR), pero su nazismo estaba allí latente.”²³ La evidencia muestra de manera clara que Heidegger, envuelto en la bruma ideológica de una condena radical a la modernidad ilustrada, interpretó el nazismo —al menos hasta bien entrados los años treinta— como un símbolo de la revuelta del pueblo alemán, orientada hacia la conquista de su existencia auténtica y a llevar a cabo su “misión” histórica. En tal sentido, el sendero heideggeriano que le llevó desde el plano de un angustiado *Dasein*, aislado y “arrojado” a un devenir estéril, hacia el nivel “auténtico” de una comunidad en marcha, aparte de constituir un injustificable salto al vacío teórico, representó también una claudicación de la responsabilidad ética personal, así como de la tarea crítica del intelectual, sumido ahora en “el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra.”²⁴ Esa claudicación, en su caso, no fue jamás objeto de una verdadera autocrítica, ni siquiera después de 1945. En esto, como se verá, el caso Heidegger se asemeja al de otro notable pensador de ese tiempo y espacio, que de igual manera escuchó el llamado “comunitario”: Carl Schmitt.

4

El caso de Carl Schmitt, notable jurista y pensador político de la época, es —como el de Heidegger— especialmente ilustrativo de la reacción radical-conservadora contra la democracia liberal en los tiempos de Weimar. Al igual que Heidegger, Schmitt terminó afiliándose al partido nazi, y a semejanza del

forma de existencia y, por consiguiente, como un modo del estar-en-el-mundo que descubre o bien abre el ente al ser.” Véase, **Ser y tiempo**, p. 373

²³ Herf, p. 112

²⁴ Heidegger, “La autoafirmación...”, p. 13

filósofo su distanciamiento posterior con el nazismo no produjo una reflexión crítica que permita inferir una rectificación fundamental.

El pensamiento schmittiano, que he discutido ampliamente en otra parte,²⁵ tuvo desde sus comienzos un carácter marcadamente anti-individualista y crítico con respecto a la tradición liberal. El individuo, para Schmitt, no puede ser fuente de valor ni de representación de un orden, y es en referencia a este aspecto que Schmitt establece las tomas de partido decisivas en el combate político moderno: de un lado la que asume el individualismo burgués, en versión romántica o liberal; de otro lado la reacción conservadora, a la que él se suma, caracterizada por el cuestionamiento a fondo, esencialmente nihilista, del individualismo moderno, y guiada por una oposición a ese “endiosamiento” del individuo desde los bastiones de la legitimidad histórica y tradicional.²⁶

El “vuelco a la comunidad” toma cuerpo en el pensamiento de Schmitt a través de la crítica a la democracia liberal, “parlamentaria” o “burguesa”, un tipo de régimen político que a su manera de ver es “inherentemente contradictorio”.²⁷ La brillante —pero falaz y distorsionada— argumentación de Schmitt se sustenta en una idea de democracia como identidad entre los gobernantes y los gobernados, como un orden político al que le es propia la homogeneidad y, en caso de ser necesario, “la eliminación o destrucción de lo heterogéneo.”²⁸ El liberalismo, por el contrario, basado como está en la defensa de un espacio autónomo inviolable para los individuos, en instituciones como la división y equilibrio de poderes, en el pluralismo y la libre discusión de ideas, constituye para Schmitt una especie de ácido que corroe la unidad democrática entre el pueblo y sus gobernantes, diluyendo la capacidad de autodeterminación popular

²⁵ Aníbal Romero, “Teoría política e historia: Reflexiones sobre Carl Schmitt”, en, **Estudios de filosofía política** (Caracas: Editorial Panapo, 1998), pp. 35-82

²⁶ Carl Schmitt, **Political Romanticism** (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1986), pp. 20, 109-110, 125; Román García Pastor, “Romanticismo y política en la obra de Carl Schmitt”, en, D. Negro Pavón, ed., ob. cit., p.p. 181-182

²⁷ Schmitt, **Political Romanticism**, p. 13

²⁸ Carl Schmitt, **Sobre el parlamentarismo** (Madrid: Editorial Tecnos, 1996), p. 12

en la medida que ese pluralismo conduce a la fragmentación de la voluntad y al divisionismo de partidos y sectas que explotan las instituciones para su provecho particular. Según Schmitt, “Si, por razones prácticas y técnicas, unas cuantas personas de confianza (en el parlamento, AR) son las que deciden en lugar del pueblo, también podrá decidir, en nombre del mismo pueblo, una única persona de confianza. Y esta argumentación, sin dejar de ser democrática, justificaría un cesarismo antiparlamentario.”²⁹ La dictadura no es necesariamente antagónica con la democracia, y de hecho puede ser legítimo suspender la democracia “en nombre de la democracia verdadera que hay que crear”, pues durante el período transitorio regido por el dictador, “puede imperar la identidad democrática y tener sólo importancia la voluntad del pueblo.”³⁰

Es clara la naturaleza tendenciosa y manipulativa de la concepción schmittiana de “democracia”, que la separa tajantemente de sus —en ciertos aspectos históricos y teóricos— estrechos vínculos con la tradición liberal, de su compromiso con la libertad individual y el pluralismo, reduciéndola a un ejercicio de caudillismo plebiscitario. Con la separación entre democracia y liberalismo y su empeño en entender la democracia como “homogeneidad” de la comunidad nacional, Schmitt contribuyó a sembrar las semillas del giro hacia el autoritarismo y el “Estado total” en Alemania en los años veinte y treinta. La concepción de un “Estado total”, esbozada inicialmente por Ernst Junger y desarrollada por Schmitt, busca la imposición del Estado sobre una sociedad plural que le es hostil, y ese Estado,

“lejos de significar una negación de la democracia es, para Schmitt, la auténtica realización de ésta. Pues, para el teórico alemán, el pueblo que conforma el Estado es un todo colectivo homogéneo que tiene, por tanto, un interés colectivo unitario y que se expresa a través de una voluntad colectiva unitaria. Esa voluntad colectiva, que se sitúa más allá de todos

²⁹ Ibid., p. 42

³⁰ Ibid., p. 36

los antagonismos de interés, y, con ello, sobre los partidos políticos, no puede ser generada por el parlamento, que es el escenario de la contraposición de intereses, de la atomización político-partidista. El generador de esa voluntad es el Jefe de Estado, quien es su intérprete o, más bien, su creador.”³¹

A pesar de que en las elecciones parlamentarias del 5 de marzo de 1933 los nazis sólo obtuvieron 43.9 por ciento de los votos, Schmitt interpretó el resultado como un “plebiscito mediante el cual los alemanes han reconocido a Adolfo Hitler...como el líder político (Führer) del pueblo (Volk),” asegurando que de esta forma “el peligro de un desmembramiento pluralista de Alemania...ha sido derrotado.”³² Desde la óptica distorsionada del pensamiento schmittiano, Hitler era el “verdadero” líder democrático, capaz de suscitar el respaldo clamoroso de las masas a través de una prédica unitaria, que reivindicaba la homogeneidad sustantiva del pueblo, Un líder que creó el “orden” suprimiendo el pluralismo, tomando una clara decisión soberana basada en la inequívoca distinción entre “amigos” —los que calificaban para ser incluidos en la comunidad homogénea— y “enemigos” —que debían ser excluidos y en ocasiones eliminados.³³ A semejanza de Heidegger, el curso de la reflexión filosófico-política de Schmitt en ese tiempo trazaba un horizonte de posibilidades que en medida preponderante convergían hacia el totalitarismo hitleriano, visto como concreción de un anhelo de unidad nacional, de superación de las tensiones, y de reconciliación individual con una comunidad a su vez enfrentada decididamente a los retos de una modernidad percibida deficiente e intimidatoria.

5

³¹ Juan Carlos Rey, “Observaciones sobre el Título VII y el Título IX de las ideas fundamentales para la Constitución Bolivariana de la V República”, *Politeia*, 23, U.C.V., Caracas, 1999, pp. 185-186

³² Citado por Richard Wolin, “Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State”, en **The Terms of Cultural Criticism** (New York: Columbia University Press, 1992), pp. 100-101

³³ En torno al rumbo político de Schmitt, véase la Introducción de David Dyzenhaus al volumen por él mismo editado, **Law as Politics. Carl Schmitt’s Critique of Liberalism** (Durham & London: Duke University Press, 1998), pp. 1-20

Resulta aleccionador comparar y contrastar el caso de Thomas Mann con los de Schmitt y Heidegger. También Mann se sumó, por un tiempo, al clima ideológico anti-democrático y “comunitario” de los años de guerra y los primeros tiempos de Weimar, y escribió un voluminoso y fascinante libro que ofrece uno de los más reveladores testimonios sobre la confusa mezcla de nacionalismo, romanticismo e irracionalismo entonces imperante en Alemania.³⁴

En su magistral estudio sobre la obra del gran escritor, T. J. Reed ha enfatizado el efecto “liberador” que el estallido de la Primera Guerra Mundial ejerció inicialmente sobre el espíritu tímido, introvertido e irónico de Mann, quien experimentó con ardiente regocijo la posibilidad de salir de su aislamiento y “retornar a la comunidad, a una comunidad nacional que parecía regenerada por la crisis.”³⁵ Reed sintetiza con lucidez las motivaciones psicológicas subyacentes a esta “entrega” de los espíritus:

“La guerra...pareció cortar varios nudos gordianos simultáneamente. Fue la solución para un largo período de división social, con todas las clases compartiendo ahora una nueva solidaridad. Se produjo también una tregua en las confrontaciones partidistas...y el Emperador Guillermo II pudo decir que veía ante él no a los partidos, sino sólo a los alemanes. La guerra hasta llegó a prometer para algunos el final de la decadencia en el arte, el surgimiento de una poesía heroica capaz de armonizarse con el heroísmo militar. Por encima de todo, la guerra simplificó la vida y sus exigencias; se trataba de una *force majeure* que deslastraba al individuo del imperativo de pensar y decidir. La guerra constituía,

³⁴ Thomas Mann, **Reflections of a Non-Political Man** (New York: Ungar, 1987). Véase, en particular, pp. 16-17, 57109, 168, 179, 189, 202, 267, 434

³⁵ T. J. Reed, **Thomas Mann. The Uses of Tradition** (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 181

según la palabra escogida por el propio Mann, una ‘visitación’ (*Heimsuchung*).”³⁶

Mann se hizo en principio parte del coro, y respondió afirmativamente al generalizado impulso de transformarse en un miembro más de la comunidad amenazada, en otro “defensor de la tribu”. Ciertamente, este es un sentimiento explicable, aunque no siempre justificable, y paradójicamente pareciera afectar de manera aguda a numerosos intelectuales colocados en situaciones de crisis colectiva. Por definición, un intelectual es una persona crítica y relativamente solitaria, debido a su reiterada necesidad de aislarse para ejercer su oficio de pensar sistemáticamente. Usualmente, también, los intelectuales requerimos “tener eco” de parte del contexto al que pertenecemos. Son pocos los que se muestran capaces de sobrellevar el aislamiento, el desinterés y hasta la hostilidad de sus contemporáneos si tal es el precio a pagar para sostener con firmeza y honestidad una posición; más “raros” todavía son aquellos con la entereza para sobreponerse a las tentaciones del momento y mirar el horizonte a largo plazo, pagando los costos del coraje moral. Con no poca frecuencia, los intelectuales caemos en el error de buscar respuestas simples, agobiados bajo el peso de problemas complejos, y así hallar un remanso de paz y “sencillez” colocado en un ámbito distinto al de los torturantes requerimientos del combate espiritual. La idea de una “acción más allá de la comprensión”, de un escape del constante proceso de “rechazo crítico”, apunta Reed, se encuentra como impulso en la obra temprana de Mann, y el escritor no la inventó durante la guerra. Era un impulso que podría calificarse como auto-trascendencia, pero también como traición a sí mismo.³⁷

Desafortunadamente, aunque sólo por un período relativamente corto, Mann sucumbió a la “tentación del abismo”. No obstante, lo sorprendente no es tanto que haya caído en lo que al fin y al cabo fue una enfermedad que contagió

³⁶ Ibid., p. 184

³⁷ Ibid., p. 195

a millones, entre los que se cuentan algunas de las mentes más brillantes — aunque no necesariamente las más agudas políticamente o éticamente equilibradas— de la época. Lo que sorprende es que Mann fuese capaz, en un par de años, de reconsiderar la guerra y la participación alemana en la misma desde una severa perspectiva crítica, de rectificar muchas de las posiciones asumidas en su libro “político” —redactado en el transcurso de los años de guerra y publicado en 1918—, y eventualmente de asumir la defensa de la democracia y los valores de la ilustración liberal, frente al oscurantismo fascista y el totalitarismo nazi.³⁸ Por qué Mann, y no los otros? Cómo explicar que alguien sea susceptible de acogerse a valores de tolerancia y otros no? Ello no se explica por el hecho de que Mann fuese un literato, novelista y dramaturgo, en tanto que hombres como Heidegger y Schmitt se movían en el universo abstracto de la filosofía y la teoría política, pues numerosos poetas y novelistas se unieron al oleaje fascista y también hubo filósofos y teóricos políticos que combatieron a Hitler, en Alemania y otras partes. No existe una explicación satisfactoria que reduzca estos complejos y dolorosos procesos a respuestas inequívocas. Lo único que parece razonable afirmar es que las presiones colectivas no son invencibles. Siempre, por suerte para la humanidad, surgen individuos capaces de defender su verdad ante los intentos de avasallamiento moral por parte de circunstanciales mayorías políticas, en ocasiones disfrazadas de “comunidades éticas”.

³⁸ Averca de la evolución político-ideológica de Mann, véase mi estudio, “Literatura y política: Reflexiones sobre la obra de Thomas Mann”, publicado en este libro.

