

Simona Forti

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

El totalitarismo:
trayectoria de
una idea límite

Herder

El totalitarismo: trayectoria de una idea límite

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

Simona Forti

El totalitarismo:
trayectoria de una idea
límite

Traducción de
María Pons Irazzábal

Herder

Título original: Il totalitarismo
Traducción: María Pons Irazazábal
Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 2001, *Gius. Laterza & Figli*
© 2001, *Simona Forti*
© 2008, *Simona Forti (del prólogo)*
© 2008, *Herder Editorial S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-2567-7

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B-14.642-2008
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

<i>Prólogo. Los espectros contemporáneos del totalitarismo</i>	9
<i>Introducción</i>	29
1. LA CONSTRUCCIÓN DE UN CONCEPTO	35
1.1. Origen de un neologismo	35
1.2. La dimensión total de la política	44
1.3. El laboratorio de París: el debate de los años treinta	52
1.4. De orilla a orilla: el debate de los años cuarenta	68
1.5. Las perspectivas abiertas por <i>Los orígenes del totalitarismo</i>	75
2. DE LA CONSTRUCCIÓN DE MODELOS A LA PRÁCTICA DEL DISENTIMIENTO	85
2.1. En busca de una tipología: los análisis de la ciencia política	85
2.2. Intentos de distinción: autoritarismo y totalitarismo	99
2.3. El totalitarismo visto desde el Este	106
3. LA FILOSOFÍA FRENTE A LO EXTREMO	119
3.1. Nihilismo al poder	119
3.2. Dialéctica de la razón	138
3.3. Democracia y terror	156
<i>Bibliografía esencial</i>	181
<i>Índice de nombres</i>	187

Prólogo

Los espectros contemporáneos
del totalitarismo

El concepto de totalitarismo ha sido especialmente discutido a lo largo del tiempo. En este libro, el lector no hallará ni una defensa del concepto ni la acusación –formulada tan a menudo desde la perspectiva marxista–¹ de que no haya sido un auténtico instrumento científico. Más bien lo que se cuestiona –además de la articulación de la trayectoria de la idea– son las razones tanto de los asensos que ha suscitado como de las críticas deslegitimadoras de que ha sido objeto. No es mi intención utilizar estas páginas para justificar las opciones que han orientado la genealogía conceptual que aquí se propone, sino más bien reflexionar sobre las posibilidades teóricas que la noción de totalitarismo, sobre todo en su acepción filosófica, puede ofrecernos hoy para un análisis del presente. Quisiera insistir, sobre todo, en las perspectivas abiertas a partir del auténtico círculo hermenéutico que se crea, ya desde

1. Por ejemplo, entre las más conocidas, la crítica de S. Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, Londres, Verso, 2001 [vers. cast.: *¿Quién dijo totalitarismo?*, Valencia, Pre-Textos, 2002], quien no obstante, tras la acusación inicial, que afecta sobre todo a Hannah Arendt, acaba por asumir el significado arendtiano del término totalitarismo y lo utiliza en toda la obra.

los años treinta en Francia, entre acontecimientos históricos y reflexión teórica. Creo que la constelación de acontecimientos vividos en Europa entre las dos guerras mundiales, que recibió el nombre de época totalitaria, actuó y sigue actuando en filosofía, más exactamente en la filosofía continental, como «evento» detonante, como idea límite, que cuestionó los postulados básicos de la propia filosofía; una especie de trauma, también cultural, que destruyó un mundo y que obligó, por tanto, a repensarlo todo desde el principio.

Ahora bien, ¿qué significaba, y qué significa aún hoy, este término para la reflexión filosófica? Los historiadores, por una parte, y los expertos políticos, por la otra, siempre han reprochado a la filosofía el hecho de haber convertido el totalitarismo en un concepto metafísico. No sólo porque comparaba realidades políticas a su entender incomparables —cualquier teoría del dominio totalitario, ya sea histórica o politológica, parte en realidad de este presupuesto, es decir, de que exista la posibilidad de establecer afinidades estructurales entre regímenes políticos distintos—, sino más bien porque el pensamiento filosófico transfiguraba la peculiaridad histórica y política de esos regímenes, haciendo que se desvaneciera en una especie de «categoría del espíritu», en la que las características concretas, por ejemplo, del nazismo y del estalinismo, desaparecían. En realidad, creo que casi todos los pensadores y las pensadoras que han reflexionado sobre el totalitarismo desde esta perspectiva teórica son perfectamente conscientes de la diferencia que existe, y que ha de existir, entre una hipótesis filosófica y una tesis historiográfica. Saben muy bien que los fenómenos históricos tienen una fuerte unicidad que hay que salvaguardar.

Mi hipótesis es que, a partir de Georges Bataille y Simone Weil, en los años treinta, hasta llegar a Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy, hoy, pasando por Hannah Arendt en los años cincuenta y sesenta, y Michel Foucault en los setenta y ochenta,

es posible reconstruir el itinerario de una filosofía libertaria y radical que ha logrado convertir el fenómeno totalitario en un poderoso instrumento deconstructivo: una herramienta que ha sido capaz de deshacer muchos tópicos cómodos y consoladores.² Una filosofía, en definitiva, que ha elaborado una categoría idónea para desmontar el fácil juego de las oposiciones dualistas, incluidas las que dividieron de forma previsible, pero blindada, las diversas zonas del campo político. Se trata de una reflexión crítica, a menudo aporética, a veces incluso contradictoria, pero que ha puesto al descubierto, en mi opinión con éxito, la superficialidad de las antítesis –tanto liberales como marxistas ortodoxas– que identifican, por una parte, el nazismo y el fascismo con el nihilismo antihumanista e irracionalista, y, por la otra, el estalinismo con un exceso patológico de una trayectoria comunista sana, racionalista y humanista. De modo que «totalitarismo» no sólo puede indicar un tipo de régimen que se opone a las formas democráticas, parlamentarias y pluralistas, como significa en la ciencia política, sino que también puede distinguir, en aquello que tienen en común, por ejemplo, nazismo y estalinismo, algo que no afecta únicamente a la intensidad y a la organización de la opresión política, sino que afecta, además, a la raíz de las intrincadas relaciones que vinculan vida humana y poder.

Curiosamente, el pensamiento filosófico, incluso el que aparenta ser menos convencional, parece reflexionar todavía hoy sobre este significado de la comparación.³ Como si a través de un uso, sin duda legítimo, de diferencias y distinciones se

2. Sobre esta cuestión, véase la última parte del libro. Sobre la relación entre filosofía y totalitarismo, me permito remitir también a S. Forti (ed.), *La filosofía di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Turín, Einaudi, 2004, y a las referencias bibliográficas que aparecen en la Introducción.

3. Además del ya citado Žižek, estoy pensando, en Italia, en autores como G. Agamben, especialmente en obras como *Homo sacer. El poder soberano y*

quisiera en cualquier caso oponer una resistencia; como si se intentara bloquear el pensamiento antes de llegar al umbral que Foucault había superado con un coraje no sólo filosófico. En efecto, Foucault había reconocido explícitamente que en los regímenes totalitarios quedaba demostrado, «sin la menor sombra de duda», que el poder político –independientemente de que se materialice o no en esas formas específicas, de que adopte uno u otro de los lenguajes históricos que la modernidad ha puesto a su disposición– tiene una «vocación totalitaria: es decir, tiende a ejercer un control preciso sobre todo y sobre todos».⁴ Especificando que esto no quería decir que «todo el poder es malo», sino señalar en toda relación de poder un posible punto de conversión peligrosa, es decir, aquellas dinámicas susceptibles de transformarse en una relación de dominio total.

Si una de las funciones más genuinas de la filosofía –incluso de la que pretende ser «militante»– es complicar, alterar las distinciones y los límites considerados inviolables; si es todo un universo cultural el que no ha resistido la prueba de lo extremo, entonces es preciso investigar el a priori de ese fracaso. Desde esta perspectiva, el totalitarismo puede considerarse aquello que obliga a practicar la reflexión filosófica como una vigilante y recelosa «ontología del presente»,⁵ como una in-

la nuda vida, Valencia, Pre-Textos, 1999, y *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2000; o R. Esposito, sobre todo en *Bios. Biopolítica e filosofía*, Turín, Einaudi, 2004, que, aun aceptando las críticas tanto de Arendt como de Foucault a los regímenes comunistas, dudan en abandonar una barrera protectora hecha de distinciones, legítimas sin duda desde un punto de vista histórico, pero que en cierto sentido contradicen el intento radical y filosófico de su análisis del biopoder.

4. M. Foucault, «La sécurité et l'État», en *Id.*, *Dits et écrits II, 1967-88*, París, Gallimard, 2001, pág. 383.

5. Me refiero al sentido con que esa expresión es utilizada por Michel Foucault; véase M. Foucault, «Qué es la Ilustración» [1984], en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2001.

terrogación sobre las condiciones de posibilidad, incluso desde un punto de vista ontológico y antropológico, de un acontecimiento que traspasó el umbral «fisiológico» de destructividad implícita en las relaciones entre vida humana y poder político.

Y si la reflexión filosófica del siglo XX se ha preguntado por las razones del hundimiento, del fracaso, de toda una tradición cultural, la filosofía del siglo XXI ha de preguntarse qué es lo que nos queda de aquellas pulsiones, de aquellas dinámicas totalizadoras, y potencialmente totalitarias, inauguradas por aquellos regímenes. Es evidente que aparecerán bajo manifestaciones distintas, que nos llegarán transformadas, pero hay que estar alerta. Esto no significa considerar el totalitarismo como el trasfondo constante y amenazador sobre el que se destacan, a mayor o menor distancia, formas históricas precisas. Sabemos bien —nos lo dijeron ya los pensadores «disidentes» del este de Europa— que las manifestaciones políticas de los regímenes totalitarios implicados en la Segunda Guerra Mundial afortunadamente no forman parte de la realidad de las actuales relaciones de poder. El horizonte actual de Occidente es una perspectiva posideológica que, en vez de tender a la «materialización» de una idea a través de la Ideología, se encamina más bien hacia un desencanto difuso, que convierte el cínico rechazo de todo ideal en una especie de nuevo *ethos* compartido. Compartido hasta el punto de que, probablemente, ni siquiera las apelaciones a un renacimiento del espíritu religioso lograrán ser otra cosa que meras oportunistas instrumentalizaciones políticas. Y está fuera de discusión que ni siquiera el populismo más poderoso podrá ser interpretado en los mismos términos en que era interpretado el vínculo totalitario: como esa especie de vínculo hipnótico vertical, centrado en la figura omnipotente del caudillo al que responde, en el otro extremo, una masa subyugada, dócil a causa del miedo, pero

también a causa de la identificación fusional con la gran figura del líder. De modo que, más que análisis comparativos entre la historia pasada y los acontecimientos recientes, tal vez resultaría útil una cierta habilidad para intuir los fantasmas de lo viejo bajo algunas formas de lo nuevo. Y especialmente podría ser interesante averiguar de qué se alimentan hoy las dinámicas totalizadoras –iniciadas por aquellos regímenes– y que han sobrevivido al ocaso de lo Universal Ideológico, a la pulverización relativista del Uno.

Las cuestiones que la filosofía política debería plantearse ahora, a través de la categoría de totalitarismo, podrían reducirse a tres preguntas fundamentales.⁶ La primera se refiere al tipo de relación que se ha establecido entre vida humana –entendida incluso en su aspecto biológico– y poder político, a partir de esos regímenes, y tal vez en particular del nazismo.⁷ La segunda afecta a la modalidad de la relación entre realidad y ficción que se inició a consecuencia del poder ideológico y mediático de la propaganda totalitaria. En otras palabras, se refiere a las dinámicas promovidas por la combinación exacerbada de técnica y voluntad de poder. La última pregunta plantea la duda de si la filosofía moral y la teología, que a lo largo de dos mil años han gestionado el monopolio de un pensamiento sobre el mal, siguen ofreciéndonos aún instrumentos idóneos para orientarnos entre el bien y el mal. Tal vez también en este caso el totalitarismo nos constriñe a reformular el problema.

6. En torno a estos tres interrogantes se ha desarrollado mi trabajo de investigación de los últimos años. Para aclarar más estas cuestiones, me permito remitirles a S. Forti, «Spettri della totalità», en *MicroMega*, revista de filosofía, diciembre de 2003, y S. Forti, Introducción a *La filosofía di fronte all'estremo*, *op. cit.*, págs. VII-XXXIV.

7. Véase también R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, *op. cit.*, en especial págs. 170 y sigs.

1.

Si el fin al que tiende todo sistema totalitario es la transformación total de la realidad, especialmente de la humana, creo que puede decirse que su objetivo se articula en una doble estrategia: la producción del «musulmán», por una parte, y la realización del ideal de una «Hiperhumanidad», la única humanidad verdadera, por la otra. Desde el punto de vista filosófico, el totalitarismo asume, pues, la función de una especie de doble idea-límite, casi en sentido kantiano; es decir, puede servir para valorar el presente en relación con dos focos imaginarios: la situación-límite de un poder total sobre la vida, que llega a afectar a la propia vida corpórea y a transformarla en mero material orgánico; la situación-límite de la identificación sin residuos de todo individuo con la ideología totalitaria, con su gran cuerpo político simbólico. Creo que la tendencia «biopolítica» de nuestro tiempo, utilizando el término foucaultiano del que tal vez se ha abusado ya demasiado, es en realidad uno de los más gravosos legados del totalitarismo. Cuando la política —una vez cesadas todas las mediaciones formales— asume como objeto la vida en su forma elemental y primaria, privada ya de las máscaras con que una existencia se relaciona con el mundo; cuando apunta directamente al vivir mismo, en su significado meramente biológico; cuando es, por tanto, el cuerpo mismo, del individuo y de la población, el que es afectado por el dominio, nos encontramos frente a una metamorfosis radical de las relaciones de poder.⁸

En la exaltación totalitaria de la sangre, aunque también en el ennoblecimiento del defensor del trabajo, generalmen-

8. El debate sobre la biopolítica que continúa, aunque modificándola, la idea foucaultiana, está ya muy extendido. Remito a la rica bibliografía comentada en las notas de R. Esposito, *Bios, op. cit.*, y a las notas de S. Forti «The Biopolitics of Souls», en *Political Theory* 1, vol. 34, 2006, págs. 9-33.

te en una inédita primacía otorgada al cuerpo —desde la construcción del cuerpo del Hombre Nuevo a la aniquilación del cuerpo superfluo y corruptor—, se perfila una nueva utilización y valoración de lo biológico, que pone en evidencia la implicación total de una existencia desnuda en la trama, ya vasta, del poder. De modo que el proyecto ideológico, más allá de sus contenidos específicos, no hay que entenderlo simplemente como una religión secularizada que exige una adhesión de fe total; ni hay que entenderlo solamente como la justificación que legitima el desmantelamiento del sistema jurídico y legal. La ideología, mucho más que un *instrumentum regni* para obtener consenso y obediencia, es un dispositivo que permite cambiar y redefinir los límites de lo humano; de lo que está incluido y de lo que de vez en cuando está excluido del gran cuerpo de la humanidad, del organismo de la Hiperhumanidad. De ahí la constatación de que los *lager* no sirven tan sólo para exterminar, sino también para experimentar la modificación de la realidad humana, su producción en serie y también su transformación en material orgánico.

Los regímenes totalitarios no se limitaron a ejercer su poder sobre la vida suprimiéndola. No fue un enorme e inaudito abuso de poder lo que pisoteó los derechos de los individuos. El poder político logró transformarse en un dominio total y sutil a la vez, presentándose en primer lugar como garante de la *seguridad*, de la *salud* y de la *prosperidad* de todo un pueblo, y para que éste pudiera encarnarse en el ideal de Hiperhumanidad, era necesario eliminar una «parte viva» perjudicial y destructiva.

En resumen, la biopolítica totalitaria nos mostró hasta dónde puede llegar un aparato político que en nombre de la seguridad y de la salud pública, apelando directamente a la «productividad» de la vida, logra penetrar, con una intensidad y una sutileza inigualables, en la existencia de todos y en toda la existencia. Fue, sin duda, una lógica extrema, que con toda proba-

bilidad se valió de varias estrategias y de varias técnicas, pero que en cualquier caso fue el punto de llegada de un ejercicio del poder en el que ya no funciona la lógica del pacto legal. Bajo la apariencia de solicitud, el biopoder ya no se concentra, a través de la fuerza de prohibición de la ley, en la persona y en su propiedad, sino que afecta directamente a los procesos biológicos de toda la población, llegando donde ningún Estado, ningún poder político, había logrado llegar nunca antes.

Pero, si el biopoder demostró ser tan útil para la construcción del dominio total —y esto es válido sobre todo para el nazismo—, no es sólo porque se sirvió de un instrumento de identificación muy poderoso, por ser primario y «natural»: la idea de la raza, es decir, el valor o la insignificancia de la cualidad orgánica y biológica del cuerpo. Esto permitió organizar la matanza como una empresa planificada y sistemática de curación del cuerpo político. Existe, además, otro factor que contribuye a llevar la biopolítica nazi a sus prácticas extremas. Algo que está bastante más relacionado con nuestra tradición filosófica que las teorías de la raza de origen evolucionista. Nos referimos a la otra situación-límite sobre la que nos alertó el totalitarismo. Se trata del racismo que deriva de una «metafísica de la forma»; una teoría que se sirve mucho más de Platón que de las leyes de la genética, según la cual el «valor espiritual supremo» para una raza es conseguir la forma perfecta de su aspecto somático, porque esa forma no es más que la expresión de la materialización de la idea, del tipo, del alma del pueblo. Y según la cual el tipo, el alma, tienen la función trascendental de volver fenoménico al cuerpo. En ese contexto, sin embargo, raza y alma, «alma de la raza», no son más que las manifestaciones externa e interna de esa Idea de la que se alimenta la Hiperhumanidad;⁹ esa «Gran Vida Humana» que

9. Véase S. Forti, «The Biopolitics of Souls», *op. cit.*

ofrece el modelo perfecto para el proceso de identificación de muchos en el Uno. No podemos extendernos aquí sobre la importancia crucial de cierta «antropología filosófica nazi».¹⁰ Basta decir que produce algunas de las obras de mayor difusión en el periodo inmediatamente anterior y posterior a Hitler, obras que llegan prácticamente a las casas de todo buen alemán.

Son obras aberrantes, pero valiosas, porque responden claramente a la pregunta de qué es lo humano para el Tercer Reich, situándonos frente a algunas importantes estrategias de verdad que presiden un proceso identificativo que pretende ser total. Una obra breve y de gran difusión de 1937, titulada no por casualidad *Humanitas*,¹¹ se convertirá en una especie de texto fundacional de la corriente teórica interna de las SS, que propone la Unidad de Europa sobre bases raciales. Corresponde al pueblo alemán reproducir en el contexto germánico la idea de *Humanitas*, cuyos valores, igual que los originarios indo-germánicos, son los de la vida misma que quiere afirmarse e incrementarse. La verdadera *Humanitas* «es un deber que hay que cumplir, un modelo que hay que alcanzar [...], un ideal de selección racial». El racismo «filohelénico» nazi –desde luego no minoritario– supera en mucho el biologismo evolucionista para llegar a una «ontología monista», a un «Idealismo de la perfecta identidad de cuerpo y alma», de idea y realidad y, en términos clásicos, de forma y materia. La literatura «cult» nazi, facilitada por la apelación al «verdadero humanismo», lleva a cabo una intensa empresa de redefinición de lo humano. Mientras establece la *forma* de la Hiperhumanidad, el nuevo concepto de *Humanitas* decreta al mismo tiempo la imposi-

10. En cualquier caso, vale la pena citar a algunos de los «antropólogos-filósofos» más influyentes: además, naturalmente, de A. Rosenberg, hay que recordar a J. Bannes, A. Gabler, H. F. K. Günther y L. F. Clauss.

11. H. F. K. Günther, *Humanitas*, Múnich, Verlag, 1937.

bilidad, para una parte «de los seres vivos», de elevarse a la participación de la Idea, es decir, de alcanzar la realidad de lo humano.

No se trata –como tantos neohumanistas de buena fe quisieran– de una simple retórica del Superhombre ario que desprecia a los vulgares «pequeños y últimos hombres» democráticos, destruyendo así los valores igualitarios y universales de la noble tradición humanista. Europa no ha sido solamente la tierra de la civilización, de las luces y de la razón, en definitiva, del glorioso y civilizador poder de la *humanitas*. En esta misma tierra se ha consumado la trágica puesta en práctica de un nihilismo que ha hablado sin ninguna vacilación la lengua del «humanismo».¹²

No pretendo afirmar, obviamente, que el nazismo sea un humanismo, sino solamente invitar a recelar de las cómodas e indiscutidas visiones dualistas, de la retórica humanista, tras la que se oculta a menudo la violencia potencial de un subjetivismo constructivista y «patronal». De ahí la necesidad de excavar profundamente para poner al descubierto el doble rostro del humanismo, su dialéctica abierta a una posible complementariedad de hiperhumano y no-humano.

Aunque con el rostro de la solicitud, con la promesa de la seguridad, sigue existiendo una voluntad de dominio que apunta directamente a la vida. Cuántos son hoy, entre asociaciones privadas, leyes y actores públicos, los agentes que se movilizan por el ideal absoluto e ilusorio de la Salud Perfecta. La «Hiperhumanidad» de los tiempos actuales corresponde a un ideal humano potencialmente inmortal, en el que los límites constitutivos de la existencia que hasta hoy hemos conocido parecen ser legado de un «hombre anticuado». En reali-

12. Así, también, P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999 [vers. cast.: *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2006].

dad, esta lucha contra el tiempo, la enfermedad y la muerte responde tanto al deseo político de dominio sobre los cuerpos como a la demanda de una identificación individual en un cuerpo de constitución perfecta. Desde la guerra contra cualquier riesgo de «muerte prematura» a los estudios de medicina preventiva, de las biotecnologías a la cibernética correctiva, de las campañas a favor de la lactancia materna a las prácticas «lipofóbicas», todo parece multiplicar las posibilidades de gestión de la vida, de una vida con una mayor garantía de salud, pero de una vida «despojada», casi «salvaguardada» de los vínculos de la contingencia, y entregada, tal vez como nunca antes, a un control total. Como si una nueva «eugenesia», de rostro democrático y humanista, estuviera conduciendo al ser humano a ese «salto antropológico» sobre el que la filosofía nos había prevenido hace tiempo.

2.

¿Es sensato afirmar que el laboratorio totalitario ha servido para hacernos pasar de una mentira política como ocultación de una realidad determinada y circunscrita, a una mentira absoluta, es decir, desvinculada totalmente de cualquier verdad de hecho? Para poder decidir habría que precisar cuál es el estatus de la mentira: tal vez uno de los más difíciles de definir, ya que afecta nada menos que al concepto de realidad y también al de verdad. Pero, aunque no se tengan en cuenta, obviamente, las distintas y complicadas implicaciones epistemológicas y gnoseológicas del problema, sigue en pie el hecho de que no es sencillo decidir cuál es la repercusión política de la mentira cuando se cuestiona la posibilidad de identificar en la correspondencia de objeto y representación el criterio de la verdad. Y, sin discutir tampoco las diferencias de signi-

ficado que existen entre mentira, error y autoengaño,¹³ es oportuno destacar una obviedad que no siempre se tiene en cuenta: la mentira es una relación. O, mejor, es una acción *relacional* e *intencional*. Va destinada al otro, a los otros, con la intención precisa de engañarles o de ocultarles algo que les resultaría útil saber.

Ahora bien, si mentir siempre es relacional e intencional, ¿qué cambio se habría producido con el totalitarismo? «El hombre moderno —*genus totalitario*— está inmerso en la mentira, respira la mentira, es esclavo de la mentira en todos los momentos de su vida.» En *The Political Function of the Modern Lie*, de 1945, Alexandre Koyré¹⁴ expresa lo que se convertirá en el sentimiento extendido respecto a la ruptura que supone la mentira totalitaria en relación con la mentira que podríamos llamar tradicional, que siempre ha sido utilizada por la política.

No es sólo Hannah Arendt la que se preocupó en aquellos decenios de los cambios sufridos por la mentira contemporánea.¹⁵ Que los regímenes totalitarios están en el origen de determinadas «innovaciones» a este respecto es algo que los disidentes del Este, tal vez con cierta ingenuidad, pero con gran vigor, repiten incansablemente a partir de finales de los años sesenta. Se trata de una advertencia que no va dirigida exclusivamente al Este todavía comunista, sino que se extiende también al Oeste, inscrito para ellos en un único e idéntico destino «posttotalitario». No hay una sola obra «disidente» que no

13. J. Derrida, *Historia de la mentira. Prolegómenos*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997.

14. En *The Contemporary Jewish Record* 3, vol. 8, junio de 1945, págs. 290-291.

15. H. Arendt, «Verdad y política» [1967], en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996; «La mentira en política: reflexiones sobre los documentos del Pentágono» [1972], en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998.

sitúe *1984* en el centro de su argumentación y que no presente la distopía literaria de Orwell como un análisis hiperrealista de la situación que muestra. Si los totalitarismos se instauran a «golpes de fusil», sólo consiguen mantenerse en el poder a «golpes de lenguaje», transformándose así, paso a paso, en auténticas «logocracias de masas». Sólo mediante el uso de una «neolengua» se puede impedir toda posibilidad de resistencia al régimen. Una vez acabado el terror ideológico más destructivo, hay que pensar en ese «totalitarismo frío» que impide la posibilidad de un juicio autónomo. Porque también es totalitario el poder que, manipulando las informaciones y destruyendo la memoria histórica, destruye el criterio mismo de la verdad. Es evidente que, si la verdad cambia según las necesidades del poder, resulta imposible distinguir lo que es verdadero y lo que es falso. Se efectúa así el paso de una mentira normal a una «mentira institucionalizada», que garantiza al poder político el monopolio de las verdades históricas y fácticas. Eso es lo que vincula el estalinismo y el nazismo con los distintos «deshielos» que pueden reducir la carga de violencia, justamente porque han perfeccionado el mecanismo de la «mentira de régimen», tan variable en los contenidos como inflexible en su función.¹⁶

De modo que el totalitarismo parece haber inaugurado la época de la mentira performativa. A diferencia de las mentiras políticas «tradicionales», la mentira totalitaria no sólo puso en marcha su capacidad destructiva, sino también la posibilidad constructiva que desde siempre, lógicamente, le es inherente. No se trató de negaciones u ocultaciones de algunas verdades fácticas que en cierto modo podían ser salvaguardadas. Con el totalitarismo se llegó al límite de una ontología mile-

16. Véase, a modo de ejemplo, V. Havel, *El poder de los sin poder* [1978], Madrid, Encuentro, 1990.

naría que había dividido el mundo en verdad y apariencia, en real y ficticio, pero que desde luego no había previsto el poder «creativo» de las mentiras que se convertirían en el fundamento mismo para la construcción de sistemas políticos delirantes. Al proporcionar expresión lingüística a aberrantes ficciones, se les otorgó una existencia que pudo haber reconfigurado el mundo. Del mismo modo que ocultando «duros hechos» se estuvo muy cerca de destruir la trama misma de toda la realidad.

Obviamente, lo que está en juego es mucho más que el daño provocado por la mala voluntad y la maldad de quien quiere engañar. Lo que está en juego es la consistencia misma del mundo y de su posible reparto. Esto significa que el problema es ontológico antes de ser político. Los regímenes totalitarios caminaron peligrosamente sobre el límite, con riesgo de precipitar el mundo en la indistinción, fuera de un ámbito en el que, a pesar de todas las prudencias de la hermenéutica y los recelos de la deconstrucción, todavía resulta posible distinguir entre lo que sucede y lo que la política refiere; en resumen, donde todavía es posible separar los hechos de las construcciones ideológicas. Estos regímenes pusieron las bases para la indistinción entre lo fáctico y lo fantástico, atenuaron hasta el límite esa diferencia, otorgando la primacía absoluta a la mentira y manipulando infinitamente la realidad, aunque sin conseguir destruirla del todo. Sin duda, inauguraron, como nos enseña el capítulo de Orwell sobre la neolengua,¹⁷ el enorme poder de un lenguaje estandarizado e hiperespecializado a la vez, que despoja a la palabra de la dimensión subjetiva e individual, pero no fueron capaces de universalizarlo.

17. G. Orwell, «I principi della neolingua», apéndice a *Id.*, 1984, Mondadori, 1989, cuyos contenidos coinciden con el relato de la experiencia directa vivida por V. Klemperer, *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Barcelona, Minúscula, 2004.

La distinción entre real y ficticio, que la mentira totalitaria hizo incierta y confusa, parece estar hoy a punto de desaparecer para siempre. O, mejor dicho, puesto que se trata de indistinción, corre el riesgo de transformar el mundo en un gigantesco fantasma.¹⁸ Esto es lo que afirman los pronósticos más extremos sobre nuestro futuro. Divididos entre el entusiasmo por las oportunidades ofrecidas por lo «virtual» y la apocalíptica condena de un cosmos reducido a imagen, los diagnósticos no dudan en señalar la época actual como la época de la «crisis de lo real». Una crisis de la que la política sabe obtener catastróficas ventajas, con el riesgo de destruir una línea de demarcación ya muy sutil en un nuevo juego de espejos totalitario.

Un caleidoscópico mundo mediático, hecho de imágenes descompuestas y recompuestas, es el que proporciona hoy una inmensa posibilidad a la mentira. Casi hasta convencernos de que la realidad no nos es dada, sino que es cribada, seleccionada, incluso construida, producida. Y somos arrastrados por el torbellino de este espectáculo hasta el punto de sentirnos impotentes. Con todo, la mentira totalitaria incluía contenidos ideológicos precisos. No hace falta recurrir a Adorno, Baudrillard o Debord para reconocer que el juego es cada vez más inclusivo y elusivo, difuso e irresponsable. Sin ceder a la resignación de quien lamenta una sociedad del espectáculo que nos transforma a todos en espectadores pasivos y consumidores, es cierto que mentira y realidad se integran hasta el punto de no poder distinguir en su espesa trama vías de salida para una acción o un pensamiento eficaces. La propaganda ya no gira en torno a una verdad histórica y necesaria, ya no necesita al ferviente defensor, al militante creyente. No estamos

18. G. Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003 [vers. or.: *Die Antiquiertheit des Menschen* (1965)].

inmersos en una mentira que violenta el cuerpo de quien no le es devoto. Más bien estamos envueltos en una simplificación «modular» del lenguaje, que se convierte en el arma más eficaz para prevenir el pensamiento. El único lugar auténtico donde refugiarse, hoy, del universo del Aplauso.

De modo que no somos impotentes, pasivos y conformistas sólo por miedo o por cobardía, sino también porque «lo falso indiscutible»¹⁹ organiza magistralmente la ignorancia de lo que sucede y, en caso de necesidad, prepararía luego el olvido de lo que se ha llegado a intuir. Inmersos en una especie de alternancia perenne de imágenes, incapaces de distinguir cuáles reproducen hechos y cuáles los están inventando, haría falta un enorme salto para intentar recuperar aquello de lo que hemos sido privados: la experiencia de un mundo real que resiste a la mediatización.

3.

Es por esto por lo que es preciso seguir hablando de «mal», aunque no sea fácil saber de dónde proviene y a través de qué canales se transmite. Pero el mal político existe y sobre todo se manifiesta convirtiendo a hombres y mujeres en seres pasivos y conformistas, aunque más hábiles que nunca en los juegos de prestigio que equiparan los hechos y las opiniones, lo posible y lo real, lo contingente y lo necesario. Pero para que todavía sea razonable hablar de mal, de este mal sumiso y difuso, es preciso que la realidad singular, irreductible y dolorosa

19. G. Debord, «Commentari sulla società dello spettacolo», en *Id.*, *La società dello spettacolo*, Milán, Baldini & Castoldi, 2001 [vers. cast.: *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1990]; y también la última parte de la obra de S. Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

del mundo consiga finalmente alcanzarnos. Es preciso, en definitiva, confiar en que en cierto modo nos sea dada aún la posibilidad de reconocerla.

El mal político contemporáneo, posmetafísico y posteológico, en el fondo se ha edificado justamente sobre la negación de ese reconocimiento. De ahí derivan tanto el delirio sobre la infinita posibilidad de manipulación de lo real como la sensación de nuestra total impotencia. Auschwitz también nos mostró esto: que fue posible cometer crímenes enormes gracias a la acción, o, mejor, a la inacción, de muchas personas «normales», que no hallaron las fuerzas o los motivos para oponerse a lo que entonces parecía la regla. Son los que inconscientemente engrasaron una organización perfecta, tejieron una trama muy eficaz entre las muchas irresponsabilidades. No es que no hubiera habido culpables absolutos o «demonios malvados», pero sin el apoyo de una mayoría obediente y aliñada —no por ello asesina— el límite no se hubiera sobrepasado. El totalitarismo mostró la paradoja de un mal devastador, que superó todo decálogo, a través de acciones «normales», no simplemente en el sentido de acciones realizadas por actores normales, por «demonios mediocres», sino en el sentido literal de su *Regelmässigkeit*, de su aceptación de la norma, de la regla, que aquella realidad predicaba.

Así que la «banalidad del mal» —la famosa expresión que Hannah Arendt acuña con ocasión del proceso de Eichmann—²⁰ no alude solamente a la desproporción entre las motivaciones subjetivas de una acción y sus efectos objetivos, potencial o efectivamente devastadores. Creo, por el contrario, que puede responder a la necesidad de una nueva constelación con-

20. H. Arendt, *Eichmann en Jersusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* [1963], Barcelona, Lumen, 1999; P. P. Portinaro, *I concetti del male*, Turín, Einaudi, 2002.

ceptual, indispensable ya para pensar el mal a la luz de su letal normalidad. La locución, además de expresión de una fuerza iconoclástica, lo es también del agotamiento del poder normativo de las reflexiones tradicionales sobre el mal.

En realidad, el mal ya no puede pensarse según una ontología que lo considera un principio autónomo, rival del bien. Y mucho menos podemos estar de acuerdo con aquella teología que lo consideraba instrumento de un bien futuro. Pero tampoco se puede identificar simplemente con el egoísmo personal. En resumen, el mal, como la mentira, ha de restituirse a una dimensión relacional y al mismo tiempo a una «responsabilidad individual». Ha de ser privado, por tanto, de su sustancia objetiva, y descompuesto en sus elementos contingentes, reconducido desde su pretendida naturaleza metafísica o demoníaca a su estructura «microfísica» y prosaica.

Desde un punto de vista político, por consiguiente, el «espectro de la normalidad del mal» desenmascara uno de los más viejos lugares comunes sobre la endiádis mal y poder: la dicotomía entre un polo activo y culpable del poder, y una multitud pasiva de inocentes súbditos obligados a obedecer. La absolución fácil que cada uno se concede, en nombre de la impotencia colectiva y de la imposibilidad del cambio, es en realidad una gran excusa, muchas veces un engaño. De este modo, el conformismo de uno repercute en el conformismo de otro, obligando a todos a interpretar el mismo papel en el juego del poder. Ya no se nos permite pensar el mal como simple sinónimo de la transgresión. Del mismo modo que ya no podemos consolarnos por el hecho de que maldad y mal coincidan como intención y resultado. Porque nunca como ahora la capacidad de resistir al mal se vincula a la fuerza de poner en tela de juicio la autoridad o, mejor dicho, de luchar contra la presión de una norma. Conformismo, obediencia, inacción son los nuevos atributos del mal. El totalitarismo transformó, de

El totalitarismo

una vez por todas, su posición pasiva y aquiescente en una actividad culpable. Culpable de ser la condición misma de la posibilidad de persistencia del mal. Hoy, como entonces, la omisión no es menos eficaz que la acción.

Marzo de 2008

Introducción

Considerada por algunos «el horizonte insuperable de nuestro tiempo», liquidada por otros como un paréntesis definitivamente cerrado en 1989, la cuestión del totalitarismo sigue oscilando entre la banalización y el rechazo. ¿Cómo evitar que se haga de ella un uso retórico y enfático? ¿Cómo imponer su carácter problemático a quien la considera archivada? En definitiva, ¿cómo abordar el mal político del siglo XX sin ampararse en la excusa de su inefabilidad, aunque sin reducirlo tampoco a una coyuntura histórica felizmente superada? En mi opinión, lo primero que hay que hacer es clarificar, es decir, intentar reconstruir el intrincado recorrido del concepto de totalitarismo para sacar a la luz los distintos estratos de su significado. Existe un primer significado de totalitarismo con el que, a grandes líneas, están de acuerdo las ciencias sociales y las ciencias políticas. Referido exclusivamente a los regímenes del siglo XX, designa una situación política en la que un único partido ha conquistado el monopolio del poder del Estado y ha sometido a toda la sociedad, recurriendo a un uso total y terrorista de la violencia y otorgando un papel central a la ideología. En realidad, este significado del concepto no es cuestionado ni siquiera por los historiadores, los más reacios desde siempre a admitir su valor explicativo, pero que, a excepción de los revisionistas más radicales, están dispuestos a reconocer

que los grandes procesos de transformación que sufrió Europa a partir de la Gran Guerra propiciaron experiencias políticas que se ubican teóricamente en esta nueva categoría del pensamiento político. Más problemático es en todo caso ponerse de acuerdo sobre qué experiencias pueden considerarse totalitarias. Por ejemplo, nunca ha acabado de cerrarse el debate sobre si el fascismo italiano puede considerarse un totalitarismo o si corresponde más bien a una forma de autoritarismo; sobre si el Portugal de Salazar o la España de Franco son comparables al fascismo y, por tanto, si deben incluirse en la categoría de regímenes autoritarios o en la de regímenes totalitarios. E incluso se sigue discutiendo si la Alemania hitleriana es realmente uno de los pocos ejemplos puros de totalitarismo, y, si es así, ¿desde cuándo?, ¿desde 1938 o desde 1933? Quedan pendientes otras cuestiones que se refieren a la segunda mitad del siglo xx: si el final de la Segunda Guerra Mundial marca también el final del totalitarismo, o si por el contrario los países del bloque soviético siguen girando en torno a una órbita totalitaria, si algunos regímenes de América Latina son tan sólo formas de autoritarismo o si dan vida a dinámicas totalitarias. No hay todavía respuesta para la pregunta sobre qué experiencia asiática corresponde mejor al ideal totalitario: si la China de la Revolución Cultural o el gobierno de Pol Pot. Por no hablar de la cuestión por antonomasia: si es sólo el régimen de Stalin el que presenta los rasgos característicos del totalitarismo o si ya debe considerarse totalitaria la sociedad nacida de la Revolución bolchevique.

Afortunadamente, éste no es, ni puede, ni quiere ser un libro de historia, sino sólo un intento de explicar la trayectoria de un término y de un concepto. Un concepto construido sobre la comparación histórica entre nazismo y estalinismo, que tan escandalosa ha resultado y que ha forzado los límites entre «derecha» e «izquierda», considerados inviolables. Sin

duda, ésta es una de las razones por las que no hay ninguna otra noción política que haya sido tan controvertida. Por una parte, ha sido acogida como el único instrumento interpretativo capaz de otorgar un significado unitario al aspecto más trágico del siglo XX. Por otra, ha sido el blanco de infinitas polémicas, en la medida en que se ha considerado el arma de deslegitimación del comunismo preparada por Occidente. El concepto, por tanto, se ha visto largamente comprometido por sus potenciales usos ideológicos. Durante mucho tiempo, sólo se ha mantenido activo el poder evocador y movilizador de un término que, más allá de su estatus científico, ha obligado tanto a quien lo utilizaba como a quien lo refutaba a declarar su propia ubicación política. De modo que el contenido de este concepto no se ha expresado en todas sus posibilidades de significado, cosa que tal vez no ha ocurrido con ningún otro concepto.

En las dos primeras partes del libro he intentado reconstruir la trayectoria que va desde la formación del término hasta la articulación del concepto y, finalmente, la estructuración de auténticas teorías e interpretaciones, convencida de que de este modo la «cuestión del totalitarismo» puede liberarse de la trampa de los lugares comunes. De modo que he creído conveniente recordar, a quienes todavía hoy consideran el concepto de totalitarismo como un simple peón del tablero bipolar, que este concepto hunde sus raíces en un periodo bastante anterior a la época del enfrentamiento Este-Oeste y que en su elaboración participan no solamente autores liberaldemócratas. La noción de totalitarismo nace, efectivamente, como habrá ocasión de observar, de la militancia política, pero no de la lucha de Occidente contra el «Imperio del mal»; adquiere, sin duda, un carácter normativo, pero sigue trayectorias distintas, que de ningún modo pueden reducirse únicamente a la exaltación de los valores liberaldemócratas.

Por injusta que sea la crítica que interpreta el concepto de totalitarismo como instrumento ideológico de la guerra fría, ayuda, no obstante, a establecer los límites de las tipologías políticas, elaboradas entre los años cincuenta y sesenta, que conducen a la plena afirmación del concepto, pero que a menudo fijan su contenido en una rígida y esquemática enumeración de rasgos. Esas tipologías, orientadas muchas veces por una apología acrítica de las democracias occidentales, aunque convencidas de haber elaborado un criterio taxonómico neutro, corren realmente el riesgo de transformar la categoría de totalitarismo en un aséptico instrumento para actualizar la lista de los regímenes políticos. Si lo que se le pide a la categoría de totalitarismo fuera sólo describir las características de un régimen político a partir de la base de un análisis que pretende ser empírico y objetivo, realmente habría agotado su función. Entre otras razones, porque a los primeros «tipos-ideales», cristalizados en distinciones estáticas, les siguieron análisis comparativos cada vez más articulados y dinámicos. Sin embargo, la teoría política y la filosofía todavía siguen discutiendo el alcance de esa noción. Esto significa que las cuestiones que suscita vehiculan mucho más que la constatación de que en este siglo surgió un régimen en el que el pluralismo político y las instituciones parlamentarias fueron suprimidos; significa sobre todo que la categoría de totalitarismo es todavía una de las pocas categorías disponibles capaces de captar la trágica especificidad del siglo recién concluido.

Tal vez no sea casual que hayan sido sobre todo las reflexiones de los filósofos políticos las que han mantenido vivo el debate en los dos últimos decenios. A esas reflexiones está dedicada la tercera parte del libro. Los autores y las interpretaciones citados forman parte de ese tipo de lectura que algunos representantes de la ciencia política han considerado «esencialista», es decir, dirigido a perseguir «esencias eternas» y «con-

tinuidades espirituales», en las que acabaría por desaparecer cualquier elemento concreto y fáctico. Es cierto que a menudo se trata de interpretaciones atrevidas, a veces incluso arbitrarias, que corren el riesgo de disolver la peculiaridad del totalitarismo en el interior de genealogías filosóficas que lo perciben en potencia desde los inicios de Occidente. Todas parten, sin embargo, de interrogaciones radicales y, por así decir, «vivas» sobre el significado extraordinario de las experiencias totalitarias. Se mueven, en definitiva, en una perspectiva general de sentido, impulsadas por la necesidad de comprender el totalitarismo no sólo como conjunto de hechos y de características, sino como expresión de una época. En resumen, el totalitarismo es interpretado como la experiencia límite que interrumpe la continuidad de una tradición cultural, política y filosófica, poniendo en cuestión sus postulados de fondo.

El uso filosófico del concepto de totalitarismo adopta así, en primer lugar, una función deconstructiva. Con la aparición del «mal radical» se descubre el potencial nihilista y destructivo contenido en el proyecto mismo del racionalismo moderno: su voluntad de poder inseparable de su «obsesión constructivista». «El mal radical» quiebra la fe en la coincidencia entre razón e historia; pone en evidencia el lado oscuro de esa confianza en la posibilidad de construir una comunidad política «bajo el signo del Uno». Si existe un rasgo que realmente tienen en común fascismo, nazismo y comunismo, es la voluntad de afirmación de la unidad.

El concepto de totalitarismo, pensado filosóficamente, ayuda a poner al descubierto la falta de fundamento de algunas oposiciones modernas; sirve, en definitiva, para deconstruir esas antítesis tranquilizadoras que oponen frontalmente la democracia al totalitarismo. Algunas reflexiones filosóficas nos enseñan que no se puede oponer a una democracia, sólidamente definida en una identidad formal e institucional, el totalitaris-

mo como monstruo político, que adopta el cómodo papel de un «contratipo»; nos sugieren que pongamos en tela de juicio las fronteras consideradas insuperables que deberían separar un régimen de libertad de un sistema totalitario. Nos invitan, más bien, a una interrogación constante sobre la época democrática: sobre las posibilidades que abrió, los vacíos que deja, los mecanismos que activa, la «servidumbre voluntaria» que produce. En definitiva, el totalitarismo no puede ser considerado una amenaza que pesa desde el exterior sobre la democracia, sino que es una de las posibles respuestas a las cuestiones planteadas por la modernidad a las que las democracias no han conseguido hallar soluciones.

1. La construcción de un concepto

1.1. Origen de un neologismo

¿Cuándo empieza a hablarse de totalitarismo? ¿Cuándo empieza a utilizarse este término para designar una nueva realidad política? Más aún, ¿cuándo el significado de la palabra, interaccionando con la experiencia histórica, se estructura en un concepto preciso, y cuándo el concepto es capaz de articularse en una teoría? Éstas son las preguntas previas de las que hay que partir para reconstruir el recorrido del término-concepto «totalitarismo», dejando atrás, cuanto más lejos mejor, arraigados prejuicios históricos y tópicos ideológicos.

Por ejemplo, está muy extendida aún la convicción de que la cuna de la nueva palabra fue el fascismo, y de que el propio Mussolini, con su propuesta de autointerpretación del régimen, habría sido el responsable. Si bien es cierto que la paternidad de los neologismos «totalitario» y «totalitarismo» hay que atribuírsela a Italia, no fue, sin embargo, el Duce, ni tampoco ninguno de sus fieles, el que acuñó el nuevo adjetivo y el nuevo sustantivo. El adjetivo «totalitario» circula ya a principios de los años veinte entre los opositores al régimen fascista, ya sean liberales, demócratas, socialistas o católicos, que legan a la historia del pensamiento político los términos destinados a caracterizar la experiencia histórica que se convertirá en el icono del siglo.

Probablemente es Giovanni Amendola el que, para describir la nueva realidad *in fieri*, utiliza por primera vez el adjetivo «totalitario».¹ El gobierno de Mussolini es totalitario en cuanto manifiesta una tendencia hacia el dominio absoluto e incontrolado de la vida política y administrativa. En los artículos que Amendola publica en *Il Mondo*, el 12 de mayo y el 28 de junio de 1923, se denuncia el escándalo de las elecciones administrativas: el partido de Mussolini había presentado tanto la lista de mayoría como la de minoría, tras haber impedido antes por la fuerza la formación de una lista de oposición. Estos hechos son interpretados como signos de algo que Amendola llama «sistema totalitario», es decir, como «promesa del dominio absoluto y del mangoneo completo e incontrolado en el campo de la vida política y administrativa».² El término alude, por tanto, al desprecio por los derechos de la minoría y a la eliminación de la regla de la mayoría, fundamentos de toda democracia. Pocos meses después, el espectro semántico del adjetivo se amplía. En noviembre de 1923, escribe Amendola: «Sin duda, la característica más destacada del movimiento fascista será, para quienes lo estudien en el futuro, el espíritu “totalitario”, que no permite al futuro amanecer que no sean saludados con el gesto romano, como no permite al pre-

1. Coincide en este punto la investigación histórica reciente. Petersen, Cf. J., «Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien», en Funke, M. (ed.), *Totalitarismus. Ein Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen*, Düsseldorf, Droste, 1978, págs. 105-128; *Id.*, «Die Geschichte des Totalitarismusbegriffs in Italien», en Maier, H. (ed.), «*Totalitarismus*» und «*Politische Religionen*», Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1996, págs. 15-35; Bongiovanni, B., «Revisionismo e totalitarismo. Storie e significati», en *Teoria politica* 1, 1997, págs. 23-54; Ruocco, G. y Scuccimarra, L., «Il concetto di totalitarismo e la ricerca storica», en *Storica* 6, 1996, págs. 119-159.

2. Amendola, G., «Maggioranza e minoranza», en *Il Mondo*, 12-5-1923, reimpresso en *Id.*, *La democrazia italiana contro il fascismo, 1922-1924*, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1960, págs. 102 y sigs.

sente alimentar almas que no se dobleguen a la confesión “creo”. Esta singular “guerra de religión” que desde hace más de un año azota Italia no os ofrece una fe [...], pero como compensación os niega el derecho a tener una conciencia –la vuestra y no la ajena– y pone trabas a vuestro porvenir con una gravosa hipoteca». ³ En enero de 1924, también Augusto Monti utilizará el adjetivo para estigmatizar las elecciones organizadas por el fascismo: «Tras el golpe de mano sobre Roma [...], el fascismo se dispone ahora a actuar de forma definitiva intentando, tras las elecciones totalitarias en los ayuntamientos y en las provincias, la elección totalitaria para la Cámara de los Diputados». ⁴

El fascismo está realizando, en definitiva, un salto cualitativo. Y el adjetivo «totalitario» se convierte en uno de los indicadores de esta nueva dirección política. Junto a éste, utilizado aún a menudo de forma genérica, comienzan a surgir algunas intuiciones que posteriormente se fijarán en el contenido del concepto más maduro. En la introducción de Amendola a las *Atti del Congresso dell'Unione Nazionale*, escrita en julio de 1925, cuando el régimen ya había mostrado sin sombra de duda su verdadero rostro, se lee: «[hay] dos clases de pensamiento, dos inspiraciones políticas opuestas que, sin embargo, niegan ambas el Estado liberal-democrático y tienden simultáneamente a subvertir los fundamentos ya más que seculares de la vida política moderna [...], *comunismo y fascismo, reacción totalitaria al liberalismo y a la democracia*». Amendola advierte claramente que esa «reacción totalitaria» representa un desafío inaudito, jamás lanzado antes, a las bases en las que se había fundado la política europea durante más de un siglo. No se tra-

3. Amendola, G., «Un anno dopo», en *Il Mondo*, 2-11-1923, ahora en *Id., La democrazia italiana, op. cit.*, págs. 193 y sigs.

4. Monti, A., «I liberali alla prova», en *La Rivoluzione Liberale*, 22-1-1924.

ta tan sólo de un peligroso cambio de las dinámicas institucionales, lo que está en juego es la posibilidad de una nueva dimensión de la política y de la sociedad: «La exageración paroxística y monomaniaca de la injerencia del poder ejecutivo en toda la vida estatal y social, el vuelco acrobático de las relaciones normales entre Estado y Sociedad, en virtud del cual la Sociedad existe para el Estado, y el Estado para el Gobierno, y el Gobierno para el partido».⁵ Hay que reconocer, por tanto, que los antifascistas italianos –además de Amendola, debemos recordar al menos a Sturzo y a Nitti– no solamente estrenan un término y su polémica utilización política, sino que al oponer una identificación completa entre sociedad, partido y Estado, al denunciar la dimensión «total» y «totalitaria» que está asumiendo la vida pública, apuntan ya la comparación entre comunismo y fascismo que encontraremos en el núcleo de las teorías clásicas del totalitarismo.

En esos años, no obstante, no son muchos los que captan perfectamente el potencial innovador del adjetivo. Intelectuales como Salvatorelli, Fortunato, Mosca, Ferrero, Treves y Labriola son conscientes de la ruptura que provoca el fascismo, pero todavía la expresan mediante los instrumentos léxicos tradicionales de la doctrina del Estado, con sus distinciones entre tiranía, dictadura y despotismo.

Entre quienes, en cambio, no dudan en asociar el nuevo término a la radicalidad de los cambios producidos, hay que mencionar a Piero Gobetti, Lelio Basso y Luigi Sturzo. En ellos comienza a manifestarse la conciencia de que el nuevo modo de concebir el Estado, la nación y el partido, a través de un juego de identificaciones recíprocas, radicaliza y deifica el poder y sus acciones, como no se había visto nunca antes, sacrifican-

5. Amendola, G., *La nuova democrazia*, Nápoles, Ricciardi, 1951, págs. 240 y sigs.

do totalmente la libertad. No es casual, por tanto, que Lelio Basso, utilizando el seudónimo de Prometeo Filodemo, en las páginas de la revista *La Rivoluzione Liberale* del 2 de enero de 1925, utilice probablemente por primera vez el sustantivo «totalitarismo». «Todos los órganos estatales —se lee—, la corona, el parlamento, la judicatura, que en la teoría tradicional encarnan los tres poderes, y las fuerzas armadas que ejecutan su voluntad se convierten en instrumentos de un único partido que se hace intérprete de la voluntad unánime, del “totalitarismo” indistinto.» El totalitarismo indistinto es, pues, el objetivo de un Estado, el fascista, que pretende representar a todo el pueblo, destruyendo cualquier movimiento y a cualquier persona que trate de obstaculizar esa pretensión. El totalitarismo fascista «ha establecido así todos sus principios: supresión de cualquier discrepancia por el bien superior de la Nación identificada con el Estado, que a su vez se identifica con los hombres que detentan el poder (Estado fascista). Este Estado es el Verbo, y su Jefe es el hombre enviado por Dios para salvar a Italia; éste representa lo Absoluto, lo Infalible [...] Una vez establecidos estos principios, el Estado lo puede todo: cualquier oposición al fascismo es realmente una traición a la Nación y de este modo se justifica cualquier delito fascista».⁶ Lo que el autor percibe con claridad es que se está perfilando un nuevo orden, un orden que va mucho más allá de la simple reorganización política. Además de la conciencia de la profundidad del cambio, hay en Basso la misma inquietud que ya el año anterior había llevado a Sturzo a denunciar, en las páginas de la misma revista, «el espíritu de dictadura que hoy invade Italia» y «la nueva concepción de Estado-partido» que esta-

6. Prometeo Filodemo (Lelio Basso), «L'antistato», en *La Rivoluzione Liberale*, 2-1-1925. Reimpreso en Basso, L. y Anderlini, L. (eds.), *Le riviste di Piero Gobetti*, Milán, Feltrinelli, 1961, págs. 241-246.

ba llevando a la «transformación totalitaria de cualquier fuerza moral, cultural, política y religiosa».⁷

Al parecer, la novedad radical transmitida por la pareja de términos «totalitario-totalitarista» también la intuyó Gramsci, preocupado por explicar, y no sólo condenar, la nueva realidad del partido totalitario. En los *Cuadernos* menciona a menudo el problema de la nueva configuración totalitaria de la política: «Una política totalitaria tiende precisamente: 1) a lograr que los miembros de un determinado partido encuentren sólo en este partido las satisfacciones que antes encontraban en una multiplicidad de organizaciones, esto es, a romper todos los hilos que unen a estos miembros con organismos culturales extranjeros; 2) a destruir todas las otras organizaciones o a incorporarlas a un sistema en que el partido sea el único regulador».⁸ En resumen, la percepción de hallarse frente a un fenómeno inédito de objetivos y consecuencias «totales» va estratificándose lentamente en varias direcciones, que al final confluirán en el área semántica del concepto de totalitarismo.

Se produce un giro importante en la historia de los términos con la entusiasta apropiación que de ellos hacen entretanto Mussolini y los teóricos de la «Nueva Palabra». Como si el adjetivo y el sustantivo lograran expresar perfectamente el énfasis revolucionario y el voluntarismo omnipotente que, al menos desde el punto de vista de la propaganda, caracterizan a la ideología fascista. De hecho, es el momento en que el fascismo muestra su tenaz voluntad de oposición a la liberal-democracia. En el discurso pronunciado por el Duce, el 22 de junio de 1925, en el IV Congreso del Partido Nacional Fascista, el fas-

7. Sturzo, L., «Spirito e realtà», en *La Rivoluzione Liberale*, 22-1-1924.

8. Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi, 1975, Quaderno 6 (VIII), § 136, pág. 800 [vers. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, ed. crítica de Valentino Gerratana, México, Ediciones Era-Universidad Autónoma de Puebla, 2001].

cismo es exaltado justamente por su capacidad totalitaria: «Hemos llevado la lucha a un terreno tan claro que ahora ya hay que estar de este lado o del otro. No sólo eso, sino que esa meta que se define como nuestra *feroz voluntad totalitaria* será perseguida con una ferocidad aún mayor [...] Queremos, en definitiva, fascistizar la Nación, de modo que el día de mañana ser italiano equivalga [...] a ser fascista».⁹ La llamada del Duce es atendida; aunque de forma no siempre clara y distinta, el adjetivo «totalitario» comienza a circular como expresión del orgullo fascista. «Si los adversarios nos dicen que somos totalitarios, que somos dominicos, que somos intransigentes, que somos tiránicos, no os asustéis por estos adjetivos. Aceptadlos con honor y con orgullo [...] ¡Sí, somos totalitarios! Queremos serlo, de la mañana a la noche [...], queremos ser dominicos [...], queremos ser tiránicos»,¹⁰ sostiene, por ejemplo, Forges Davanzati en febrero de 1926.

A partir de ese momento, la apologética de Estado trata de arrebatarse el monopolio del adjetivo y del sustantivo a la oposición y se empeña en otorgar a los vocablos de nuevo cuño su propia dignidad teórica. Giovanni Gentile, en una serie de artículos que aparecerán reunidos en un volumen en 1925, pretende elaborar el perfil filosófico del régimen, confirmando a la vez el paso de la fase «heroica y movimentista» a la «estatalista» del fascismo.¹¹ Con la publicación, en 1928, para *Foreign Affairs*, de «The Philosophical Basis of Fascism», y posteriormente con la redacción de la voz «Fascismo» para la *Enciclopedia Italiana*, por encargo de Mussolini, Gentile fija los que en

9. Mussolini, B., *Opera omnia*, Florencia, La Fenice, 1956, vol. XXI, pág. 362.

10. Forges Davanzati, R., en un discurso del 28 de febrero de 1926 en el Istituto di Cultura de Florencia, citado en Petersen, J., *Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien*, op. cit., pág. 115.

11. Gentile, G., *Che cosa è il fascismo*, Florencia, La Fenice, 1925.

su opinión son los elementos totalitarios de la concepción fascista: «Siendo antiindividualista, la concepción fascista se pronuncia a favor del Estado». No obstante, en la medida en que el individuo coincide con el Estado, Gentile se pronuncia también a favor del individuo, y «reafirma el Estado como la auténtica realidad del individuo». Se pronuncia, además, a favor de la libertad, en la medida en que la libertad es «el atributo del hombre real y no del fante abstracto en que pensaba el liberalismo». Una libertad, pues, que coincide con el Estado y con el individuo en cuanto perteneciente al Estado: «Ya que para el fascista todo está en el Estado y no hay nada humano y espiritual que tenga valor fuera del Estado. En este sentido, el fascismo es totalitario, y el Estado fascista, síntesis y unidad de todos los valores, interpreta, potencia y desarrolla toda la vida del pueblo». El fascismo es antidemocrático sólo si el concepto de pueblo se reduce a una entidad numérica, «pero es la forma más genuina de democracia si el pueblo se concibe, como ha de ser, cualitativamente y no cuantitativamente, como la idea más poderosa porque es la más moral, más coherente, más verdadera, que en el pueblo se concreta como conciencia y voluntad de pocos, hasta de Uno, y como ideal tiende a concretarse en la conciencia y la voluntad de todos. De todos aquellos que de la naturaleza y de la historia obtienen, étnicamente, argumentos para formar una nación». Ahora bien, una nación que sea una realidad ética, no natural, y que como creación del Estado confiera al pueblo su unidad e identidad moral. «El Estado fascista, la forma más alta y poderosa de la personalidad, es fuerza, pero espiritual. Fuerza que compendia la vida intelectual y moral del individuo.» El poder estatal no puede, por tanto, limitarse a garantizar el orden y el funcionamiento institucional, a tutelar la plácida existencia de los individuos, como pretendía el liberalismo. «El Estado fascista, en definitiva, no es simplemente promulgador de leyes y fundador de institucio-

nes, sino educador y promotor de vida espiritual. Desea rehacer no las formas de la vida humana, sino el contenido, el hombre, el carácter, la fe. Para ello necesita disciplina, y autoridad que penetre en los espíritus y domine en ellos de forma indiscutida.»¹² El llamado por Gentile «Estado totalitario fascista» se presenta más bien como una forma extrema de «Estado ético». Esta concepción, que pretende unificar individuo y democracia, nación y espíritu del pueblo, autoridad y cultura, se configura como la enésima transformación o, si se prefiere, la enésima tergiversación de los conceptos hegelianos, pero no puede ser asimilada a los imperativos de la proyectualidad totalitaria.

Desde el punto de vista de la recepción y de la difusión lingüística, es indiscutible que los escritos de Gentile contribuyeron notablemente al éxito internacional y académico de los términos «totalitario» y «totalitarismo». Hay que recordar que, entre tanto, gracias a la publicación en inglés de la obra de Sturzo *Italia y el fascismo*, aparecida en Londres en 1926,¹³ los términos *totalitarian* y *totalitarianism*, utilizados en una acepción puramente negativa, ya habían penetrado en los medios intelectuales anglosajones y obtendrían una de sus primeras consagraciones académicas en la voz «State» de la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, redactada en 1934 por George Sabine.

A partir de los años treinta, el área semántica de los términos y su validez categorial se amplían y se articulan, superando ampliamente los límites territoriales y conceptuales del fascismo italiano que, si bien fue la cuna de los neologismos,

12. Todas las citas proceden de la voz «Fascismo (dottrina del)», en *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932, vol. XIV, págs. 835-840.

13. Cf. Sturzo, L., *Italy and Fascism*, Londres, Faber & Gwier, 1926; *Id.*, *Italia e fascismo*, Bolonia, Zanichelli, 1965 [vers. cast.: *Italia y el fascismo*, Madrid, Reus, 1930].

paradójicamente no aparecerá como ejemplo típico de régimen totalitario en las teorías clásicas del totalitarismo.

1.2. La dimensión total de la política

Si bien el fascismo pretendía ser totalitario, y era acusado de totalitarismo, es bastante sorprendente que el nazismo —el régimen que más se ha utilizado como «modelo ideal» para las reflexiones sobre el totalitarismo en los últimos cincuenta años— prefiriera definirse por lo general como un Estado autoritario. Esto no significa que los ambientes culturales alemanes, tanto los que apoyaron el ascenso al poder de Hitler, como los que se opusieron al hitlerismo desde sus primeras amenazas, no contribuyeran a la construcción del concepto.

Muchos intelectuales alemanes en el periodo de entreguerras, relativamente a salvo aún de las urgencias de la batalla política, reflexionan sobre el final de la república de Weimar y más en general sobre el proceso de transformación radical sufrido por la política en el siglo xx. Partiendo de la constatación de la crisis de los presupuestos liberal-democráticos, se inicia una reflexión sistemática sobre la nueva configuración de la relación individuo-poder político. En nuestra opinión, destaca sobre todo el debate que se desarrolla en Alemania sobre Estado total y Estado autoritario a comienzos de los años treinta.¹⁴ En él participan autores de procedencias diversas: desde los que se mueven en torno a los círculos de la llamada «revolución conservadora» —como Moeller van den Bruck, H. Frayer, M. Spahn, Ernst Jünger—, hasta los partidarios de una cau-

14. Véase Faye, J.-P., *Introduzione ai linguaggi totalitari. Per una teoria del racconto*, Milán, Feltrinelli, 1975 y Galli, C., «Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni Trenta», en *Filosofia Politica* 1, 1997, págs. 27-60.

ta oposición liberal-conservadora, e incluso algunos representantes del marxismo «heterodoxo» representado por la Escuela de Frankfurt. Se trata de un debate que introduce en un proceso de circulación intelectual locuciones y sintagmas que tendrán una gran capacidad movilizadora frente a la realidad del totalitarismo. Es sumamente interesante la elaboración de la noción de «Estado total» como concepto polémico opuesto tanto al dualismo liberal de Estado y sociedad como al «corporativismo pluralista» de una política moderna reducida a pura mediación de intereses materiales. Esa noción constituirá un contexto léxico y conceptual bastante fértil para la génesis de la categoría de totalitarismo.

El punto de partida de las creaciones sobre la dimensión totalizadora de la política es, sin duda, el ensayo de 1930 de Ernst Jünger sobre *Die totale Mobilmachung* (La movilización total),¹⁵ en el que se esbozan los rasgos que autores posteriores considerarán característicos del Estado total. Las fuerzas literalmente sobrehumanas desencadenadas por la Gran Guerra y por el progreso extraordinario de la técnica dan paso a una nueva configuración política que parece poner en escena una especie de conflictividad originaria: «lo Elemental». La política del siglo XX implica a los individuos en una «movilización total», transformándolos a la vez en «masa» y en pequeños engranajes de una dinámica cuyo único sentido es el propio funcionamiento. Los países se convierten así en grandes «talleres metalúrgicos», donde la vida del individuo coincide cada vez más con la vida de un «soldado del trabajo», engullido por la funcionalidad en todos los frentes. De modo que la técnica irrumpen en las fibras más íntimas de la existencia, produciendo una

15. Jünger, E., «La mobilitazione totale» [1930], en *Il Mulino* 301, 1985, págs. 753-770 [vers. cast.: *Sobre el dolor: seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Barcelona, Tusquets, 1995].

auténtica transformación antropológica que hace a los hombres susceptibles de movilización y de manipulación. Esta nueva «condición contemporánea», que ve confundirse en un todo indistinto existencia, política y técnica, se sostiene, por tanto, sobre un «funcionalismo absoluto» que barre todos los criterios anteriores. La movilización total no es, para Jünger, el resultado de un determinado proyecto de sometimiento político; es la transformación misma de la vida, causada por la técnica, que produce modificaciones imparables y estructurales que acaban con las modalidades políticas tradicionales: de las confortantes distinciones entre Estado y sociedad a las instituciones representativas. Jünger percibe, pues, la incandescente mezcla explosiva de la que saldrá el material del totalitarismo. No sólo eso, sino que parece anticipar intuiciones, alejadas de la crítica moral de los antifascistas italianos y del espiritualismo estatalista de Gentile, que constituirán los nexos estructurales decisivos para comprender la especificidad del totalitarismo.

Será Carl Schmitt, refiriéndose explícitamente a *Die totale Mobilmachung* de Jünger, el que dará un uso científico-político a las percepciones radicales y literarias del escritor. En *Die Wendung zum Totalen Staat* (El cambio hacia el Estado total) y en *Der Hüter der Verfassung* (La defensa de la Constitución),¹⁶ ambas de 1931, se presenta la temática del Estado total, locución que se utiliza para expresar y lamentar la crisis radical del Estado soberano tradicional. La soberanía estatal corre el riesgo de desaparecer bajo el peso de una sociedad entrometida, que enfrenta en el escenario político a unos partidos que,

16. Schmitt, C., «Die Wendung zum Totalen Staat», diciembre de 1931, aparecido en la *Europäische Revue* y publicado luego en *Id., Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1940; *Id., Il Custode della costituzione* [1931], Milán, Giuffrè, 1981 [vers. cast.: *La defensa de la Constitución: estudio acerca de las diversas especies y posibilidades de salvaguardia de la Constitución*, Madrid, Tecnos, 1983].

una vez perdido ya su carácter auténticamente público, no son más que asociaciones de intereses particulares y corporativos. La esfera política ya no se distingue de la social y privada, y el poder soberano, tras haber perdido toda autonomía de decisión, se transforma en una mera administración técnico-burocrática, en función de una totalidad aplastada bajo la materialidad económica. El Estado es total, pero «por debilidad», porque el pluralismo social lo ha dejado exangüe e incapaz de escapar del asedio de los intereses privados. Por consiguiente, es incapaz de llevar a cabo la auténtica unidad política y de tomar la decisión eficaz. En un primer momento, el problema de Carl Schmitt consiste tan sólo en identificar la sede de atribución de la decisión política, a fin de frenar la disgregación y reproducir la síntesis. En el ensayo de febrero de 1933, que reelabora una conferencia pronunciada un año antes, *Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland* (Desarrollo del Estado total en Alemania), se presenta el Estado total «por intensidad», «en el sentido de la calidad y de la energía»,¹⁷ como el antídoto al «Estado total por debilidad». Ante las respuestas desestabilizadoras de una totalidad parcelada, la propuesta de Schmitt apunta a un aprovechamiento pleno y consciente, dirigido a la unidad política, de las posibilidades que ofrece la implicación total de los ciudadanos a través de la técnica. «El Estado total por intensidad» es un Estado fuerte, compacto, capaz de distinguir al amigo del enemigo, y de impedir que se formen fuerzas destructivas antiestatales. Es el proyecto de una forma extrema de gobierno, pero que todavía no es una forma totalitaria. Como tampoco son totalitarios otros dos emblemáticos intentos de poner remedio a la identificación total entre Estado y socie-

17. Cf. Schmitt, C., «Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland», en *Europäische Revue* 9 (2), 1933, publicado de nuevo en *Id.*, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlín, Duncker & Humboldt, 1958.

dad: el llevado a cabo por Ziegler en *Autoritärer oder totaler Staat* (Estado autoritario o total), de 1932, y el propuesto por Leibholz en *Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild* (La disolución de la democracia liberal en Alemania y la forma de Estado autoritario), de 1933.¹⁸ A pesar de las diferencias entre las respectivas posiciones de partida, ambos autores apelan al Estado autoritario para devolver la dignidad y la autonomía a la esfera política, y para reorganizar el aparato estatal en cuanto a responsabilidad decisional y auténtica representatividad.

Lo cierto es que la doctrina política nazi se apropió de algunos de los presupuestos de este debate sobre Estado total y Estado autoritario: de la crítica al liberalismo y al parlamentarismo al énfasis positivo puesto en la noción de totalidad y autoridad. No obstante, hace que interactúen con la exaltación del papel del jefe y de la «comunidad de pueblo», elementos que no estaban presentes todavía en la utilización que Ziegler, Leibholz y Schmitt hacen de los términos «total» y «autoritario» a principios de los años treinta. Eso no significa eximir de responsabilidades a un grupo de pensadores que contribuyeron a crear un clima político que desde luego no era hostil al nazismo, sino tan sólo precisar que estos términos, al menos hasta 1933, no son sinónimos de Estado totalitario.¹⁹

A partir de la ascensión al poder de Hitler, se produce un cambio importante en el significado del adjetivo «total», que se superpone cada vez más al del adjetivo «totalitario». No es casual que ambos términos se utilicen de forma indiferenciada. En noviembre de 1933, por ejemplo, Göbbels define la llegada del nacionalsocialismo como una «revolución total», que

18. Cf. Ziegler, H. O., *Autoritärer oder totaler Staat*, Tubinga, Mohr, 1932; Leibholz, G., *La dissoluzione della democrazia liberale in Germania e la forma di Stato autoritario* [1933], Milán, Giuffrè, 1996 .

19. Así Galli, C., *Strategie della totalità*, op. cit.

tiene como objetivo «un Estado totalitario que abarque todas las esferas de la vida pública y las transforme desde la base», a fin de «modificar por completo las relaciones de los hombres entre sí, con el Estado y con los problemas de la existencia». También Hitler, en sus discursos de 1933, utiliza, además del término «autoritario», los adjetivos «total y totalitario». Aunque por poco tiempo, *total* y *totalitär* son utilizados tanto por el régimen y sus ideólogos como por la oposición. Para ser precisos, es Carl Schmitt, en las obras publicadas entre 1933 y 1937,²⁰ quien imprime un cambio evidente al significado de la expresión «Estado totalitario» que él mismo había creado anteriormente. Ahora, el *totaler Staat*, para combatir con eficacia la «totalidad por debilidad» del Estado pluralista a merced de los partidos, ha de reconocer al Jefe una legitimidad política que le viene dada por el hecho de estar en relación con una comunidad de pueblo «racialmente» homogénea. *Der totaler Staat* de Forsthoff,²¹ el discípulo de Schmitt procedente de la «revolución conservadora», que inmediatamente se introdujo en la órbita del nazismo, va más allá aún en sus formulaciones, hasta el rechazo definitivo de una mecánica y vacía «estatalización», y llegando a la valoración de una forma política posestatal. Sólo en la dimensión de la unidad del pueblo, la política puede contemplar la posibilidad de hacerse realmente total, concreta y responsable. En resumen, aunque lejos aún de la que se convertirá en la delirante proyectualidad de la propaganda del régimen, estas valoraciones de la totalidad en sentido sustancialista ya no son solamente instrumentos críticos y

20. Cf. Schmitt, C., «Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell'unità politica» [1933], en *Id.*, *Principi politici del nazionalsocialismo*, Florencia, Sansoni, 1935; *Id.*, *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat* [1937]; *Id.*, *Positionen und Begriffe*, *op. cit.*

21. Forsthoff, E., *Der totaler Staat*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

doctrinales, sino que se convierten en modelos para la refundación de las relaciones políticas y sociales, de modo que la identificación entre Estado, Movimiento y Pueblo suprime tanto la dimensión privada de la existencia como la vacía forma de un Estado separado del pueblo. Comienzan, pues, a arraigar no sólo el desprecio por el aparato estatal entendido como mera institución, sino también la exaltación de una política como «cultivo» de las fuerzas biológicas y como exaltación de una homogeneidad que anula todas las diferencias individuales. La crítica al formalismo liberal burgués cede el paso cada vez más al énfasis en la comunidad racial. No se trata, como en Italia, del refuerzo de un Estado de partido único, ni de la función educadora de la suprema eticidad estatal. En Alemania empieza a configurarse una especie de «derecho natural comunitario», por el que el Estado no es más que la expresión secundaria de la unidad primaria de todos los compañeros de stirpe. Como había escrito Hitler en *Mein Kampf*, «el Estado es un medio para alcanzar un fin. Su finalidad consiste en la conservación y en el incremento de una comunidad de criaturas física y moralmente homogéneas [...] Los Estados que no están al servicio de este objetivo son construcciones malogradas, mejor dicho, abortos». Tanto los teóricos nazis como los pensadores de derechas que se adhirieron al nacionalsocialismo son ya claramente conscientes de que las relaciones políticas que estructuran el «nuevo totalitarismo» ya no pueden definirse según la moderna doctrina del Estado.

En el frente de oposición se registra una conciencia análoga, a la que todavía no responde, sin embargo, una precisión léxica. Por ejemplo, Leibholz, en un artículo de 1938, «Il secolo XIX e lo Stato totalitario del presente»,²² abandona

22. Leibholz, G., «Il secolo XIX e lo Stato totalitario del presente», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 1, 1938.

su alternativa anterior entre Estado total y Estado autoritario, porque este último, en Italia y sobre todo en Alemania, aunque también en la Unión Soviética, estaba ya impregnado de lógicas totalitarias, como el espíritu antipluralista, la nivelación homologante y la eliminación de toda autonomía individual. Totalitario, autoritario y total son adjetivos que califican ya una única amenaza: la que representan al mismo tiempo el nazismo y el comunismo soviético. La misma indeterminación terminológica, y la misma referencia polémica a la situación política contemporánea, por la que Leibholz habla de «Estados totalitarios de masas de carácter jerárquico autoritario», se encuentra en muchísimos autores de origen alemán. Los representantes más significativos de la Escuela de Frankfurt, desde Marcuse a Adorno, desde Horkheimer a Kirchheimer, cuando traten de interpretar el nazismo y el socialismo soviético, durante mucho tiempo aún se referirán a estos regímenes considerándolos tipos de *total-autoritärer Staat*, o formas de Estado autoritario *tout court*.²³ Aunque se va abriendo paso una conciencia teórica de los distintos aspectos que el concepto de totalitarismo sintetizará, en el horizonte cultural alemán continúan produciéndose las superposiciones léxicas durante todo el periodo del nacionalsocialismo; el adjetivo *totalitär* no se convierte en una palabra clave de la crítica al nazismo hasta mucho más tarde. Para que el uso diferenciado de los términos se vuelva operativo habrá que esperar a las llamadas «teorías clásicas del totalitarismo», y a la sucesiva sistematización de la ciencia política.

23. Los ejemplos más significativos pueden hallarse en Marcuse, H., «Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitäre Staatsauffassung», en *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (2), 1934 [vers. cast.: *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1968, 2ª ed.]; Horkheimer, M., «Lo stato autoritario», en *Id.*, *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, Roma, Savelli, 1978 [vers. cast.: *Estado autoritario*, México, Itaca, 2006].

1.3. El laboratorio de París: el debate de los años treinta

En los años treinta, París se convierte en el laboratorio teórico y político donde se forja una primera fisonomía del concepto y donde se preparan los instrumentos teóricos idóneos para la comprensión del nuevo fenómeno del siglo XX: desde la elaboración antropológica y sociológica, por así decir, de una figura de *homo totalitarius*, hasta la comparación filosófica, en sentido amplio, entre fascismo y bolchevismo. Se produce una aproximación entre autores de orígenes intelectuales muy diversos —de Souvarine a Aron, de Bataille a Mounier—, gracias al cuestionamiento del determinismo historicista, a esa «autonomía de lo político» indispensable para comprender la especificidad del dominio totalitario.²⁴ En un clima anticonformista y de profundos cambios culturales, cobran vida aquellas interpretaciones del fascismo y del comunismo que, elaboradas a lo largo de los años cuarenta, constituirán la perspectiva de pensamiento de todas las teorizaciones posteriores.

El núcleo de reflexiones heredado de Trotski tuvo un papel tan fundamental como olvidado en la formación del concepto. El problema de la profunda distorsión efectuada por Stalin de las relaciones entre estructura y superestructura, la degeneración de una burocracia convertida ya en una «casta» incontrolada y separada de las masas, sobre las que ejerce un dominio total, y la interpretación del estalinismo como una forma de bonapartismo son cuestiones que hará suyas y de-

24. Naturalmente, en esta época es imposible separar el debate sobre el totalitarismo del debate sobre la naturaleza social de la URSS, en el que están implicados desde Kautsky a Hilferding, de Rosenberg a Wittfogel. Acerca de este debate, véase Salvadori, M. L., «La critica marxista allo stalinismo», en *Storia del marxismo*, vol. III, Einaudi, Turín, 1981, págs. 86-131, y Bongiovanni, B., *La caduta dei comunismi*, Milán, Garzanti, 1995, en especial págs. 113-145.

sarrollará la diáspora trotskista. Para el autor de *La revolución permanente*, de 1929-1930, y de *La revolución traicionada*, de 1936, la Revolución bolchevique fue traicionada por la burocracia estalinista. Sin embargo, esto no supuso un cambio total del sistema de las relaciones económico-sociales surgido de la revolución, ni transformó la burocracia en una nueva clase. Pese a la «degeneración burocrática», la URSS sigue siendo para Trotski el país donde se ha producido la colectivización de los medios de producción. A pesar de la derrota de la democracia y de la desautorización política del proletariado, la burocracia no posee el poder económico independiente que la convertiría en una nueva clase dominante. Trotski la define como una «élite», una «casta» que se aprovecha de su poder político para adquirir privilegios, pero la ortodoxia le impide considerarla una nueva clase. Es cierto que la sociedad soviética está minada por las contradicciones que la mantienen en un equilibrio inestable entre capitalismo y socialismo. Si el resto del mundo sigue siendo capitalista, la burocracia estalinista se mantendrá en el poder, pero si triunfa la lucha revolucionaria internacional, el proletariado ruso derribará la «casta burocrática» y restablecerá la democracia. En definitiva, a Trotski le cuesta negar a la Unión Soviética, a pesar de las aberraciones estalinistas, el carácter socialista que le imprimió la revolución bolchevique, y afirma enérgicamente la falta de continuidad Lenin-Stalin. Los «trotskistas herejes», en cambio, someterán a discusión justamente estas cuestiones, y desembocarán por una parte en el peligroso reconocimiento de la relativa autonomía de la esfera política y, por la otra, en la formulación de la hipótesis de una tendencia totalitaria presente en el bolchevismo.

Victor Serge es probablemente el primer pensador de formación marxista que aplica el adjetivo a la Unión Soviética, que ya en 1933 es definida como un régimen «socialista», «cas-

tocrático», «burocrático» y, sobre todo, «totalitario».²⁵ Es decir, se trata de un Estado «embriagado de su poder para el que el hombre no cuenta [...], un tipo de despotismo que no es identificable con ningún modelo anterior». En *Destin d'une révolution. URSS 1917-1936*,²⁶ de 1937, una de las reflexiones más profundas sobre la URSS aparecidas en aquellos años, Serge expone una intuición trágica: en la estructura de aquel socialismo que pretendía promover el control racional del hombre sobre su destino se ocultaba la posibilidad de someter al propio ser humano de una forma nunca antes imaginada. La Rusia de Stalin es totalitaria no simplemente porque es un régimen monopartidista, sino también porque forzosamente acaba monopolizando en un único centro, constituido por una casta autónoma de burócratas, el poder político, el económico y el cultural. Definido sin reservas también por Serge como «Estado totalitario», como lo es para Trotski, el Estado estalinista representa un cambio profundo de la naturaleza y de la finalidad de la revolución de Lenin, para cuyo restablecimiento será necesario el «despertar» de la clase obrera de Occidente. Pero, a diferencia de Trotski, Serge rompe con la convicción del carácter «objetivamente» socialista de la nacionalización de los medios de producción. La propiedad colectiva de los medios de producción podría convivir tranquilamente con la explotación capitalista, restablecida en provecho de la «nueva casta», y superpuesta a la explotación estatal. Su juicio es claro: la URSS es ya definitivamente una parte integrante del hecho totalitario, de un comunismo que tiene mucho en común con el fascismo. Aunque sigue defendiendo la buena fe de Lenin y de Trotski, Serge retrotrae la aparición del totalitarismo al

25. Serge, V., «Tutto è messo in questione» [1 de febrero de 1933], en V. Serge, *La crisi del sistema sovietico*, ed. por A. Chitarin, Milán, Ottaviano, 1976.

26. Serge, V., *Destin d'une révolution. URSS 1917-1936*, París, Plon, 1937.

comienzo mismo de la revolución, con su clima de inquisición ideológica y la estatalización de los sindicatos y de las cooperativas.

Nos encontramos, pues, en plena heterodoxia. A este respecto hay que recordar que en respuesta a las tesis de Trotski, y siguiendo el ejemplo de Serge, gracias a Bruno Rizzi²⁷ y a James Burnham,²⁸ y también a los componentes de la Escuela de Frankfurt, comienza la interpretación del totalitarismo soviético como un «colectivismo burocrático». Ni socialista ni capitalista, representaría una forma inédita de tiranía, símbolo del nuevo destino que pende sobre un mundo dominado por la burocratización y por la razón instrumental, que es cada vez más un fin en sí misma.

Después del «termidor estalinista», según la expresión de Trotski, la reflexión autocrítica efectuada por el marxismo renuncia progresivamente a la ortodoxia del rígido esquema estructura-superestructura, para abordar análisis históricos y sociológicos más refinados. No obstante, aunque se abandonan los aspectos más deterministas del modelo interpretativo marxista, se mantiene el historicismo de fondo, así como la exigencia de una referencia a la necesidad histórica de la concatenación de los hechos. Sólo cuando la heterodoxia se atreva a cuestionar la explicación dialéctica de la historia, y a reconocer el significado autónomo de cada uno de los acontecimientos, podrá hacerse del totalitarismo una categoría teórica auténtica.

Otro gran protagonista de este primer periodo militante es Boris Souvarine, fundador de la revista *La Critique Sociale*, que tanto contribuirá a la deconstrucción del marxismo ortodoxo. Padre de gran parte de la izquierda heterodoxa que se

27. Rizzi, B., *La bureaucratisation du monde*, editado por el autor, París, 1939.

28. Burnham, J., *La Revolución de los directores* [1941], Buenos Aires, Huelmul, 1962, 2ª ed.

distancia de Trotski, fuertemente influido por su amiga Simone Weil, que escribía en su revista y que sigue una trayectoria política semejante a la suya en algunos aspectos, Souvarine es tal vez el que provoca el salto del antiestalinismo de izquierdas, que pasa de una crítica al marxismo realizada todavía desde dentro a una elaboración teórica y política liberada del rígido enfoque determinista. Para Souvarine, el estalinismo no es solamente un fenómeno histórico ni, menos aún, una simple desviación del camino revolucionario, sino que se convierte en «la experiencia absoluta»; es decir, se convierte en el paradigma con el que hay que comparar cualquier otro acontecimiento y, más en general, en la ocasión que ha de hacer reflexionar sobre la novedad que representan los regímenes totalitarios. De 1925 a 1939, años en que pasará de un distanciamiento crítico del comunismo a la ruptura real, sus obras abordan cuestiones que no conmocionarán a la opinión pública hasta las décadas siguientes.²⁹ En ellas se encuentra una de las primeras consideraciones teóricas sobre las analogías estructurales entre fascismo y comunismo, dos formas de «État totalitaire» que, aun partiendo de presupuestos ideológicos diferentes, llegan a resultados muy semejantes: ambos han construido un Estado opresivo y centralizador; ambos tienden al monopolio no sólo de las instituciones, sino de la economía y de la sociedad, y ambos se apoyan en personalidades fuertes y carismáticas. De modo que, a pesar de las diferencias de contenido de sus retóricas propagandísticas, Hitler y Stalin, aunque también Mussolini y Franco, presentan profundas afinidades. La «patología romántica» de Hitler no será menos destructiva que el cinismo estratégico de Stalin, cuyo único objetivo político es «durar» y cuya fe revolucionaria no le impide sellar pactos con

29. Souvarine, B., *Écrits, 1925-1939*, París, Denoël, 1985; *Id.*, *Stalin* [1935], Milán, Adelphi, 1983.

Alemania, «el más fuerte de los Estados capitalistas». El progresivo alejamiento de Souvarine de la «filosofía de la historia marxista», con su voluntad de «negar la dura realidad», va acompañado de una investigación cada vez más teórica y menos histórica del totalitarismo, que ve cómo domina en sus manifestaciones una visión del mundo maniquea, que separa radicalmente un bien y un mal absolutos.

Esta desconfianza en el método dialéctico, que se considera impotente frente a la novedad representada por los totalitarismos del siglo XX, es el motor de las investigaciones de los otros escritores franceses, protagonistas de la época «pionera» del concepto. Aron, Bataille, Weil, Monnerot y, en algunos aspectos, Mounier reflexionan tanto sobre el significado propiamente político que iguala a los regímenes fascistas y comunistas como sobre la dimensión ideológica de esos regímenes.

La ocasión para esbozar su propia investigación sobre el totalitarismo se le presenta a Raymond Aron con la publicación, en 1938, de la obra de Halévy *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*. Halévy, en abierto enfrentamiento con los análisis marxistas, interpreta el siglo XX como la época de las tiranías, no como fruto del desarrollo capitalista, sino como resultado de la omnipresencia de la política. Este nuevo «cesarismo universal», que marca el fin de la libertad, no deriva, por tanto, ni del liberalismo ni del capitalismo, sino que tiene su causa en la Primera Guerra Mundial —«una revolución contra 1789»— y en el socialismo, que «desde siempre» ha sido sinónimo de organización y disciplina. Los «Dos socialismos», según la provocadora expresión que agrupa fascismo y comunismo, son ejemplos de un estatismo centralista y jerárquico, que se burla de cualquier límite legal o real.³⁰ En ambos funciona un partido

30. Cf. Halévy, E., *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*, París, Gallimard, 1938.

único, que representa solamente al Estado y no al pueblo, y que concentra todo el poder en manos del tirano.

En duro enfrentamiento con la obra de Halévy,³¹ Aron establece, ya antes de 1940, los rasgos esenciales de una crítica al totalitarismo, que serán los puntos de referencia imprescindibles para toda la reflexión liberal sobre el tema. La cuestión de partida es la necesidad de elaborar urgentemente un concepto claro de totalitarismo. Para conseguirlo, según Aron, se requieren cuatro estrategias: a) la crítica a la filosofía de la historia determinista y teleológica que, al negar un significado autónomo a los acontecimientos, no reconoce la novedad de esos regímenes; en efecto, la novedad totalitaria no puede ser reducida a una diferencia cuantitativa respecto a las tiranías del pasado; b) la relativización de la primacía del ámbito económico en beneficio de la centralidad del ámbito político; c) el reconocimiento del momento revolucionario que opone el totalitarismo a la democracia, caracterizada, en cambio, por una exigencia conservadora; d) una investigación de las ideologías totalitarias en relación con el proceso de secularización. Los sistemas totalitarios no se contentan con eliminar la distinción entre Estado y sociedad, y con acabar con cualquier tipo de pluralismo, sino que se organizan en torno a ideologías que, como las doctrinas religiosas, ofrecen un horizonte salvífico diferido en el tiempo, pero alcanzable gracias al régimen instaurado. El partido asume, por tanto, la función de anti-

31. Aron, R., «L'ère des tyrannies d'Elie Halévy», en *Revue de Métaphysique et de Morale* 46, 1939, donde por vez primera Aron utiliza la expresión «religiones políticas», que más adelante será sustituida por «religiones seculares», locución que será fundamental en sus reflexiones sobre el totalitarismo y que aparecerá en el artículo «L'avenir des religions séculières», en *La France Libre*, 1944. De junio de 1939 es la conferencia «États démocratiques et États totalitaires», en *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 40, 1946, págs. 41-92; ahora en Aron, R., *Machiavelli e le tirannie moderne*, ed. por D. Cofrancesco, Roma, Edizioni SEAM, 1998, págs. 227-248.

cipar la comunidad futura, morada de la humanidad redimida. Consigue así, en nombre de la lucha entre el bien y el mal, que se acepte la opresión más violenta y los crímenes más atroces. A diferencia de las religiones tradicionales, no obstante, las «religiones seculares» no se limitan al fuero interno, sino que tienden a dirigir los comportamientos externos, las conductas políticas colectivas. Las formas de religión secular son básicamente dos: una hiperracional, difundida por el socialismo y por el marxismo, y una irracional, profesada por el nacionalsocialismo. Constreñidas entre la cuestión social y la nacional, las religiones seculares encantan y encadenan las almas de los hombres occidentales en los periodos de grave crisis, en los que es más fuerte la necesidad de la promesa de una conciliación total. Esas ideologías totalizadoras, peligro permanente de las democracias, no prometen en realidad la salvación individual y trascendente, sino que van dirigidas a la realización terrenal y colectiva. De ahí la crítica de Aron, que será enunciada de formas diversas, a toda promesa de conciliación entre verdad e historia. El enfoque de Aron, como tendremos ocasión de ver, en ese momento todavía en equilibrio entre una interpretación filosófica y un análisis politológico, se decantará cada vez más por esta segunda vía, aunque se mantendrá abierto al problema de la «esencia ideológica» y de la «naturaleza exclusivamente moderna» de los fenómenos totalitarios.

Del mismo modo que Souvarine representa a la izquierda heterodoxa y Aron a la cultura liberal, George Bataille y Simone Weil son los fundadores de una importante corriente interpretativa. Aunque su trabajo va más allá de un análisis especializado de los fenómenos totalitarios, ambos inauguran esa línea de interpretación filosófica y antropológica que constituye un capítulo decisivo de las interpretaciones del totalitarismo. De sus obras parten los interrogantes acerca de la relación que el totalitarismo mantiene con las raíces de la cultura occidental;

a partir de sus críticas despiadadas al aparato estatal moderno se compararán el comunismo soviético, el fascismo y el nacionalsocialismo por una necesidad de comprensión radical del siglo XX y de la naturaleza del poder. De hecho, en sus análisis el poder no se entiende como un fenómeno derivado, sino investigado en su centralidad respecto a todas las dimensiones de la existencia. Ciertamente, puede parecer que sus consideraciones oscilan entre la paradoja que pretende causar asombro y la simplificación insolente de los hechos, pero la agudeza de las intuiciones, que desmontan la pretendida legitimidad de esos regímenes en el momento mismo en que se están configurando ante sus ojos, y el coraje de su «heterodoxia», obligarían a un análisis mucho más amplio de lo que me permiten estas páginas.

Enfrentado a las tesis de Kojève sobre el final de la historia, Bataille combate la idea de una pacificación y una conciliación en el «sistema jurídico universal absoluto» de la humanidad al «final de la historia».³² Para Bataille, la negatividad hegeliana todavía sigue vigente: el deber de la filosofía no es tematizar la conciliación, sino considerar la supervivencia de una expresión, dialécticamente irrecuperable, de la negatividad. Desde esta perspectiva de «negatividad sin empleo», Bataille recupera a Nietzsche, liberado de todo tipo de acusación política y utilizado principalmente contra la conciliación dialéctica, hegeliana, pero también marxista. Ahora bien, esta preocupación filosófica va estrechamente unida al interés por su contemporaneidad política. En los primeros años treinta, Bataille publica en la revista *La Critique Sociale* unos significativos artículos en los que denuncia las interpretaciones econo-

32. Las reflexiones de Kojève sobre la idea de «Estado universal y homogéneo» poshistórico aparecerán recogidas en la obra de 1943, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milán, Jaca Book, 1989.

micistas y deterministas del «État totalitaire».³³ Los temas característicos de la obra de Bataille, lo Sagrado, el Poder, los Mitos, en definitiva, lo «heterogéneo» –todo lo que no se reduce a la racionalidad funcional de lo «homogéneo»–, cobran importancia justamente por el intento de comprender el fascismo, el nazismo y el estalinismo, más allá de su superficial ubicación dentro del sistema de la «superestructura». Aunque sus circunstancias personales harán que se distancie de los ideales de *La Critique Sociale* y de su fundador Souvarine, los resultados de las reflexiones provocadas por los totalitarismos jamás se pondrán en tela de juicio. Del mismo modo que ocurre con Souvarine y Aron, en el caso de Bataille tampoco se puede ignorar la cuestión del hecho religioso si se pretende comprender tanto el fascismo como el comunismo. La religión no es un epifenómeno separable de la esfera de lo colectivo, sino que es fundamental para la comprensión del hecho político. Según Bataille, el totalitarismo debe su éxito al vacío dejado por el racionalismo moderno y por sus obras. Fascismo y comunismo son signos de una «puissance impuissante», de una voluntad de llenar la ausencia de un «Otro irrecuperable» con una soberanía política. Las democracias capitalistas burguesas, reguladas sobre la racionalización del ciclo de producción y consumo, no responden a las demandas relacionadas con lo «heterogéneo». Si se desea combatir el totalitarismo, hay que reconocer que la soberanía política de los fascismos y del comunismo estalinista se alimenta de esta necesidad de lo Mítico y de lo Afectivo, del atractivo de la Mística comunitaria y de la fascinación que provoca la Violencia. En resumen, hay que admitir que dicha soberanía ejerce, a través de una hábil uti-

33. Bataille, G., *Le problème de L'État y La structure psychologique du fascisme* 9 y 10, noviembre de 1933 respectivamente, ahora en *Id.*, *Oeuvres Complètes*, vol. II, París, Gallimard, 1970.

lización de lo heterogéneo, una gran fuerza de atracción sobre las masas. En realidad –éstas son las conclusiones a las que llega Bataille, que en cierto modo le liberan de la acusación de connivencia fascista–, ni el fascismo ni el comunismo posibilitan lo «heterogéneo», tan sólo proponen una ficción manipuladora, y acaban por negar completamente su potencial liberador. El fascismo, con su culto al poder del Estado, y el comunismo, con su utopismo sentimental y con su racionalización del ciclo productivo, niegan ambos radicalmente el papel central y autónomo de lo «político» y de lo «religioso». De este modo no hacen más que llevar a la práctica la racionalidad de la democracia burguesa.

También Jules Monnerot, que criticará duramente a Bataille por su falta de compromiso político directo, observará la existencia en el fascismo y en el comunismo de una fuerte nostalgia de la presencia de lo Trascendente, que se presta a ser alimentada por una mitología histórica y por la idea de «totalidad realizada». Monnerot está convencido de que los movimientos fascistas y comunistas ponen al descubierto las debilidades internas de las democracias atomizadas y secularizadas que, con su falta de respuesta a las peticiones de sentido, demuestran ser los precedentes lógicos de los regímenes totalitarios.³⁴ Bataille y Monnerot coinciden, por tanto, en la forma en que hay que afrontar en el presente *Le problème de l'État*: nacionalsocialismo, fascismo italiano y comunismo son regímenes que coinciden totalmente a la hora de otorgar un papel mítico al Estado omni-

34. Véase Monnerot, J., *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, París, Gallimard, 1945; *Id.*, «Le totalitarisme: la droite et la gauche», en *Le Nef*, abril de 1948, págs. 21-37; *Id.*, *Sociologie du communisme. Échec d'une tentative religieuse au XX^e siècle*, París, Gallimard, 1949 [vers. cast.: *Sociología del comunismo*, Madrid, Guadarrama, 1968]; *Id.*, *Sociologie de la Révolution. Mythologies politiques de XX^e siècle*, París, Gallimard, 1968 [vers. cast.: *Sociología de la Revolución*, Buenos Aires, Eudeba, 1981].

potente.³⁵ En la «estadolatría totalitaria» se produce exactamente lo contrario de lo que predicaban los liberales, con su exigencia de «menos Estado y más sociedad», y también lo contrario de lo que prometía el movimiento obrero. Más que «restricción del Estado», lo que se produce en estos «trois états toutpuissants», bajo la creciente hegemonía de un poder totalitario, es la difusión y la cotidianización del miedo. Si la conciencia burguesa se había fabricado ingenuamente la idea de un futuro en paz y si lo mismo había hecho el feliz optimismo comunista, la aparición de los totalitarismos desmiente históricamente y para siempre la confianza marxista y el optimismo liberal burgués, contradice de una vez por todas la fe en el progreso social que había sostenido la filosofía de la historia. Monnerot y Bataille difieren, no obstante, en la estrategia que hay que seguir para debilitar el Estado. Bataille parece creer que el fin del Estado totalitario se producirá gracias a la reconversión del miedo, de la desorientación y del pesimismo en energía subversiva; Monnerot confía aún en los medios tradicionales de la oposición política.

Aunque no comparte las ideas libertario-subversivas de Bataille, Simone Weil se muestra igualmente crítica con la interpretación del totalitarismo en términos puramente «materialistas», o como simple oposición a los Estados democráticos. En los artículos que escribió en los años treinta en *La Critique Sociale*, y especialmente en las brillantes páginas de las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión*, de 1934, y de las *Reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo*, publicadas en 1939, hallamos consideraciones extraordinarias y despiadadas sobre el Partido Comunista Alemán, sobre la URSS y sobre el movi-

35. Aunque en realidad para Monnerot, que anticipa en muchos aspectos las tesis de Nolte, la Unión Soviética no sólo construyó la forma perfecta de totalitarismo, sino que también sirvió de modelo a los totalitarismos de derechas.

miento revolucionario en su conjunto, así como sobre el drama nacionalsocialista, opiniones que se consideraron inauditas por haber sido formuladas por una fiel defensora del mundo obrero.

Trotsky la criticará, y no tanto por su alejamiento de la militancia activa en el sindicato como por haber hecho afirmaciones que iban mucho más allá de la disidencia trotskista. Weil también considera que en la Unión Soviética se ha sustituido la vieja clase dominante por otra casta burocrática que monopoliza todas las fuentes de poder. Pero para Simone Weil, como para su amigo Bataille, los conceptos mismos de revolución y de estructura de las relaciones económicas han sido objeto de una investigación tan radical que han salido de ella pulverizados. La llamada «etapa superior del comunismo» no es más que «una utopía del rendimiento ilimitado»: «la creencia utópica de que el sistema actual de producción puede ser puesto, mediante un simple decreto, al servicio de una sociedad de hombres libres e iguales». «La revolución rusa [...] permitió creer en el nacimiento de algo nuevo; lo cierto es que los privilegios que suprimió hacía tiempo que no tenían ya base social alguna [...] y que las fuerzas reales, es decir, la gran industria, la policía, el ejército, la burocracia, lejos de haber sido aniquilados por la revolución, han llegado a asumir, gracias a ella, un poder que no tienen en otros países.»³⁶ Y es en nombre de esta utopía que derramaron su sangre los revolucionarios.

36. Cf. Weil, S., «Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione» [1934] [vers. cast.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión*, Barcelona, Paidós, 1995], en *Id.*, *Oppressione e libertà*, Milán, Edizioni di Comunità, 1956, pág. 113 [vers. cast.: *Opresión y libertad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957]; *Id.*, *Riflessioni sulle origini dell'hitlerismo* [1939], en *Id.*, *Sulla Germania totalitaria* [1932-1939], Milán, Adelphi, 1990. Cf. Esposito, R., *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* [1996], Barcelona, Paidós, 1999.

No sólo eso, sino que tampoco cabe esperar que en el futuro una revolución triunfe plenamente: «La palabra revolución es una palabra por la que se mata, por la que se muere, por la que se envían a la muerte las clases populares, pero que no tiene ningún contenido». Porque lo que se entiende por «revolución (subversión repentina de las fuerzas) no se ha producido nunca en la historia». Lo único que la historia nos presenta son lentas transformaciones de regímenes, en las que «los hechos sangrientos que nosotros llamamos revolución» tienen tan sólo un papel secundario. De modo que lo que ha cegado a todos los pensadores marxistas respecto al totalitarismo, tanto soviético como nacionalsocialista, es la perspectiva de investigación materialista: una perspectiva que no atiende al significado simbólico del poder, ni tampoco al papel desempeñado por la fuerza. Sólo a través de la lente que reconoce el papel central del poder y de la fuerza en la historia pueden comprenderse tanto las formas de opresión política y social como las dinámicas de las relaciones de producción. Si bien es cierto que las formas de Estado totalitario del siglo XX son nuevas en cuanto a intensidad, instrumentos e intenciones, no lo son, sin embargo, en cuanto a la lógica que las rige, una lógica del poder y de la fuerza que domina la historia «desde que la sociedad está dividida en hombres que dan órdenes y hombres que las ejecutan». Ésta es la realidad secular del Estado, hija a su vez de la mucho más longeva estructura de la opresión, consolidada por la religión del poder.

Las tesis de Simone Weil constituyen una de las primeras formulaciones de esa perspectiva de interpretación continuista que ve en el totalitarismo no sólo la continuación y la radicalización de la coerción estatal moderna, sino la última y extrema figura del dominio que se ejerce sobre la tierra desde que existen los hombres. Ya en los episodios cantados por la *Ilíada*, y más aún en las crueles tramas históricas del Imperio roma-

no, se custodia el secreto del «mal esencial de la humanidad»: la sustitución de los fines por los medios, en que puede decirse que consiste el poder del poder. «La ley que rige todas las actividades que dominan la existencia social [...] es que cada uno sacrifique su vida y la vida de los otros a cosas que no son más que medios para vivir mejor. Este sacrificio reviste formas diversas, pero todo se resume en la cuestión del poder.» En este mismo «secreto del poder» se encierra la verdad de los regímenes totalitarios —una verdad que iguala fascismo, comunismo y nazismo—; una verdad, no obstante, que no se limita a la constatación de la imparable sed de poder que llega hasta la omnipotencia. Junto a su omnipotencia, los Estados totalitarios cultivan de hecho su debilidad. Existe «en la esencia del propio poder» una contradicción fundamental, que le impide existir hasta el fondo. Aunque oprimidos, los hombres no dejan de ser esencialmente activos, por lo que «cualquier victoria sobre los hombres encierra en sí misma el germen de una posible derrota, *a menos que se llegue al exterminio*». Pero el exterminio suprime el poder mismo, al suprimir su objeto. Este doble rostro del poder revela al mismo tiempo la inestabilidad esencial de todo poder, incluso del totalitario, decidido a llegar hasta el exterminio. Ésta es la contradicción que Simone Weil, con su clarividencia, ve inscrita en la esencia misma de los regímenes que en aquel momento parecían indestructibles.³⁷

De distinto estilo, aunque con numerosos puntos de contacto con las otras interpretaciones que hemos examinado, es la crítica católica al totalitarismo iniciada, aquellos mismos años, por Emmanuel Mounier. Los artículos dedicados al fascismo, al comunismo y al capitalismo, escritos entre 1934 y 1936 para *Esprit* —la revista fundada por él mismo que se encargará de

37. Weil, S., «Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione», *op. cit.*, págs. 82 y sigs.

propiciar el encuentro de las distintas corrientes intelectuales francesas justamente en el terreno de la postura común anti-totalitaria-, están dirigidos en su totalidad a poner de relieve la dimensión «no exclusivamente económico-material» de los fenómenos totalitarios. Aunque con opiniones diferentes, Mounier se une a la postura de los otros intérpretes franceses en el reconocimiento de una afinidad estructural básica entre los llamados regímenes de derechas y de izquierdas, si se consideran desde una perspectiva metapolítica. Partiendo de un «personalismo comunitario», que rompe con el espiritualismo católico del siglo XIX y se distancia de la confianza optimista en las instituciones de la política democrática, Mounier trata de relanzar «la primacía de lo espiritual», de cuyo olvido habría nacido la «enfermedad totalitaria». Una enfermedad que afecta tanto al fascismo y al nazismo, que cultivan una idolatría nihilista de lo biológico, como al comunismo estalinista, que, dando por verdaderos los ideales de la filosofía marxista, niega la persona y la disuelve en la colectividad.³⁸ En el ocaso de lo espiritual hay que situar el éxito de los Estados totalitarios y su capacidad para proporcionar respuestas, aunque sean falsas, a la «permanente necesidad de trascendencia del alma humana». Si la primacía de lo espiritual se caracteriza por su personalismo comunitario –dirigido a combatir tanto al individuo privado de los derechos burgueses como la anulación marxista de la persona en la comunidad–, existe un «remedio para la enfermedad totalitaria», que no reside en la distinción superficial derecha/izquierda, sino en la distinción mucho más profunda entre democracia y totalitarismo. «Llamamos totalitario

38. Véanse sobre todo Mounier, E., «Des pseudo-valeurs spirituelles», en *Esprit*, enero de 1934; *Id.*, «Tentation du communisme», en *Esprit*, abril de 1934; *Id.*, «Anticapitalisme», en *Esprit*, junio de 1934; e *Id.*, *Les civilisations fascistes y L'Homme nouveau marxiste*, aparecidas ambas en 1936. Ahora en Mounier, E., *Oeuvres*, París, Seuil, 1961.

a cualquier régimen en el que una aristocracia del dinero, de clase o de partido impone su voluntad a una masa amorfa, por muy conforme y entusiasta que ésta se muestre.» Son ejemplos de totalitarismo el comunismo estalinista y los fascismos, pero también las democracias capitalistas. La auténtica democracia no descansa tan sólo en mecanismos institucionales, sino en una organización funcional y responsable de todas las personas que componen la comunidad.

1.4. De orilla a orilla: el debate de los años cuarenta

Con demasiada frecuencia ha sido infravalorado el debate de los años treinta, algunas de cuyas etapas significativas se han recordado. A pesar de las formulaciones y de las hipótesis todavía muy genéricas, estas elaboraciones «en caliente» constituyen las premisas de gran parte de la crítica al totalitarismo, sobre todo la de tipo filosófico. Existe, no obstante, otra importante etapa anterior a la más conocida de la ciencia política americana, representada por algunas obras clave de los años cuarenta, que amplían posteriormente el espectro conceptual del totalitarismo. Aunque en Francia, en los años treinta, fueron apareciendo unas consideraciones comparativas heterodoxas que, cuestionando desde la raíz las analogías estructurales y simbólicas entre nazismo, fascismo y estalinismo, centraron la atención en los elementos de novedad y de ruptura de los fenómenos totalitarios, ninguna de estas primeras interpretaciones puso en cuestión la continuidad entre Estado y totalitarismo. Todas daban por descontado que los regímenes totalitarios eran una forma de Estado hipertrófico, una degeneración política, aunque inscrita aún en el patrimonio genético de la construcción estatal moderna. En los años cuarenta, gracias a la contribución de escritores judeoalemanes emigrados a Estados Uni-

dos, los análisis se vuelven más especializados y sectoriales, la terminología halla una codificación propia más precisa y, sobre todo, se va afianzando progresivamente la conciencia de que los regímenes totalitarios marcan una ruptura de la tradición política occidental y no pueden reducirse de ningún modo a una forma extrema de estatalismo fuerte ni a una reedición especialmente feroz de tiranías ya conocidas en el pasado. De modo que cabe señalar que la auténtica novedad de esta segunda etapa de investigación consiste en plantear el problema de la discontinuidad que separa el totalitarismo de la construcción estatal moderna; una cuestión que se plantea no tanto desde un punto de vista filosófico como desde una perspectiva político-institucional. Los trabajos que más contribuyen a deconstruir la imagen del totalitarismo como orden estatal monolítico, donde todo está rigurosamente manejado desde arriba, son los de Ernst Fraenkel, Franz Neumann y Sigmund Neumann. Aunque algunos intérpretes opinan que estos autores no deberían ser incluidos entre los «clásicos del totalitarismo»,³⁹ porque no aparece en ellos la tesis fundamental de la equiparabilidad entre nazismo y estalinismo, considero que su contribución fue esencial para la formación de la categoría.

Der Doppelstaat (El doble Estado), publicado por Fraenkel en 1941, es tal vez el análisis más útil para poner en duda la ecuación totalitarismo-Estado fuerte y unitario. Fraenkel analiza la estructura político-jurídica de la Alemania nazi y distingue en ese régimen la presencia conjunta de dos ordenamien-

39. De esta misma opinión son tanto Wipperman, W., *Totalitarismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997, como Gleason, A., *Totalitarianism. The Inner History of the Cold War*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1995. Sobre el problema de la continuidad entre Estado moderno y totalitarismo, véase Portinaro, P. P., *Lo stato*, Bolonia, Il Mulino, 1999 [vers. cast.: *Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003].

tos y de dos lógicas estatales concurrentes. No se trata de la copresencia de una burocracia estatal y de una burocracia de partido, sino del hecho de que, junto a un «Estado normativo», que funciona mediante una actividad legislativa normal, convive una lógica estatal completamente arbitraria, que responde a un cambiante y omnipotente *Führerprinzip* y utiliza sistemáticamente el terror incluso para infringir las propias leyes emanadas del Estado «de derecho». La tesis central del libro de Fraenkel —según la cual «la constitución del Tercer Reich es el estado de sitio» y «su Carta magna es el decreto de excepción, para la defensa del pueblo y del Estado, del 28 de febrero de 1933»— pretende demostrar que el sector político de la vida pública alemana fue apartado totalmente del ámbito del derecho. El poder estatal no se ejerció según la normal actividad jurídica y administrativa, sino según decisiones tomadas ad hoc en relación con cada caso. «En el Estado de derecho, los tribunales controlan a la administración desde el punto de vista de la legalidad; en el Tercer Reich, las autoridades policiales controlan a los tribunales desde el punto de vista de la oportunidad.» De ahí la expresión *Massnahmenstaat* (Estado discrecional), una expresión que, bien mirado, representa a los ojos de Fraenkel un oxímoron que desmiente cualquier posible identificación del régimen hitleriano con un orden estatal férreo. El totalitarismo nazi abolió todos los límites constitucionales y legales para poder elevar «lo político» a protagonista único. Ahora bien, ¿qué es político? ¿Cuáles son los ámbitos de competencia del «Estado discrecional»? ¿Qué es lo que excede de ese ámbito? La conclusión, siguiendo la falsa línea de la definición de Schmitt, establece que político es lo que las organizaciones políticas definen como tal. En realidad, no existe materia, social o económica, que pueda sustraerse a la intervención de las organizaciones políticas. Sólo en la medida en que las organizaciones políticas renuncian a utilizar su poder, la vida

pública y privada es regulada por las normas del derecho tradicional. Corresponde a los tribunales velar por el mantenimiento de los principios fundamentales del ordenamiento económico capitalista. Se conservan, por tanto, los principios esenciales, así como las instituciones jurídicas que sirven para el capitalismo. Sin embargo, sigue siendo prerrogativa de quienes detentan el poder político anular las sentencias pronunciadas por el derecho normalmente vigente. Por consiguiente, «Estado normativo y Estado discrecional no son poderes complementarios, sino sistemas de dominio concurrentes».⁴⁰ El Estado totalitario es, pues, para Fraenkel un *monstrum* formado por componentes contradictorios entre sí y a menudo en conflicto, que con frecuencia acaban por hacer explotar la racionalidad del funcionamiento estatal. De modo que la imagen más adecuada para representar el nazismo no es el orden compacto e impenetrable de un Moloch, sino el estado de sitio permanente. El totalitarismo nacionalsocialista no es la continuación, rígida, de la tradición del Estado fuerte, sino la destrucción de la construcción jurídica europea.

También contradice la imagen del orden la representación del totalitarismo nazi que propone Franz Neumann en 1942. El autor no proporciona una definición del término «totalitario» y lo utiliza a menudo para caracterizar un sistema tendencialmente omnipotente y omnicompreensivo, que conjuga a la vez autoritarismo y capitalismo monopolístico. Pero de este planteamiento de origen marxista se desprende una interpretación del fenómeno hitleriano eminentemente política y no menos «heterodoxa» que la de Fraenkel. Presentado a menudo como «desorden policéntrico», como *Behemoth*⁴¹ más que

40. Cf. Fraenkel, E., *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura* [1941], Turín, Einaudi, 1983, pág. 80.

41. Neumann, F., *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo* [1942], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983.

como *Leviatán* –monstruo marino, símbolo ya para Hobbes de la guerra civil frente a la imagen del Dios terrenal que representa el orden estatal–, el régimen totalitario se mantiene paradójicamente vivo alimentándose del conflicto no sólo externo, sino también interno. El totalitarismo, en vez de ser portador de un orden riguroso y monolítico, donde todo está organizado sabia y coherentemente desde arriba, en realidad resulta ser desorden. Un desorden que se crea al superponerse distintos centros de poder –partido, burocracia, ejército, gran industria–, que a su vez se multiplican y se superponen en su interior dejando como único árbitro del caos al *Führer*.

La obra de Sigmund Neumann de 1942, que lleva el título emblemático de *Permanent Revolution*,⁴² también desvela de forma incisiva que el totalitarismo sólo puede sobrevivir si emana un movimiento sin fin y fin en sí mismo, movimiento que arrastra en un torbellino a individuos, grupos e instituciones. Si la guerra es el origen de los regímenes totalitarios –Neumann se refiere tanto al nazismo como al estalinismo–, también es su motor necesario. «El clima natural de la dictadura totalitaria es un estado de guerra constante», que implica dinámicas permanentes «que no pueden ser detenidas a menos que se detenga todo». El primer objetivo de dichos regímenes es, por tanto, perpetuar una revolución completamente artificial, so pena de interrumpir su funcionamiento. Esto es lo que distingue a las dictaduras de hoy de las del pasado. Todos los demagogos modernos han sentido la necesidad de construir su poder totalitario sobre bases «casi democráticas», aunque les resulta igualmente necesario desestabilizar continuamente las instituciones que representan el poder democrático. La presencia, en el núcleo de los regímenes totalitarios, de

42. Neumann, S., *Permanent Revolution. The Total State in a World at War*, Nueva York, Harper & Brothers, 1942.

una exigencia de revolución permanente es la peculiaridad que los distingue de las monocracias y de las autocracias de todos los tiempos, y determina a la vez su debilidad intrínseca.

Para Sigmund Neumann, los actores maleables y pasivos de estas revoluciones son las masas, el nuevo sujeto político que irrumpe en la escena entre las dos guerras mundiales, pero cuya ascensión había comenzado a finales del siglo XIX. El dictador totalitario se presenta como «el hombre del pueblo» y «el organizador de las masas», pero, al igual que el sistema que pretende representar, «el caudillo del siglo XX» también es en realidad una creación de la guerra. Ya en el decenio anterior eran muchos los autores —desde Mannheim a Ortega y Gasset— que habían reconocido en la nueva configuración social, que contempla el ocaso de las tradicionales distinciones de clase, el caldo de cultivo de las «nuevas tiranías». Desde esta perspectiva, el totalitarismo se convierte en la expresión extrema de la tendencia moderna a la disolución de todo tipo de solidaridad social, de los vínculos de grupo y de clase, de la atomización que hace que los individuos sean más susceptibles de adoctrinamiento y de manipulación.⁴³ Solamente de un tejido social disgregado puede surgir ese «hombre-masa» dispuesto a la más insensata de las «servidumbres voluntarias». A fin de comprender el nuevo fenómeno de la adhesión entusiasta a ideologías tan totalizadoras, en los años treinta y cuarenta diversos estudiosos —de Wilhelm Reich a Eric Fromm— elaboran análisis sociológicos y psicológicos más o menos sofisticados. Se consideran factores determinantes «el empobrecimiento psíquico» y «el resentimiento social» de una pequeña burguesía que sufre una crisis de identidad, aplastada por el doble peso del poder de la gran burguesía, por una parte, y del

43. Cf. Lederer, E., *State of the Masses. The Threat of the Classless Society*, Nueva York, 1940.

proletariado industrial, por la otra.⁴⁴ Se atribuye la responsabilidad a los mecanismos de una represión sexual que produce personalidades débiles e impotentes;⁴⁵ se reconoce un «síndrome autoritario» fruto de una estructura familiar, la de la típica familia alemana, imbuida de servilismo y autoritarismo,⁴⁶ y, finalmente, se apela a la liberación del insostenible peso de una libertad percibida como disolución de todo vínculo.⁴⁷ En aquellos mismos años se va consolidando paralelamente un tipo de enfoque —que examinaremos más adelante— que busca las raíces intelectuales de las ideologías totalitarias, partiendo del presupuesto de que el totalitarismo saca a la luz muchas fantasías que nuestra cultura occidental ha generado, sobre todo en la modernidad. Desde Rauschning a Strauss, de Voegelin a Löwith, de Hayek a Popper, se investigan las potencialidades totalitarias contenidas en las más importantes tradiciones culturales y filosóficas de Occidente. En resumen, todos los elementos estructurales de la «constelación totalitaria» son ahora objeto de investigaciones que, no obstante, se mueven aún en direcciones distintas y desordenadas. Lo que falta es un análisis que sepa conectarlas y hacerlas interactuar en una gran síntesis conceptual.

44. Lasswell, H. D., *World Politics and Personal Insecurity*, Nueva York, 1935.

45. Reich, W., *Psicología de masas del fascismo* [1934], Barcelona, Bruguera, 1980.

46. Cf. los ensayos reunidos en Horkheimer, M. (ed.), *Autoridad y familia y otros escritos* [1936], Barcelona, Paidós, 2001; Adorno, T. W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D. J. y Sanford, N. E., *La personalidad autoritaria* [1950], Buenos Aires, Proyección, 1965.

47. Cf. Fromm, E., *El miedo a la libertad* [1942], Barcelona, Paidós, 1984.

1.5. Las perspectivas abiertas por *Los orígenes del totalitarismo*

Los orígenes del totalitarismo, publicado por primera vez en 1951, es el libro que marca la divisoria entre el periodo de «preparación» del concepto y los años de su afirmación definitiva. Considerado unánimemente la obra que elabora la teoría del totalitarismo que ha asumido un valor paradigmático, el trabajo de Arendt es el paso obligado que ningún tipo de reflexión, sea cual sea su ámbito disciplinar, puede evitar. Pero, si por una parte es indudable que el libro de Hannah Arendt abre la etapa en que el concepto registra su mayor fortuna, hay que recordar que también constituye el lugar de sedimentación de muchas de las orientaciones interpretativas que hemos examinado. La reflexión de Arendt pretende investigar el fenómeno totalitario en su significado general; no se contenta con reordenar los acontecimientos históricos en una narración coherente. Las preguntas que Arendt se plantea ante todo buscan un sentido, un sentido que no puede proporcionar la mera reconstrucción de los hechos. ¿Qué le pasó en el siglo XX a la historia europea? ¿Por qué ocurrió aquel fenómeno? ¿Qué es lo que lo hizo posible? ¿Cómo podemos explicarlo? ¿Con qué categorías podemos comprenderlo? Y, sobre todo, ¿somos capaces de entender su naturaleza? Éstos son los interrogantes que se plantea Arendt y que la llevan a investigar el fenómeno totalitario desde ángulos no totalmente explorados. El planteamiento arendtiano desorienta a los historiadores tanto como a los sociólogos, deja perplejos a los politólogos y no acaba de convencer a los filósofos. Tal vez porque la obra de 1951 se mueve a la vez en el ámbito de diversas disciplinas, evitando no sólo privilegiar a una en detrimento de otra, sino utilizándolas a menudo la una contra la otra. Todo esto suscitó y sigue suscitando una extraña paradoja: *Los orígenes del totalitarismo* es un texto imprescindible que da lugar a una amplia

doxa arendtiana, basada a menudo en lecturas parciales. Al mismo tiempo, el libro no ha dejado nunca de provocar reacciones incluso violentas, que atribuyen a la autora conceptos y posturas que en realidad ya habían sido elaborados por el debate anterior, como, por ejemplo, el tema de la comparación entre nacionalsocialismo y estalinismo, que Arendt recoge y reafirma con fuerza, convencida de que solamente los regímenes de Hitler y de Stalin pueden proporcionar la referencia histórica concreta de la categoría de totalitarismo. Hannah Arendt invita así a centrarse en las afinidades estructurales entre los dos regímenes, consideradas bastante más significativas que sus diferencias específicas. Y relanza con énfasis la hipótesis de que constituyen una novedad absoluta, una novedad que precisamente ha de nombrarse utilizando la pareja de neologismos totalitario/totalitarismo. Una elección terminológica que es a la vez una elección interpretativa: la de poner en evidencia la unicidad sin precedentes del fenómeno totalitario.

Hannah Arendt nos sitúa frente a la imposibilidad de interpretar la naturaleza del nazismo y del estalinismo mediante las categorías tradicionales de la política, del derecho, de la ética y de la filosofía. Porque lo que sucede en los regímenes totalitarios no puede describirse como simple sed de poder, de ilegalidad, de inmoralidad o de nihilismo, sino que exige una explicación igualmente «innovadora». Y tal vez esta explicación no había logrado emerger del todo en los trabajos de los dos decenios que preceden a la aparición de *Los orígenes del totalitarismo*.

Al mismo tiempo, Arendt no puede dejar de tener en cuenta que «el totalitarismo no cayó del cielo», sino que irrumpió desde dentro de un mundo no totalitario. Se niega a aceptar un modelo causal de explicación histórica, y presenta la ruptura marcada por estos regímenes como la cristalización de contradicciones que ya existían en la época moderna, como

una explosiva aparición de corrientes subterráneas, que podrían *incluso* permanecer como tales. Las dos primeras partes de la obra, «El Antisemitismo» y «El Imperialismo», están consagradas al descubrimiento de las premisas del fenómeno totalitario que no son inmediatamente evidentes, y constituyen una especie de arqueología histórica en busca de los elementos que, disgregando desde dentro la historia estatal europea, conducen a su brusca interrupción. No se trata de ir tejiendo ordenadamente, uno tras otro, los hilos de la trama totalitaria, sino que más bien hay que distinguir, en el laberinto de «un pasado hecho añicos», *orígenes* múltiples y dispersos. La labor genealógico-arqueológica emprendida por Arendt está orientada retrospectivamente por la conciencia adquirida gracias al propio hecho totalitario. Básicamente, es el totalitarismo el que nos hace mirar hacia atrás y reconocer el potencial totalitario de los acontecimientos y de las corrientes ideológicas de finales del siglo XIX y principios del XX. Podría decirse, en resumen, que los momentos cruciales de la historia moderna que investiga Arendt, incluida la cuestión judía, afectan todos ellos a la relación política cada vez más problemática entre el desarrollo universalizador del Estado-nación y los distintos movimientos que origina su forma vacía ya de contenido. El Estado-nación en realidad contiene en sí, según Arendt, una lógica contradictoria, cuyo motor es la tensión entre sus dos elementos constitutivos: el Estado como construcción racional-legal, y la nación alimentada, en cambio, por la idea de una comunidad sustancial y homogénea en el *ethos* y en el *ethnos*. Si el Estado es, al menos en teoría, la estructura destinada a garantizar los derechos de todos, la nación se rige, en cambio, sobre el supuesto de una comunidad excluyente. De ahí surge la paradoja de que sólo los que comparten suelo, sangre y lengua de un mismo territorio pueden aspirar a gozar de plena protección legal por parte del Estado. Las minorías étnicas, y más

aún los apátridas –los productos, por así decir, de los desórdenes de finales del siglo XIX y principios del XX–, pondrán en evidencia esa constitución contradictoria del Estado-nación. El hecho de que se presenta, por una parte, como garante de los derechos individuales entendidos como una continuación de los derechos de naturaleza y, en cambio, sólo reconoce tales derechos a quienes ya se hallan en posesión de los requisitos exigidos para pertenecer a la nación. El hilo conductor de estas dos primeras partes, cuya narración no siempre es coherente, es en definitiva el hecho de que en la Europa de principios del siglo XX se generan individuos «apátridas», desarraigados, individuos sin pertenencia que, al no encontrar ya una ubicación política y verse reducidos a ser «tan sólo hombres sin más», acaban por dar cuerpo a las masas que serán el sostén y el material sobre el que se erige el totalitarismo.

El duro ataque que Arendt dirige a la *factio* de los derechos humanos –en los pasajes cruciales que cierran el volumen sobre el imperialismo– no se sustenta en viejos argumentos tradicionalistas o historicistas, sino en la clarividente conciencia, que hoy vuelve a estar de rabiosa actualidad, de la ineficacia de las proclamas abstractas sobre la universalidad de los derechos humanos. En la nueva coyuntura histórica de la primera posguerra, el que no *nace* ciudadano, el que no posee la nacionalidad, es como si no fuera ni siquiera humano. Del mismo modo que el que no sea alemán-ario tampoco formará parte de pleno derecho de la humanidad. Esas contradicciones se tornan explosivas, según Arendt, cuando la estructura jurídica del Estado-nación se disuelve en la dinámica imperialista. No sólo el principio de expansión sin límites altera profundamente el principio de territorialidad, sino que los ideales mismos de la soberanía popular y de la inviolabilidad de los derechos de los ciudadanos ceden frente a los métodos arbitrarios experimentados por diversos gobiernos de los territorios conquistados,

métodos que serán adoptados luego por los panmovimientos políticos de la Europa oriental, que carecen prácticamente de herencia constitucional. Los movimientos imperialistas primero, y los panmovimientos alemanes y eslavos después, hallarán en el racismo una justificación perfecta para sus objetivos. Y cuando la guerra, la inflación y el paro disuelvan definitivamente los viejos vínculos sociales, los individuos aislados y masificados serán presa fácil de movimientos totalitarios que se autoproclaman poseedores de las eternas verdades de la Naturaleza y de la Historia. Desde esta perspectiva, el antisemitismo o la lucha de clases pierden sus contenidos específicos para convertirse en instrumentos del consenso totalitario: fabricantes de una identidad que recoloca los «átomos» de una sociedad de masas en el interior de una comunidad esencial. Simplificando mucho, éstos son algunos de los elementos de la mezcla explosiva de la que surgen los totalitarismos. Ninguno de ellos es por sí mismo totalitario. Y ninguno evoluciona dialécticamente hacia la meta final: son el estalinismo y el nazismo los que sintetizan todos los factores de descomposición y de contradicción de la historia política moderna. En resumen, es el totalitarismo el que dirige la reconstrucción de un itinerario catastrófico, cuyo carácter trágico no podía ser reconocido antes de que se produjera la catástrofe.

El enfoque genealógico-arqueológico deja paso, en el tercer volumen, a un análisis de los rasgos estructurales de esos regímenes. Y es ahí donde Hannah Arendt demuestra que sabe fundir en una síntesis genial los dos decenios de reflexiones que preceden a su obra. La tesis de la discontinuidad entre construcción estatal y totalitarismo —planteada sobre todo en las obras de Ernst Fraenkel y Franz Neumann— adquiere un valor categorial. Los regímenes totalitarios, según la autora, han hecho inutilizable «la alternativa en la que están basadas todas las definiciones de la esencia de los gobiernos en la filosofía

política, la alternativa entre gobierno legal y gobierno ilegal, entre poder arbitrario y poder legítimo». Ya no se pueden utilizar indistintamente las locuciones para expresar la novedad histórica representada por el totalitarismo. Ya no se puede hablar de tiranía, de despotismo o de dictadura refiriéndose al nazismo y al estalinismo. En otras palabras, estos regímenes ya no son formas de Estado, ni siquiera de un Estado fuerte, centralista y absoluto. Lejos de organizarse en una estructura monolítica, el aparato institucional y legal totalitario se mantiene extraordinariamente dúctil y móvil, para poder permitirse así la más absoluta discrecionalidad. Por esto, se multiplican las oficinas, se superponen las jurisdicciones y se trasladan continuamente los centros de poder. Solamente el jefe totalitario, junto con un reducidísimo círculo de colaboradores, tiene en sus manos los engranajes reales del poder, que no se utiliza en modo alguno para servir intereses de partido. No obstante, según la autora, esta concentración sin igual de poder en manos de un único centro no supone una búsqueda espasmódica del poder para realizar unos determinados fines, ya sean éstos intereses materiales, nacionales o militares. «La razón por la que los ingeniosos métodos totalitarios, con su concentración sin igual de poder en manos de un único individuo, no se habían probado antes es que ningún tirano normal fue nunca tan loco como para sacrificar todos los intereses limitados y locales —económicos, nacionales, humanos, militares— a una realidad puramente ficticia remitida a un futuro remoto e indefinido.» Hannah Arendt no se cansa de repetir que para estos regímenes las consideraciones utilitaristas no son esenciales. Ésta es la primera distinción que introduce Arendt entre totalitarismo y autoritarismo, una diferencia previa entre regímenes totalitarios auténticos, como el nazismo y el estalinismo, y regímenes autoritarios, como sería en su opinión el fascismo. El autoritarismo es para Hannah Arendt todavía una forma de Estado:

un Estado fuerte que utiliza los métodos tradicionales de poder, que se vale de una racionalidad medios-fines que, aunque opresiva, pretende tan sólo la obediencia y el silencio de los opositores. Hasta qué punto las dinámicas totalitarias exceden de cualquier criterio tradicional de dominio lo demuestra, según Arendt, el hecho de que la policía secreta sólo entra realmente en acción cuando, una vez liquidada la oposición real, se pasa a eliminar al llamado «enemigo objetivo»: el que no tiene intención de oponerse al régimen, pero que es adversario por definición ideológica. De hecho, los regímenes totalitarios aspiran a algo bastante más ambicioso y desmedido: modificar la realidad para recrearla según los postulados de la ideología. Según muchas investigaciones filosófico-políticas del totalitarismo, la ideología aparece por tanto como el auténtico fundamento sobre el que se sostiene el totalitarismo. Pero el proyecto ideológico no es sólo la justificación que permite destruir el sistema jurídico y legal; no es sólo *instrumentum regni*. Arendt va más allá que Fraenkel: el nazismo y el estalinismo se sitúan al margen de la distinción legal/ilegal. En cierto sentido, se proponen y se consideran la forma más auténtica de observancia de la ley. Es relevante el hecho de que la ley a la que obedece el totalitarismo haya perdido su función de límite y de prohibición para elevarse a eterna ley de movimiento: el movimiento de la Naturaleza, en el caso del Tercer Reich, el movimiento de la Historia, en el caso de Stalin. De modo que también Hannah Arendt, como antes H. Rauschning y S. Neumann, considera que el totalitarismo está marcado por un movimiento perenne, por una revolución permanente que desestabiliza cualquier institución y cualquier realidad. Un movimiento incesante realizado en función del terror, auténtico motor de un régimen que alcanza su punto culminante en el momento en que afecta a toda la población, considerada potencialmente enemiga en su conjunto.

El corazón del funcionamiento totalitario es el campo de exterminio, que para Hannah Arendt es «el laboratorio» donde se pretende experimentar los postulados ideológicos del régimen. De modo que la diferencia entre campos de concentración y campos de exterminio desempeña un papel decisivo en la definición de totalitario: «las fábricas de cadáveres» se convierten en la auténtica línea divisoria entre el totalitarismo y la simple dictadura, el punto de no retorno en el que un régimen dictatorial se transforma en régimen totalitario. El campo de exterminio, en definitiva, es para Arendt el compendio del totalitarismo, su verdad última, porque es el lugar donde se produce la modificación de la realidad humana, auténtico imperativo del régimen. En otras palabras, el campo de concentración sirve para demostrar que el ser humano, destruido antes como persona jurídica, luego como persona moral y, finalmente, como individualidad única y singular, se puede reducir a un haz de reacciones animales que borran toda huella de libertad y espontaneidad. «La dominación total, que aspira a organizar a los hombres en su infinita pluralidad y diversidad como si toda la humanidad constituyera un único individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas fueran reducidas a una inmutable identidad de reacciones, de modo que cada uno de esos haces pudiera ser intercambiado con cualquier otro. Se trata de fabricar algo que no existe, esto es, un tipo de hombre semejante a los animales, cuya única libertad consistiría en preservar la especie.» Los campos de exterminio no sirven, por tanto, sólo para exterminar, sino también para ensayar la producción en serie del nuevo ejemplar humano. Representan, de hecho, «el ideal social del régimen», porque en ellos, y solamente en ellos, es posible la dominación total.

Si el terror total se desencadena realmente cuando se ha eliminado el problema «todavía relativamente real» de los opositores, significa que el medio se ha convertido en el fin y que,

por consiguiente, la relación medios-fines ya no es una categoría capaz de explicar la *ratio* de tales regímenes. Éste es el «mal radical» representado por el totalitarismo y por el cambio radical de todas las leyes, de todos los límites, de todas las distinciones, hasta la extrema que separa la vida de la muerte. Los campos, en definitiva, no responden a ningún criterio utilitarista y esto es lo que los hace difícilmente comprensibles. Se requieren tres pasos para llegar a la dominación total que se produce en ellos. La muerte del sujeto jurídico —que se consigue o bien colocando algunas categorías de personas fuera de la ley, o bien colocando los campos de exterminio fuera del sistema jurídico y penal ordinario—, la muerte de la personalidad moral —gracias a la creación de situaciones en que la conciencia moral ya no es relevante— y, finalmente, la supresión de la singularidad de cada individuo. Sólo así puede ser instaurada «la sociedad de los moribundos», «la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre». Es la cifra última del totalitarismo, según Hannah Arendt, impresionada por la literatura sobre los campos que se estaba difundiendo en aquellos años. Podríamos decir que se trata de una especie de tragicómica igualdad puesta en práctica, porque los hombres, «en la medida en que son algo más que un haz de reacciones animales y un cumplimiento de funciones, son absolutamente superfluos para el régimen [...] y el régimen no está seguro hasta que no ha convertido en igualmente superfluos a todos los seres humanos».⁴⁸

Unicidad y novedad del nazismo y el estalinismo; omnipresencia, pero no monolitismo, de la estructura institucional; centralidad de una ideología que pretende ser la expresión

48. Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo* [1951], Madrid, Alianza, 2006. Para Arendt, también es importante la interpretación de Borkenau, E., *The Totalitarian Enemy*, Londres, 1940.

de las leyes eternas de la naturaleza y de la historia; capilaridad del terror que, pretendiendo materializar la ideología, mantiene el régimen en constante movimiento; abandono de la racionalidad instrumental, plenamente evidenciado en los campos de exterminio. Aunque sintetizados de forma drástica, éstos son los elementos principales de la tesis de Arendt, a quien desde distintos ámbitos se acusó de afirmar, más que explicar, la analogía estructural entre nazismo y estalinismo, y de establecer conexiones «más metafísicas» que reales, de articular una trama más filosófica que basada en correspondencias empíricas. Una acusación que, a los ojos de los críticos, halló su confirmación en 1958, cuando se publicó la segunda edición de la obra que incluía un nuevo capítulo titulado «Ideología y terror: una nueva forma de gobierno».

No obstante, aunque criticadas, estas reflexiones serán justamente las que situarán los interrogantes y los temas en el centro del debate de los decenios siguientes. A partir del legado arendtiano, se emprenderán dos caminos distintos: uno, dirigido sobre todo a elaborar una tipología política del poder totalitario, desgraciadamente seguido por buena parte de la producción académica; el otro, más teórico, interesado principalmente en captar en su aspecto ideológico la novedad del totalitarismo. Si bien el primer enfoque, que se definirá impropiamente como «fenomenológico», se distanciará de los aspectos filosóficos de la obra de Hannah Arendt para atenerse a los aspectos descriptivos del funcionamiento del régimen, el segundo, denominado no menos impropiamente «esencialista»,⁴⁹ derivará, en cambio, de las consideraciones formuladas en «Ideología y terror» y de las preguntas más radicales que Arendt se había planteado.

49. Así lo define Barber, B. R., «Conceptual Foundations of Totalitarianism», en Barber, B. R., Curtis, M. y Friedrich, C. J., *Totalitarianism in Perspective. Three Views*, Nueva York, Praeger, 1969.

2. De la construcción de modelos a la práctica del disenso

2. 1. En busca de una tipología: los análisis de la ciencia política

En la segunda posguerra se produce la consolidación total del concepto y su difusión general. A la vez, no obstante, justamente el éxito de la categoría, su uso indiscriminado y «periódico», amplía sus confines hasta el límite de la tergiversación, se extiende tanto en el espacio como en el tiempo, de modo que cualquier régimen que no sea liberal democrático corre el riesgo de convertirse en totalitario: de la España de Franco al Japón antes de la reforma Meiji. Se acusa a muchos pensadores políticos del pasado de haber formulado ideas totalitarias y se consideran próximos al totalitarismo muchos planteamientos institucionales de épocas pasadas. Junto a la *República* de Platón, se presentan como totalitarios el *Leviatán* de Hobbes y la república basada en la «voluntad general» de Rousseau. Se descubre una fuerte afinidad con los regímenes del siglo XX en el despotismo oriental de las antiguas sociedades hidráulicas, así como en la Rusia de los zares, en la India de la dinastía Maurya y en la China de los Ch'ing. El germen totalitario, según otros intérpretes, se incubaba ya en el Imperio de Dio-

cleciano, en la Ginebra de Calvino, en las primeras dinastías egipcias e incluso en las sociedades incas. Si bien el reconocimiento general de la categoría está ya fuera de discusión, su aplicación indiscriminada a experiencias políticas y elaboraciones intelectuales diversas corre el riesgo de privarle de su valor explicativo.

La ciencia política académica se propone reconducir por vías científicas controladas esta utilización demasiado extendida de la categoría y distanciarse de las interpretaciones filosóficas que, según la crítica de Aron a Arendt, tratan «de definir un régimen a través de la identificación de una esencia»,¹ esto es, sin prestar atención a su funcionamiento real. Esto hará que algunos representantes de la politología de ámbito anglosajón se dediquen a la búsqueda desesperada de un modelo totalitario, sobre la base de un análisis empírico y básicamente cuantitativo, que fijará las consideraciones elaboradas por Hannah Arendt en criterios taxonómicos cada vez más rígidos y esclerotizados.

Aunque profundamente influido por los análisis de Arendt, el enfoque politológico de Carl J. Friedrich y de Zbigniew Brzezinski responde a la exigencia de fijar en una tipología rigurosa la fluida narrativa de *Los orígenes del totalitarismo*. En *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Dictadura totalitaria y autocracia), de 1965, los dos autores presentan el que a menudo se considera el primer intento orgánico de reconstruir un modelo capaz de identificar la especificidad de la dominación totalitaria.² Insisten en la modernidad y en la unicidad del fenó-

1. Cf. Aron, R., «L'essence du totalitarisme», en *Critique* 80, 1954, págs. 51-70.

2. Friedrich, C. J. y Brzezinski, Z., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1956, que es posterior a la recopilación editada por C. Friedrich, *Totalitarianism*, Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1954.

meno totalitario, cuya «característica preliminar» consiste en «ser una forma de autocracia basada en la tecnología moderna y en la legitimación de las masas», «una adaptación de la autocracia a la sociedad industrial del siglo XX». Podemos hablar de totalitarismo cuando un régimen presenta a la vez seis características: a) una ideología oficial, que han de asumir todos los miembros de la sociedad, una ideología que se basa en apelaciones milenaristas y promete la realización plena de la humanidad, rechazando todo compromiso con el orden social vigente; b) un partido único de masas cuyos miembros no sólo aceptan sin discusión las directrices ideológicas del partido, sino que se comprometen con convicción a promover la aceptación más amplia de la ideología. Ese partido, organizado de forma estrictamente jerárquica, a menudo bajo el control de un jefe, dirige el aparato estatal-gubernativo y se coloca por encima de éste; c) un control casi monopolístico de los medios de comunicación y de información de masas; d) un control casi monopolístico de los instrumentos de coerción y de la violencia armada; e) un terror difuso, ejercido por la policía secreta a través de la coerción física y de la coerción psicológica, terror que se abate no sólo sobre los enemigos del régimen, sino arbitrariamente sobre clases enteras y grupos de la población; f) una dirección centralizada de la economía. La combinación de estos factores configura un modelo de sociedad política que, aunque construido partiendo del análisis del nazismo y del comunismo, puede servir para valorar y definir realidades políticas diversas, como, por ejemplo, el fascismo italiano y los regímenes comunistas de la Europa del Este y de China. Aunque muchas «autocracias del siglo XX» no presentan la «pureza» del nazismo y del estalinismo, y quedan, por tanto, fuera del rigor del modelo, éste es en cualquier caso un instrumento útil para definir el «grado» de totalitarismo que está presente en un régimen político. En resumen, el totalita-

rismo, que es un fenómeno único y sin precedentes, no puede considerarse extinguido, sino que tiene que ser controlado constantemente. La concurrencia de las seis características origina el llamado «síndrome totalitario» —en el que los autores insistirán aún en 1965—, que se mantendrá, a pesar de las críticas, como un paso obligado para toda la ciencia política posterior.

La influencia de Friedrich y Brzezinski será muy amplia a uno y a otro lado del Atlántico. Se pueden hallar sus huellas, por ejemplo, en los trabajos de los años cincuenta y sesenta de Raymond Aron, que reformula con pocas modificaciones los factores constitutivos del «síndrome totalitario».³ No obstante, a diferencia de los dos politólogos estadounidenses, Aron demuestra una mayor sensibilidad teórico-filosófica en la comprensión y en la búsqueda de la «especificidad totalitaria». También en estos mismos años, reafirma el carácter crucial de las aspiraciones ideológicas, su papel «casi religioso», en la formación de la voluntad de omnipotencia de esos regímenes. Subraya, enfrentándose a muchos compatriotas suyos marxistas, que el totalitarismo estalinista no puede interpretarse como una forma de despotismo burocrático del siglo XX, sino que hay que investigar también ese elemento de novedad que representa la impaciencia revolucionaria de reconstruir el mundo al servicio de una idea. Reafirma así la afinidad entre nazismo y estalinismo, y, más concretamente, la identificación que hacen ambos regímenes entre partido y Estado. Se considera que tanto el nazismo como el estalinismo efectúan una *Gleichschaltung* (un alineamiento) de todos los cuerpos independientes; ambos transforman una doctrina minoritaria en una ortodoxia nacional y otorgan un poder ilimitado a la policía. Siguiendo a Toc-

3. Cf. los ensayos reunidos en Aron, R., *Teoria dei regimi politici* [1965], Milán, Edizioni di Comunità, 1973.

queville, Aron está convencido, además, de que en los fenómenos totalitarios se puede ver el irresistible impulso de una democracia que, presionada por la violencia de las masas, ha destruido sus instituciones representativas y ha acabado así con cualquier sentido de la libertad, «aristocrático» en su origen. Aron se niega, no obstante, a considerar que ésta sea una salida necesaria, del mismo modo que mantiene con firmeza la distinción entre las ideas inspiradoras y los objetivos de las ideologías comunista y nazi. Aunque ambas ideologías sean comparables, hay algo inconmensurable entre ambos regímenes: por una parte, hay que valorar el fracaso de un ideal humanitario y racionalista cuyo objetivo era construir una «sociedad nueva»; por otra parte, simplemente hay que tomar en consideración «la voluntad propiamente demoníaca de construir una pseudorraza».

Enfrentado tanto al proceso de «destotalitarización» de la Unión Soviética como a los primeros intentos de creación de modelos por parte de la politología, Aron se aparta progresivamente hacia una investigación que compara democracia y totalitarismo sobre la base del análisis de los sistemas de partidos. Aplicando la antítesis clásica uno-muchos a una comparación entre los sistemas de partidos, Aron reformula, según los «criterios más recientes de la politología», la oposición entre regímenes democráticos y regímenes totalitarios. En la Europa «de hoy» se oponen dos sistemas: aquellos en los que un solo partido revolucionario se reserva el monopolio de la actividad política y aquellos en los que varios partidos aceptan las reglas del juego. Los partidos son ya los agentes únicos e indiscutidos de la vida política, y es a través de ellos como se accede al ejercicio del poder. Los regímenes democráticos occidentales son los regímenes en los que existe una organización constitucional de la lucha de los partidos por el ejercicio del poder. En ellos rigen normas escritas, y no escritas, que preci-

san las modalidades de la competición pacífica entre los individuos y los grupos, que se expresa normalmente a través de las elecciones. El Estado pluripartidista, identificado *tout court* por Aron con la democracia, se configura, desde un punto de vista ideológico, como un Estado laico, en el que están vigentes dos principios: el respeto a la legalidad y el sentido del compromiso. Si para Aron esa modalidad institucional es la única traducción posible del principio democrático, también es a la vez la única posibilidad de oposición y de resistencia al totalitarismo. Ahora bien, los regímenes totalitarios se presentan como «sistemas de partido único, de carácter revolucionario». Este partido justifica su monopolio apelando a «la grandeza de las ambiciones que alberga y el carácter glorioso del fin al que tiende». Se trata de «regímenes monopolísticos», que se apoyan en dos sentimientos distintos: la fe y el miedo. En resumen, el tipo ideal del sistema monopartidista está animado por una representación global del mundo de forma similar a los totalitarismos de los que Aron había hablado en el decenio anterior; desea efectuar una transformación total de la sociedad para que se corresponda con las tesis de la ideología y alberga ambiciones que trascienden la realidad político-institucional. La representación de la sociedad futura realiza una fusión entre el Estado y la sociedad. La sociedad ideal es una sociedad sin clases o que carece en cualquier caso de una diferenciación interna de los grupos sociales.

Estos análisis de Aron, aunque reescritos con una terminología aparentemente más rigurosa, no difieren sustancialmente de los formulados con anterioridad, que situaban en el centro de atención las llamadas «religiones seculares». Si bien se definen como totalitarios aquellos regímenes en los que un partido único ha monopolizado la vida política, sigue siendo decisiva para el autor la voluntad totalitaria de imprimir la marca de la ideología oficial en el conjunto de la colectividad y la

incansable apelación «milenarista», que anuncia la posibilidad de conseguir una sociedad totalmente pacificada.

Al enfrentarse a los cambios producidos en el Este europeo, Aron introduce una nueva categoría: la de los regímenes monopartidistas no totalitarios que, aunque se reservan el monopolio de la actividad política, no profesan una ideología total. En definitiva, los regímenes de partido único se clasificarían atendiendo al grado de totalitarismo, que a su vez se mide según el carácter más o menos perfecto de la fusión entre Estado y sociedad. Así que la contraposición es clara: la democracia se opone al totalitarismo, en la medida en que se basa en la reglamentación pacífica de la competición entre varios partidos, en la medida en que es una democracia representativa, parlamentaria y liberal.

Ya en los años sesenta, se acusa tanto al llamado «síndrome totalitario» elaborado por Friedrich y Brzezinski como a las tipificaciones de Aron de no responder a modelos descriptivos, sino de plegarse a la necesidad ideológica de la condena del comunismo, efectuada a través de la construcción de tipos ideales ad hoc, que destacan *por contraste* los méritos de las sociedades liberal-democráticas. Revistas liberales como *Preuves* y *Der Monat*, aunque también *Encounter*, *Forum* y *Tempo Presente* son criticadas y acusadas de reiterar, sin ninguna originalidad científica, tipificaciones estereotipadas y engañosas. Desde el punto de vista de los contenidos, es cierto que estas publicaciones periódicas no van más allá de la advertencia frente a una constante amenaza totalitaria, se mantienen sustancialmente en su postura inmovilista de enfrentamiento frontal entre el Occidente de la libertad y el Oriente de la esclavitud totalitaria, y repiten la condena del neutralismo y del pacifismo, posturas irresponsables frente a la amenaza soviética. Carecen a menudo de profundidad conceptual y de este modo acaban reforzando las razones de quienes rechazan el concepto de totalitarismo.

El paradigma politológico liberal-democrático no sólo es atacado desde la izquierda. Su plausibilidad también es puesta en tela de juicio desde la derecha por algunos estudiosos del Tercer Reich. El ejemplo más conocido es el de Ernst Nolte, que no sólo cuestiona radicalmente *das Totalitarismusmodell*, sino que pone en duda su uso incluso referido a la Alemania nazi, a la que prefiere definir como «una dictadura fascista». ⁴ El fascismo, a su vez, mucho antes del *Historikerstreit* de los años ochenta, es caracterizado por el autor como régimen «anti-marxista», es decir, «una reacción revolucionaria al comunismo», «una contrarrevolución con medios revolucionarios» frente a la revolución bolchevique. ⁵

Debido a los ataques promovidos tanto por la derecha como por la izquierda, a finales de los años sesenta comienza una fase de cuestionamiento radical que provocará divisiones y conflictos en la ciencia política durante más de veinte años. ⁶ Cada vez son más numerosos los escépticos ante la validez del concepto, divididos a su vez en quienes consideran definitivamente superada la época de la construcción ideal-típica frente a la desaparición de los referentes históricos concretos —nazismo y estalinismo— ⁷ y quienes, como Herbert Spiro, se muestran más

4. Véase Nolte, E., *El fascismo en su época* [1963], Madrid, Península, 1967, y más recientemente, *Id.*, «The Three Versions of the Theory of Totalitarianism and the Significance of the Historical-Genetic Version», en A. Siegel (ed.), *The Totalitarian Paradigm After the End of Communism*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1998, págs. 109-128.

5. Cf. Nolte, E., *Guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo* [1987], México, Fondo de Cultura Económica, 2001; y AA.VV., *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'eredità tedesca* [1987], ed. por G. E. Rusconi, Turín, Einaudi, 1987.

6. Cf. Tarchi, M., «Il totalitarismo nel dibattito politologico», en *Filosofia Politica* 1, 1997, págs. 63-79.

7. Cf. Curtis, M., «Retreat from Totalitarianism», en Barber, B. R. Curtis, M. y Friedrich, C. J., *Totalitarianism in Perspective. Three Views*, Nueva York, Praeger, 1969, págs. 30-60.

radicales y propugnan la supresión del término «totalitarismo» del léxico de las ciencias políticas y sociales.⁸ El término resultaría ser o bien un formalismo vacío válido para demasiados tipos de regímenes, o bien una mera interpretación filosófica dependiente de las sugerencias ideológicas.

Una de las formulaciones más significativas de esta postura es la que propone Benjamin Barber en «Conceptual Foundation of Totalitarianism»,⁹ en la que expresa un descontento muy extendido entre los politólogos. El halo de ambigüedad que desde siempre había envuelto la noción de totalitarismo no la disiparía ni siquiera el «enfoque fenomenológico», cuya representación más emblemática es la obra de Friedrich, comprometido en una definición «objetiva» e «institucional» del totalitarismo. Aunque intentó oponerse a la elusividad teórica y a la emotividad ideológica de los enfoques «esencialistas» —desde Popper a Hannah Arendt, interesados exclusivamente en los contenidos y en las finalidades de la ideología totalitaria—, cayó en un formalismo vacío y vago. En dos decenios de investigaciones, las teorías del totalitarismo no lograron asegurar la posibilidad de hablar sustancialmente de totalitarismo como organización política específica y cualitativamente distinta de todas las otras formas políticas del pasado.

A la invitación de Barber de deshacerse del término, se une la postura más moderada de quienes defienden básicamente la validez de la construcción conceptual, pero desean precisar más sus contenidos. Desde esta perspectiva, ningún factor del «síndrome» sale bien parado de la operación de revisión. Concretamente, se someten de nuevo a discusión el papel del líder

8. Spiro, H., voz «Totalitarianism», en *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XVI, Nueva York, MacMillan, 1968.

9. Barber, B. R., «Conceptual Foundations of Totalitarianism», en Barber, B. R., Curtis, M. y Friedrich, C. J., *Totalitarianism in Perspective*, op. cit., págs. 3-39.

—que ahora se tiende a reajustar a una función no necesariamente encarnada por un «individuo especial», sino asumida con la misma eficacia por una camarilla de poderosos o por la «casta dirigente» del partido—,¹⁰ el papel de la ideología —que, aun manteniéndose como rasgo distintivo, se analiza cada vez menos en sus contenidos específicos y se estudia cada vez más como indicador del grado de identificación de la voluntad del pueblo con la voluntad de los gobernantes—, y, finalmente, el papel del partido, cuya autonomía real respecto a las instituciones estatales y los límites de la capacidad de control de los procesos económicos y administrativos se discute.¹¹ Sin embargo, la voluntad de estos autores no es cerrar el debate, sino readaptar el tipo ideal a una nueva realidad empírica y sobre la base de una metodología revisada. Ciertamente, sostienen algunos, el concepto ha sufrido fuertes distorsiones, pero sigue siendo el único instrumento para describir un régimen inédito, propio de la historia del siglo XX.¹² Hay que establecer una distinción más precisa entre totalitarismos de derechas y de izquierdas, pero sigue siendo innegable —así opina, por ejemplo, Karl D. Bracher— que aquella peculiar modalidad política que en el siglo XX adoptó el rostro terrorífico del totalitarismo continúa

10. Véase, por ejemplo, Shapiro, L., *Totalitarianism*, Londres, Pall Mall Press, 1972.

11. Cf. Huntington, S. P. y Moore, C. H. (eds.), *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party Systems*, Nueva York, Basic Books, 1970.

12. Véase, por ejemplo, Bracher, K. D., voz «Totalitarismo», en *Enciclopedia del Novecento*, vol. VII, Roma 1984; Fisichella, D., *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1992. También responden a ese mismo deseo de rehabilitar la «dignidad científica» del concepto las recopilaciones: Jesse, E. (ed.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Baden-Baden, Nomos, 1996; Siegel, A. (ed.), *The Totalitarian Paradigm After the End of Communism*, op. cit., y Söllner, A., Walkenhaus, R. y Wieland, K. (eds.), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlín, Akademie Verlag, 1997.

actuando, de forma más o menos encubierta, en numerosos regímenes.

Si con Leonard Shapiro se describen de nuevo los cinco puntos fundamentales del régimen –el caudillo, el vaciado del orden legal, el control de la moral privada, la movilización permanente y la legitimación de masas–, y si con Bracher «los siete rasgos característicos del totalitarismo» se combinan con la atención a la reconstrucción histórica,¹³ con Juan Linz la comunidad politológica que no es contraria al concepto da un auténtico paso adelante. La cautela con que Linz, en *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, de 1975, distingue entre modelo y teoría, y su repetida disposición a usar definiciones abstractas sólo como instrumentos heurísticos, que nunca tienen su correspondencia en la realidad concreta, inducen a aceptar su teoría tipológica como criterio para distinguir el totalitarismo de otros regímenes no democráticos. Se recuperan, pues, las definiciones elaboradas por la politología anterior para señalar las diferencias entre los distintos «subtipos» de sistemas totalitarios –comunista, fascista, nacionalsocialista– y, sobre todo, entre las diferentes fases de su evolución. Los elementos indispensables para que un régimen sea considerado totalitario son, por tanto: a) una ideología suficientemente elaborada para permitir una legitimación que sirva sobre todo de motor a los engranajes del régimen; b) un partido único de masas que consiga condicionar, integrar y movilizar a gran parte de la población; c) la concentración del poder en manos de un único individuo o de un círculo restringido de dirigentes que no se sienten responsables ante el electorado y que son inamovibles, a no ser que se recurra a métodos extralegales. De ahí, obviamente, el carácter monista y antipluralista del totalitarismo, que

13. Cf. Bracher, K. D., *Totalitarismo*, *op. cit.* y también Bracher, K. D., «Terrorism and Totalitarianism» [1976], en Menze, E. A. (ed.), *Totalitarianism Reconsidered*, Port Washington (N. Y.), Kennit Press, 1981, págs. 11-13.

tiende a destruir todos los límites que separan Estado y sociedad; de ahí, naturalmente, la hiperpolitización del cuerpo social lograda a través de la anulación de las articulaciones y de las asociaciones de grupo y de interés. Monopolio del poder, partido único e ideología pueden dar lugar a diversas combinaciones, según el contexto histórico, social y cultural en que se afirman. Por consiguiente, según Linz, existiría no «el totalitarismo», sino distintos tipos de totalitarismo, y cada uno de ellos atravesaría fases diferentes y oscilaría entre distintas inclinaciones, desde la populista a la burocrática, desde la doctrinaria a la elitista. Una vez *dinamizado* de este modo, el concepto es aceptado sustancialmente, sobre todo como criterio diferenciador entre regímenes democráticos y regímenes no democráticos.

Si se recapitulan las tesis centrales de esa parte de la ciencia política que, de Shapiro a Besançon,¹⁴ reelaborando los análisis de Hannah Arendt, considera necesario mantener vivo el concepto, puede decirse que siguen siendo constitutivos del fenómeno totalitario los siguientes factores. Régimen exclusivamente del siglo XX, arraigado en los procesos de modernización que siguen los caminos de la industrialización, de la tecnologización y de la democratización, el totalitarismo es considerado unánimemente consustancial a un tipo de *terror* que, a diferencia de la violencia política normal, no tiende a obtener simplemente la sumisión. Si parece «absurdo» y «delirante», es porque no parece responder a ningún tipo de necesidad racional, sino a la voluntad de convertir en superfluas categorías enteras de personas que, con su simple presencia, perturban la ejecución del proyecto totalitario.¹⁵ De modo que

14. Besançon, A., *Présent soviétique et passé russe*, París, Hachette, 1980.

15. Véase Maffesoli, M., *La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, París, PUF, 1979 [vers. cast.: *La violencia totalitaria*, Barcelona, Herder, 1982]; Ferry, L. y Pisier-Kouchner, E., «Le totalitarisme», en Grawitz, M. y Leca, J. (eds.), *Traité de science politique*, vol. II, París, PUF, 1985.

ese terror resulta ser inseparable de su vinculación con la *ideología*. El proyecto ideológico, auténtico principio político del régimen, se plantea como objetivo la desestructuración radical del presente y su reconstrucción dirigida a la edificación de una nueva historia, de una nueva sociedad y de un nuevo hombre. Y no sólo eso: «La ideología impone la ficción de que existe ya otra realidad [...] El régimen no es terrorista sólo porque convierta la ideología de potencia en acto, sino, además, y sobre todo, porque pretende que ésta sea ya real».¹⁶ A pesar de sus connotaciones totalizadoras y fuertemente utópicas, la ideología, una vez en el poder, no duda en alterar algunos de sus contenidos en beneficio de su propia eficacia como instrumento de dominación.

¿Cuáles son, pues, las instituciones y los dispositivos que se necesitan para asegurar este paso de la ideología de potencia a acto? Se concede un papel determinante a la *policía secreta*, que, mediante procesos arbitrarios y confesiones forzadas, cumple una función más terrorista que preventiva o represiva. Pero la aportación realmente original de los fenómenos totalitarios, la que se considera unánimemente su «obra maestra de destrucción», es *el campo de concentración*, concebido no como institución penal, sino como lugar de suspensión de toda forma de derecho. El objetivo de los campos no es, por tanto, ni prevenir ni castigar crímenes perpetrados contra el régimen, sino proceder al desarraigo definitivo del tejido social, logrado mediante prácticas —desde la deportación en masa al espectáculo de la insignificancia de la vida y de la muerte ajenas— dirigidas a la aniquilación de la identidad psico-física individual. Si la vocación monista del totalitarismo corresponde no sólo a la voluntad de ese régimen de anexionar la sociedad, sino también y sobre todo al deseo de *cambiar la totalidad*, de

16. Besançon, A., *Présent soviétique et passé russe*, op. cit., pág. 129.

un modo que no tiene precedentes en la historia, se entiende por qué la revolución que esos regímenes pretenden realizar ha de ser permanente. Si el objetivo es revolucionar lo existente, eso implica un esfuerzo ingente dirigido a un fin temporal aplazado constantemente. De ello deriva la *primacía del partido único* sobre el aparato estatal, como intérprete de la ideología y de las leyes históricas, primacía reivindicada en nombre de la legitimidad otorgada por las masas. Por estas razones, en el régimen totalitario conviven una preocupación formalista por el respeto del derecho positivo y una ignorancia total de la ley escrita. La construcción del «nuevo orden» implica de hecho la perpetuación del desorden, en el que se pierde la noción misma de derecho.

Las exigencias monistas de dominación total se dirigen, en primer lugar, *contra toda forma de pluralismo social*. De ahí que la sociedad de masas sea considerada la fase de paso indispensable al proyecto totalitario. Esta sociedad se caracterizaría de hecho, gracias a la casi total desaparición de grupos sociales intermedios, por relaciones directas entre élite y no élite que dan lugar a una gran disponibilidad a la movilización desde arriba.¹⁷ Aun cuando se destaca¹⁸ que en realidad el terror totalitario raramente llega hasta la destrucción completa de toda forma de reagrupamiento social y la abolición total de diferenciaciones, distinciones y jerarquías sociales, no se desmiente una de las bases de la tipificación politológica: *la ausencia de la distinción tradicional entre Estado y sociedad civil*. Es propio de los regímenes totalitarios crear la imagen de una organización social que coincida con las exigencias de la población y, por tanto, fomentar la convicción de una legitimación *desde*

17. Cf. Kornhauser, W., *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Free Press, 1959.

18. Cf. Ansart, P., «Sociologie des totalitarismes», en Grawitz, M. y Leca, J. (eds.), *Traité de science politique*, *op. cit.*

2. De la construcción de modelos a la práctica del disentimiento

abajo. En realidad, la afirmación de los totalitarismos va acompañada de un vuelco en las correlaciones de fuerza preexistentes. El sistema social del nazismo, igual que el del estalinismo, no es un simple producto espontáneo, sino que se produce al mismo tiempo que la «totalización política». Si bien es cierto que el terror disuelve la solidaridad del grupo y la capacidad de crear vínculos sociales, esto no puede llegar a provocar, como afirmaban las primeras tipificaciones, la destrucción total de todas las formas de asociación social y económica. En realidad, el terror y la ideología forman o refuerzan vínculos específicos del grupo, rigurosamente jerarquizados y organizados, que unen a los individuos en una determinada pertenencia. El énfasis en la masificación y en la supresión de la distinción tradicional entre Estado y sociedad podría hacer olvidar aquella separación que en cualquier caso sigue existiendo entre élite política y sociedad sometida. De modo que en la sociedad no sólo se produce una multiplicidad de jerarquías reforzadas, sino una clara oposición entre dominantes, que tienen poder de vida y muerte, y dominados, las víctimas.

2.2. Intentos de distinción: autoritarismo y totalitarismo

Aunque la ciencia política, por lo general, ha aceptado el neologismo¹⁹ para expresar la novedad de algunos «régimenes extre-

19. No ocurre así entre los historiadores, algunos de los cuales siguen rechazando el concepto de totalitarismo y prefieren el de fascismo. Sobre este debate, cf. Flores, M. (ed.), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Milán, Bruno Mondadori, 1998, en especial el ensayo de Pavone, C., *Fascismo e dittatura: problemi di una definizione*, págs. 67-86. Los estudiosos italianos deseosos de comprender la naturaleza del régimen fascista aportaron elementos significativos al debate. Cabe citar al menos a Aquarone, A., *L'organizzazione dello stato totalitario*, Turín, Einaudi, 1965; De Felice, R., *Interpretazioni del fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1979; *Id.*, *Mussolini il fascis-*

mos» del siglo XX, las posturas sobre la distinción entre regímenes totalitarios y regímenes autoritarios han sido diversas. ¿Representan dos formas cualitativamente distintas de política, o no son más que grados diferentes de una única modalidad? Y cabe preguntar también: ¿un régimen autoritario y un régimen totalitario mantienen una relación de implicación recíproca o pueden seguir dos trayectorias autónomas? Además, ¿cómo se realiza, suponiendo que se realice, la transición de un régimen autoritario a uno totalitario y de éste, de nuevo, a un autoritarismo? Éstas son las preguntas de las que se ha ocupado la ciencia política, que, en los últimos decenios, ha vuelto a plantearse la cuestión totalitaria. Como si la dicotomía autoritarismo/totalitarismo hubiese ocupado la plaza de aquella otra que, en la segunda posguerra, giraba en torno a la distinción entre liberal-democracias y regímenes totalitarios.

Ya a partir de finales de los años cincuenta la politología, sobre todo de la escuela anglosajona, se dedicó a poner orden en una literatura que a menudo utilizaba de forma indiferenciada locuciones como regímenes dictatoriales, regímenes autoritarios, regímenes tiránicos y regímenes totalitarios. Sin embargo, la elaboración de estas distinciones había dejado sin respuesta algunas preguntas cruciales. En un escenario mundial en el que, tanto en el Este como en el Oeste, se estaba produciendo un debilitamiento de las «fórmulas ideológicas», así como una atenuación de las alternativas políticas al modelo democrático, ¿seguía teniendo sentido hablar de totalitarismo? ¿Era capaz todavía este concepto «de estimular adecuadamente la investigación en el estudio comparativo de las nuevas formas

ta, vol. II, *L'organizzazione dello stato fascista 1925-1929*, Turín, Einaudi, 1968; *Id.*, *Mussolini il duce*, vol. II, *Lo stato totalitario 1936-1940*, Turín, Einaudi, 1981.

de autoritarismo?»²⁰ Se creyó que se podía dar respuesta a estas preguntas sustituyendo la noción y el término de totalitarismo con fórmulas renovadas. Una de las que más «fortuna» hicieron fue *Revolutionary Mass-Movement Regime Under Single-Party Auspices*.²¹

Pero incluso para quienes siguen sosteniendo la utilidad de la investigación sobre el totalitarismo, la nueva clave de la interpretación del análisis comparado se halla cada vez más en una oposición clara entre «democracias competitivas» y «sistemas monocráticos», y en una profunda divergencia, en el seno de estos últimos, entre regímenes autoritarios y regímenes totalitarios. La primera característica general de los sistemas autoritarios es su residual estructura pluralista, a diferencia de los totalitarismos, que están marcados por un monismo absoluto.²² Como sostiene Linz, en una definición que será muy compartida y que acabará por hacer escuela, los regímenes totalitarios son «sistemas de pluralismo limitado, cuya clase política no rinde cuentas de su actuación».²³ Un Estado autoritario, aun cen-

20. Cf. Tucker, R. C., «Towards a Comparative Politics of Movement-Regimes», en *American Political Science Review* 55 (2), 1961 y también *Id.*, «Does Big Brother Really Exist?», en I. Howe (ed.), *1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century*, Nueva York, Harper & Row, 1983, págs. 89-102.

21. Cf. Tucker, R. C., *Towards a Comparative Politics*, *op. cit.*, pág. 283.

22. Cf. Almond, G. A., «Comparative Political Systems», en Eulau, H. (ed.), *Political Behaviour*, Glencoe, Free Press, 1956; Huntington, S. P., «Social and Institutional Dynamics of One-Party Systems», en Huntington, S. P. y Moore, C. H. (eds.), *Authoritarian Politics in Modern Society*, *op. cit.*; reimpresos y publicados en los años ochenta por Kirkpatrick, J. J., *Dictatorship and Double Standards*, Nueva York, American Enterprise Institute, 1982. Entre los estudios más elaborados sobre la diferencia entre regímenes autoritarios y totalitarios, hay que recordar también el de Linz, J. J., «Totalitarian and Authoritarian Regimes. My Recollections on the Development of Comparative Politics», en Söllner, A., Walkenhaus, R. y Wieland, K. (eds.), *Totalitarismus*, *op. cit.*, págs. 141-157.

23. Cf. Linz, J. J., *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, *op. cit.*, pág. 157. Para un enfoque general que, en cierto modo, es una continuación de estas

tralizando fuertemente el poder, no logra, y tal vez no quiere, llegar al aniquilamiento de todos los grupos sociales y políticos existentes. Por tanto, junto a un Estado que monopoliza la autoridad y la administración, sobreviven elementos de «una sociedad legalmente reconocida».²⁴ Por el contrario, al totalitarismo le anima la voluntad de hacer desaparecer toda forma de pluralismo real y legal arrogándose un poder sobre la sociedad que no conoce ningún límite. Si el autoritarismo es, en ciertos aspectos, un intento de solución fuerte de la crisis del Estado, el totalitarismo se alimenta de esa crisis llevándola hasta sus últimas consecuencias. Eso significa que, por arbitrario que pueda parecer un régimen autoritario, siempre se mantiene vinculado al valor del orden y de la soberanía estatal: reconoce, e incluso refuerza, el papel simbólico representativo del Estado. El sistema totalitario, en cambio, sea cual sea la retórica que utiliza, se sirve del aparato estatal como mero órgano funcional vaciándolo de su prerrogativa soberana y oponiéndole primero el movimiento y, luego, el partido, los únicos en los que recae la vocación de representar a la totalidad.²⁵ Si bien es cierto que también los regímenes autoritarios casi siempre son monopartidistas, el partido único se mantiene, no obstante, en una posición subordinada, y no alternativa o conflictiva, frente al poder estatal.²⁶

¿Qué es lo que permite a un sistema totalitario realizar una fusión tan lograda entre ámbito político, ámbito social y ámbito privado, hasta el punto de hacer que el Estado sobreviva

investigaciones politológicas comparativas, cf. Almond, G. A. y Powell, G. B., *Política comparata. Sistema, processi e politiche*, Bolonia, Il Mulino, 1988.

24. Stawar, A., *Liberi saggi marxisti* [1961], Florencia, La Nuova Italia, 1973, pág. 7.

25. Véase Fisichella, D., *Totalitarismo, op. cit.*, en especial págs. 103 y sigs.

26. Cf. Bracher, K. D., *Totalitarismo, op. cit.*, y también *Id.*, *Totalitäre Erfahrung*, Múnich, Piper, 1987.

como mera fachada? El totalitarismo no se limita a obtener la obediencia; a diferencia del autoritarismo, no se contenta con poder actuar tranquilamente en medio del silencio de los «súbditos», sino que desea legitimarse a través del consenso de las masas. El partido y sus ramificaciones penetran de forma sutil en la sociedad para conseguir la movilización constante de los ciudadanos, a fin de que se adhieran totalmente a la visión del mundo adoptada por el régimen. Allí donde el totalitarismo quiere, y en ciertos aspectos, debe realizar «una revolución de todos los valores y las relaciones sociales» introduciendo un nuevo sistema normativo e ideológico capaz de aglutinar el mayor número posible de adhesiones, el autoritarismo tiende a conservar los valores y las jerarquías tradicionales, y hace que los acepten por la fuerza incluso los disidentes. De modo que Linz propone distinguir entre «ideología», de la que se hacen portadores los totalitarismos, y «mentalidad», a la que se atienen los regímenes autoritarios. La primera es un sistema articulado y coherente elaborado por intelectuales o pseudointelectuales, capaz de entusiasmar y unir a la población, así como de crear una identificación entre el jefe y las masas; la segunda es un modo de pensar basado más en elementos emotivos, a menudo incoherentes, que en concatenaciones lógicas y racionales. Si el totalitarismo está vinculado a la difusión de una nueva ideología que pretende ser revolucionaria, el autoritarismo es esencialmente conservador. Si el totalitarismo introduce una potente carga subversiva, no sólo en la organización institucional (el dualismo Estado y partido), sino también en el sistema de valores, la perspectiva autoritaria es la de una gestión controlada por los equilibrios sociales vigentes.

«Las autocracias tradicionales —se lee, por ejemplo, en un texto de Jeane Kirkpatrick de principios de los años ochenta— no modifican las asignaciones de recursos económicos, potes-

tativas, lo cual [...] mantiene en la pobreza a las masas, que adoran, no obstante, a los dioses de la tradición y respetan los tabúes tradicionales. Esas autocracias no trastocan los ritmos habituales del trabajo y del tiempo libre, los lugares habituales de residencia [...] Y puesto que las miserias de la vida tradicional son familiares, resultan soportables para la gente corriente, que aprende a convivir con ellas [...] *Estas sociedades no producen prófugos.*»²⁷ No es extraño que la descripción de las «autocracias tradicionales», o de los «regímenes autoritarios» —por contraste con los regímenes totalitarios— haya sonado a oídos de muchos intelectuales como una especie de legitimación indirecta de algunos gobiernos con los que Estados Unidos se estaba mostrando bastante tolerante.²⁸

Más allá de la reavivación de algunas polémicas que recuerdan los años cruciales de la guerra fría, entre finales de los años setenta y a lo largo de los ochenta, ya no se considera posible, dentro de una nueva descripción *dinámica* del totalitarismo, proponer una separación neta y estática entre autoritarismo y totalitarismo. Es significativa la postura de Michael Walzer, pero también la de Robert C. Tucker, Richard Lowenthal²⁹ y Pierre Ayçoberry,³⁰ por citar tan sólo a los estudiosos más conocidos, que pretenden replantear la cuestión. Es cierto que aceptan la validez del argumento de que el totalitarismo representa un cambio radical en una larga historia de regímenes carentes de libertad, pero consideran que la distinción

27. Cf. Kirkpatrick, J. J., *Dictatorship and Double Standards*, *op. cit.*, pág. 48. La cursiva es mía.

28. Véase Gleason, A., *Totalitarianism. The Inner History of the Cold War*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, págs. 190 y sigs.

29. Véanse, por ejemplo, las colaboraciones de estos autores en Howe, I. (ed.), *1984 Revisited*, *op. cit.*

30. Véase, por ejemplo, Ayçoberry, P., *La question nazie, les interprétations du national-socialisme, 1922-1975*, París, Seuil, 1979.

entre regímenes autoritarios y totalitarios, propuesta de nuevo por autores liberales, y, en el caso de Kirkpatrick, progubernamentales, se utiliza ahora no sólo en defensa de los regímenes liberales, sino también de algunas tiranías, toleradas en la medida en que no son totalitarias. «Nunca fue intención de los teóricos de los años cincuenta celebrar el autoritarismo [...] Algunos conservadores de nuestros días se han apropiado de la distinción entre totalitarismo y autoritarismo con una facilidad calculada. Como los gobiernos autoritarios no son en absoluto “mesianicos”, como no pretenden ni siquiera realizar una transformación social, y lo único que desean es mantener el poder y sus privilegios, se considera que no provocan los terribles trastornos de la política totalitaria»,³¹ observa, por ejemplo, Walzer.

No solamente se reprocha la aceptación ideológica que está implícita en estos razonamientos, sino que se discute sobre todo la debilidad teórica de una interpretación que parece eludir toda perspectiva temporal. La rígida oposición entre autoritarismo y totalitarismo, en las formulaciones *a lo* Kirkpatrick, ignora el aspecto dinámico que hace de un régimen una realidad en movimiento y no una esencia eterna. El totalitarismo adopta así los rasgos de inmutabilidad y permanencia, mientras que el autoritarismo se configura solamente como un desagradable paréntesis. En cambio, según Walzer, si se toman en serio algunos elementos revelados por los análisis «clásicos» —el carácter de movilización permanente que adopta el terror totalitario, la tendencia a la total destrucción de la realidad—, forzosamente hay que concluir que o los totalitarismos se hunden por una inevitable fuerza entrópica o han de transformarse necesariamente en algo menos intenso.

31. Walzer, M., «On Failed Totalitarianism», en Howe, I. (ed.), *1984 Revisited*, op. cit., pág. 108. Se trata precisamente de una alusión a J. J. Kirkpatrick.

Lo que se sugiere es, por tanto, interpretar los regímenes autoritarios, sobre todo «los epígonos del totalitarismo soviético», desde la perspectiva de la weberiana «rutinización» del carisma. Los autoritarismos, al menos algunos, serían regímenes en los que el impulso totalitario frente a la utopía política ha perdido vigor, en los que el final de los tiempos se ha pospuesto, en los que la causa política se ha transformado en una cuestión de carrera, en una retórica de la obediencia y en un comportamiento cínico y corrupto. ¿Sigue siendo necesario plantear una discontinuidad absoluta entre totalitarismo y regímenes autoritarios o tal vez tiene más sentido concebir «el totalitarismo como el nombre que damos a la forma más terrible de autoritarismo?».³²

2.3. El totalitarismo visto desde el Este

La pregunta que Walzer se planteaba no nacía solamente de una aguda sensibilidad hacia los cambios históricos, sino también de la intención de tener en cuenta el debate sobre totalitarismo y posttotalitarismo que había comenzado entre los disidentes del Este europeo. En este debate se pueden distinguir dos posturas distintas respecto al concepto de totalitarismo, que van unidas a dos etapas distintas del «socialismo real». Si en el decenio posterior a la muerte de Stalin los intelectuales del Este muestran una fuerte aversión al concepto, a partir de la invasión de Checoslovaquia se descubre de nuevo esa noción: «totalitario» y «totalitarismo» se introducen en el léxico corriente, y el término se convierte en el denominador común de los escritos políticos de la disidencia. La pregunta que se plantea al Este durante el «deshielo» no difiere mucho de la

32. Walzer, M., *On Failed Totalitarianism*, *op. cit.*, pág. 119.

que inquietaba a los intelectuales marxistas del Oeste; es decir, si los indescriptibles crímenes estalinistas eran una desviación patológica de una trayectoria histórica sana o si representaban, por el contrario, la consecuencia inevitable de un sistema político e ideológico viciado ya desde buen principio. La respuesta se mantiene ambigua durante mucho tiempo. En un ambiente intelectual marcado por el «humanismo marxista» —con figuras como Kolakowski en Polonia, Kosik en Checoslovaquia, la Escuela de Budapest en Hungría, el grupo de la revista *Praxis* en Yugoslavia—, se intenta realizar una crítica «interna al sistema», cuyos presupuestos resultan incompatibles con los de las «teorías clásicas de Occidente». Se asume no sólo la ruptura Stalin-Lenin, con la que Kruschev marca el restablecimiento de la «norma leninista», sino también la discontinuidad entre la teorización estalinista y la doctrina marxista, concretamente el pensamiento del joven Marx.³³ El concepto de totalitarismo sólo se utiliza con intención de deslegitimarlo.

El libro de Djilas sobre la nueva clase dirigente³⁴ es un punto de referencia en el debate político de los años sesenta y permite interpretar el poder comunista sin abandonar algunas categorías marxistas: la «nueva clase», la burocracia, habría confiscado el poder político a un proletariado generalmente invisible. Algunos estudiosos insisten en la nueva dimensión del papel

33. Véase el importante artículo de Rupnik, J., «Le totalitarisme vu de l'Est», en Hermet, G., Hassner, P. y Rupnik, J. (eds.), *Totalitarismes*, París, Economica, 1984, págs. 43-71 [vers. cast.: *Totalitarismos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991]; cf. también Mueller, K., «East European Studies, Neototalitarianism and Social Science Theory», en Siegel, A. (ed.), *The Totalitarian Paradigm After the End of Communism*, op. cit., págs. 55-90. Son importantes las páginas que dedica al «dissentimiento» Salvadori, M. L., *L'utopia caduta. Storia del pensiero comunista da Lenin a Gorbaciov*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

34. Djilas, M., *La nueva clase: análisis del régimen comunista* [1956], Barcelona, Edhasa, 1957.

de la ideología en un sistema que se orienta cada vez más hacia una sociedad industrial avanzada, en la que la antigua burocracia política, depositaria de la doctrina marxista-leninista y defensora de un modelo económico basado en «la producción por la producción», cede el paso a una tecnocracia que propugna un nuevo modelo de producción-consumo.³⁵

Otra contribución importante al cuestionamiento de la categoría de totalitarismo la representan las teorías del «pluralismo limitado». Elaboradas en los años sesenta, sobre todo por el grupo de trabajo de Mlynař en vísperas de la Primavera de Praga, pretenden construir un modelo político nuevo que institucionalice la pluralidad de los grupos de interés surgidos en el seno de los regímenes de partido único. Según estas teorías, en el sistema comunista ya no existe la clase universal marxista-leninista, que represente, a través del partido, a toda la sociedad. La Unión Soviética se halla envuelta en un proceso de «dislocación y dispersión del poder», que se traduce en «un pluralismo limitado», que convive, y debe convivir, con la realidad formal del monopartidismo.

Si a lo largo de los años sesenta se produce un aumento de las esperanzas reformistas y, por consiguiente, un rechazo más decidido de la ecuación totalitarismo-Unión Soviética, el final de la Primavera de Praga marca el comienzo de la desilusión provocada por la restauración brezneviana. La imposibilidad de «destotalizar la totalidad» y «la muerte clínica del revisionismo» en la Europa oriental³⁶ determinan el fin «del concep-

35. Véanse los trabajos de Richta, R., *La civilisation au carrefour* [1966], París, Anthropos, 1969 [vers. cast.: *La civilización en la encrucijada: implicaciones sociales y humanas de la revolución científicotécnica*, México, Siglo XXI, 1971].

36. Cf. Kolakowski, L., «These sur l'espoir et le désespoir», en *Id.*, *La Pologne, une société en dissidence*, París, Maspero, 1978. Cf. también *Id.*, *Las principales corrientes del marxismo* [1978-1979-1985]. I. *Los fundadores*, Madrid, Alian-

to de estalinismo». Es decir, se deconstruye, junto con Solzhenitsin, la hipótesis del paréntesis histórico estalinista: nunca hubo estalinismo, sino tan sólo un dominio ininterrumpido que, en sus líneas básicas, se mantuvo fiel al leninismo; el Gulag no es un accidente,³⁷ sus orígenes en la época de Lenin lo elevan a figura histórica de una época que equipara comunismo con nazismo. Los testimonios de los supervivientes,³⁸ que replantean la investigación en torno al vínculo entre el campo de concentración y la ideología marxista-leninista, relanzan el concepto de «totalitarismo comunista». No se trata de un regreso a la politología occidental de los años cincuenta, sino del intento de reformular el concepto enfrentándose hasta el fondo con la realidad de los cambios de la época posestalinista.

No es, pues, la búsqueda de un modelo o de una nueva tipología lo que hace que distintos autores del Este de Europa coincidan en la definición común de «posttotalitarismo». Bien porque se ajusten a un planteamiento más literario-filosófico, que pretende identificar la constelación teórica de la nueva ideología, bien porque persigan una intención política de revelación de los mecanismos de poder, existe un compromiso común de buscar los orígenes del fenómeno y una voluntad de alejarse de los métodos de la ciencia política anglosajona. No existe, por tanto, en el panorama de la intelectualidad del Este, esa oposición abstracta y artificiosa de ali-

za, 1980. *Las principales corrientes del marxismo. III. La crisis*, Madrid, Alianza, 1983. *Las principales corrientes del marxismo. II. La edad de oro*, Madrid, Alianza, 1985, 2ª ed.

37. Cf. Solzhenitsin, A., en AA.VV., *Des Voix sous les décombres*, París, Seuil, 1975.

38. Véase al menos Solzhenitsin, A., *Archipiélago Gulag* [1973], Barcelona, Tusquets, 2005; Shalamov, V., *Relatos de Kolymá* [1981], Barcelona, Mondadori, 1997. Para una visión general, véase Heller, M., *Le monde concentrationnaire et la littérature soviétique*, París, L'Age d'Homme, 1974.

neaciones que en Occidente había opuesto «fenomenólogos» a «esencialistas», científicos políticos a filósofos. Todos los pensadores disidentes coinciden en definir el régimen como una «mentira institucionalizada». ³⁹ No hay escrito de los años setenta y principios de los ochenta que no reconozca su deuda personal con *1984*⁴⁰ –interpretada no como una obra literaria, sino como un análisis realista y detallado de los mecanismos del poder. Nadie rechaza la tesis de que un poder totalitario se mantiene sólo si, y hasta que, consigue recrear un lenguaje que se convierta en puro instrumento de la ideología; sólo mediante el uso de una «neolengua» se puede impedir un «pensamiento herético». El tema orwelliano de la mentira y de la posibilidad de resistencia a la mentira se convierte así en la tesis de partida desde la que reconstruir un pensamiento político independiente. ⁴¹

Una vez concluida la liquidación física de capas enteras de la población por parte del terror ideológico, hay que pensar en el potencial totalitario de un sistema que actúa sobre la exclusión de cualquier tipo de juicio independiente. No obstante, también es totalitario aquel poder que, transformando la memoria histórica y manipulando las informaciones, destruye el criterio mismo de verdad. Si la verdad cambia según las necesidades del poder, es imposible llegar a discernir lo que es verdadero de lo que es falso; por consiguiente, ya nadie puede ser acusado de mentir. No se trata de analizar el mecanismo de una mentira banal, sino de una mentira que se convierte en

39. Se trata de una afirmación repetida por todos, desde Zinoviev a Havel; véase en especial, Kolakowski, L., «Totalitarianism and the Virtue of the Lie», en Howe, I. (ed.), *1984 Revisited*, *op. cit.*, págs. 122-144.

40. Orwell, G., *1984*, Milán, Mondadori, 1978; el más famoso de los libros «neo-orwellianos» es probablemente Zinoviev, A., *Cumbres abismales* [1977], Madrid, Encuentro, 1979.

41. Véase Havel, V., *El poder de los sin poder* [1978], Madrid, Encuentro, 1990.

el fundamento de todo un sistema de poder. En la necesidad de destruir el pasado y de dar expresión lingüística a una nueva realidad se halla un impulso que, sin lugar a dudas, se considera totalitario.⁴² «Un pueblo cuya memoria –individual o colectiva– es nacionalizada, se convierte en una propiedad del Estado completamente manipulable y controlable»,⁴³ observa Kolakowski. «El intento, aunque limitado, de preservar la memoria y el pensamiento libre sobre el pasado [...] representa, en primer lugar, un acto de preservación del Sí frente a la desintegración total», algo intolerable para el régimen. «Por esto, en ninguna parte del mundo la historia tiene más importancia que en la Europa del Este»,⁴⁴ afirma Simecka. Si «la lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido»,⁴⁵ el llamado posttotalitarismo ha de dar forma incesantemente a la «mentira institucionalizada», sabiendo perfectamente que no existe conciencia sin memoria. Esto es lo que vincula de forma decisiva el estalinismo a los distintos «deshielos» posteriores que, si bien pueden lograr atenuar la carga de violencia terrorista, no pueden llegar a suprimir el sistema de la «mentira de régimen», tan permanente en su función como, según la ocasión, mutable en sus contenidos.

No estamos muy lejos, en realidad, de las posturas de Milosz, para quien si «las logocracias populares» se erigen a golpe de fusil, su mantenimiento sólo es posible «a golpe de lenguaje».⁴⁶ No obstante, si durante la fase de la «ideocracia» se requería

42. Cf. Kolakowski, L., *Totalitarianism and the Virtue of the Lie*, op. cit., y Simecka, M., *Lezioni per il ristabilimento dell'ordine* [1979], Roma, Edizioni e/o, 1982.

43. Kolakowski, L. *Totalitarianism and the Virtue of the Lie*, op. cit., pág. 127.

44. Cf. Simecka, M., *Lezioni per il ristabilimento dell'ordine*, op. cit.

45. Cf. Kundera, M., *El libro de la risa y del olvido* [1979], Barcelona, Seix Barral, 2000.

46. Cf. Milosz, C., *El pensamiento cautivo* [1953], Barcelona, Tusquets, 1981.

una adhesión entusiasta a la mentira, en la época de la llamada «ideología fría»⁴⁷ basta con la «mentira existencial»:⁴⁸ un conjunto de comportamientos externos, que no han de corresponder necesariamente a la fe en las mistificaciones del régimen. Es decir, basta un asentimiento conformista al poder de los gobernantes o, al menos, su aceptación silenciosa. Estamos, pues, frente a una especie de «banalidad del mal» que contribuye al mantenimiento del régimen tanto como la ideología inculcada y los mecanismos represivos. El objetivo sigue siendo, por tanto, totalitario: adaptar al poder político todos los aspectos de la vida, de la realidad y del lenguaje; reducir, hasta la destrucción, cualquier espacio de libertad.

Es cierto, no obstante, que el sistema comunista atenúa la mordaza de la violencia y del terror, y se expresa con formas de represión menos visibles. El terror de masas, los procesos y las «purgas» son sustituidos por mecanismos de control social que utilizan instrumentos más suaves. La validez del concepto de totalitarismo no se discute, sino que se revisa teniendo en cuenta los estudios sociológicos y politológicos más recientes. Para Mlynař, por ejemplo,⁴⁹ el auténtico totalitarismo se instaura cuando el uso ilimitado del terror ya no tiene razón de ser, es decir, cuando los individuos han perdido completamente su autonomía. La heteronomía se persigue ahora «ciberneticamente», interrumpiendo el flujo de informaciones tanto acerca del mundo exterior como del pasado. Pero sobre todo tolerando las relaciones intersubjetivas sólo cuando se producen a través de circuitos controlados por el poder. Si antes la sociedad podía representarse como un cuerpo sangriento, ahora se parece cada vez más a un cadáver exangüe. A pesar de la

47. Papaioannou, K., *L'idéologie froide*, París, Pauvert, 1967 [vers. cast.: *El marxismo, ideología fría*, Madrid, Guadarrama, 1967].

48. Cf. Havel, V., *El poder de los sin poder*, op. cit.

49. Cf. Mlynař, Z., *Crisis del sistema soviético 1953-1981*, Colonia, 1983.

destrucción de contenidos ideológicos específicos, la ideología, como «confusión sistemática» de la información y de la memoria, sigue siendo el núcleo del totalitarismo de rostro humano, siempre dispuesto, por otra parte, a quitarse la máscara y echar mano de los viejos métodos.⁵⁰

Más crítico respecto a la categoría de totalitarismo se muestra Zinoviev, para quien la comparación entre el terror nazi y el comunista no funciona. La comparación sólo sería válida para la fase inicial de esos regímenes, y dejaría absolutamente inexplicada la fase madura de los comunismos. Si el motor del nacionalsocialismo es «la violencia desde arriba», los socialismos reales se mantienen en el poder a través de un mecanismo que actúa «desde abajo».⁵¹ El comunismo no es una desviación de la historia, sino un fenómeno natural del espíritu humano comunitario al que, sin embargo, se le han sustraído los contrapesos de la civilización: el derecho, la moral y la religión. Su rasgo constitutivo no es tanto el conflicto político de Estado-partido-sociedad, como un mecanismo social de integración, «célula a célula», entre microestructuras y estructuras, que al final compone la red global. El comunismo sería, por tanto, el reflejo de una sociedad comunitaria, en la que la célula (la fábrica, el instituto) es el medio de transmisión privilegiado para la solidez del todo.

¿Es correcto, por tanto, seguir hablando de totalitarismo? Si los regímenes comunistas recurren a legitimaciones de tipo nacionalista y económico, ¿no sería tal vez mejor hablar de regímenes autoritarios? ¿Acaso la distinción entre las dos etiquetas no se establece en buena parte por el papel que desem-

50. Cf. Heller, A., «An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*», en R. Schürmann (ed.), *The Public Realm*, Albany, SUNY Press, 1989, págs. 253-267.

51. Cf. Zinoviev, A., *Il comunismo. La struttura della società sovietica*, Milán, Jaca Book, 1981.

peña la ideología? ¿Y no han dicho todos que la ideología está en descomposición? ¿Sigue siendo el sistema soviético «una utopía en el poder» o se ha convertido en una «estatocracia» que ha sustituido el marxismo por el más duro de los realismos políticos? Aunque se declare acabado el periodo áureo de la ideología, ningún autor de la Europa del Este niega que ésta se haya mantenido también en la llamada fase posttotalitaria como el medio privilegiado de comunicación entre el ciudadano y el poder: el instrumento con el que intentar lograr la integración de las partes en el Todo. Se llega así a plantear como hipótesis una duplicidad del sistema: totalitario en la búsqueda de la alineación en el interior, posttotalitario en las relaciones con el exterior.

Ya se hable de totalitarismo o de «posttotalitarismo», de «ideocracia» o de «posideología», de «mentira existencial» o de «ideología fría», toda la literatura disidente coincide en señalar un fuerte cambio en la estructura y en los mecanismos del poder. Pierde relieve la figura del «egócrata» y cobra importancia una *nomenklatura*, cuyo interés primordial es asegurarse los puestos clave de la administración estatal; la violencia irracional y terrorista de la época estalinista es sustituida por métodos policiales que formalmente respetan las normas vigentes; a las «grandes confesiones» arrancadas en nombre de la Verdad les suceden «pequeños interrogatorios», cuyo objetivo más modesto es crear complicidad y connivencia con el sistema. El ciudadano renuncia al pensamiento crítico y a la participación para obtener a cambio la seguridad de un empleo y la posibilidad de un mayor disfrute de bienes materiales. Gracias a la irrupción de la sociedad de consumo, el ciudadano suscribe tácitamente un «nuevo contrato» con el régimen; renunciando a buena parte de su libertad personal e *in toto* a la libertad política, obtiene a cambio una mayor seguridad y una mejora de su calidad de vida.

Tanto si se insiste en la crisis de legitimidad de un imperio ideocrático totalitario, cuyo exponente sería la renacida sociedad civil polaca y la economía de mercado húngara, como si se considera en cambio que el sistema soviético, junto con sus satélites, no es más que la continuación del «viejo» totalitarismo con otros medios, lo que se repite con fuerza, entre 1968 y 1989, es la voluntad de hallar, entre las grietas más o menos profundas del régimen, el espacio necesario para la disidencia y la oposición. Todos los autores que se identifican con un pensamiento independiente desmienten la validez de la profecía orwelliana al menos en un punto decisivo: es posible no amar al Gran Hermano, es posible negarse al sometimiento cotidiano. Es posible, por tanto, una resistencia moral.

Se pasa así sin solución de continuidad del terreno del análisis político al ámbito de un proyecto ético de resistencia intelectual que, aunque revisada, mantiene como referencia la noción de totalitarismo. Sobre todo, sigue actuando el poder evocador de este término que, más allá de su condición científica, obliga a quien lo utiliza a tomar postura. Es lo que hace toda la literatura disidente, política y sociológica, de la Europa del Este y más aún la reflexión filosófica, comprometida en un doble empeño de conceptualización y de autoclarificación: la comprensión de los orígenes del comunismo, por una parte, y la confrontación con la filosofía occidental, por la otra.

En realidad, lo que se pretende es remontarse, a veces con ingenuidad y otras veces con gran refinamiento, a los orígenes espirituales del comunismo. Es fuerte la tentación de ver en el socialismo el resultado de una larga marcha del poder hacia una progresiva «transparencia» social que, en realidad, sirve de vehículo a un control cada vez mayor. Lo que transforma la ambición de dominio del Estado en régimen totalitario, lo que, en definitiva, convierte el socialismo de potencia en acto es el marxismo.

mo,⁵² y el bolchevismo se encarga de ejecutar la «loca utopía comunista». Así pues, se apela a «la lógica de una idea» –en algunos casos desde Platón,⁵³ en otros solamente desde la Ilustración–⁵⁴ y tiene que responder de su potencial totalitario.

En este panorama, la reflexión de Patočka, enormemente importante en el ámbito de la disidencia, representa el intento más articulado de rastrear los orígenes del sometimiento totalitario. Nazismo y comunismo no son simples accidentes de la modernidad, sino que están vinculados, aunque de forma compleja e indirecta, a la metafísica objetivista,⁵⁵ son, además, el resultado de la crisis de la conciencia europea que tiene su origen en el triunfo de la racionalidad impersonal, opuesta a la realidad del mundo de la vida. O mejor aún, ambos fenómenos serían impensables sin la expansión de una racionalidad técnica centrada en torno al criterio único de la eficiencia, que actúa en función de la combinación de fuerzas que permiten «tomar posesión», «anexionar», «excluir».

Los interrogantes filosóficos de los disidentes nunca adoptan la forma de una investigación intelectualista. Como sostiene Patočka –la figura que, mejor que cualquier otra, sirve de puente entre la cultura filosófica del Este y la del Oeste–, un pensador filosófico, para ser incisivo, ha de ocupar una posición «en la línea del frente». Ir al frente es en realidad lo que los filósofos disidentes creen hacer mediante el movimiento

52. Véase la comparación con el marxismo realizada por Kolakowski, L., *Las principales corrientes del marxismo* [1978-1979-1985], *op. cit.*

53. Cf. Chafarevitch, I., «Passé et avenir du socialisme», en AA.VV., *Des Voix sous les décombres*, *op. cit.*

54. Como, por ejemplo, en el caso de B. Baczko, cf. al menos Baczko, B., «Utopia», en *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIV, Turín, 1981, págs. 856-920, en especial págs. 906-911.

55. Cf. J. Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* [1975], Península, Barcelona, 1988.

Carta 77, en la que el pensador checo trabaja incansablemente y de la que es el portavoz más vulnerable. Para Patočka, la práctica filosófica es por definición «práctica disidente». Hacer filosofía no es acumular un conocimiento seguro, sino embarcarse en un compromiso radical. Éste es el único poder «de los sin poder», cuya lucha se expresa en el intento de «vivir en la verdad»;⁵⁶ lo que no significa creer en una verdad objetiva o revelada, sino vivir en la problemática misma de la verdad.

La filosofía se instituye, pues, a partir de un «retiro»: un retiro de la resonancia pública inmediata, de los circuitos y de las ideologías oficiales; un retiro a los espacios arrebatados al poder del Estado, con la conciencia de que el sentido es algo que siempre hay que problematizar de nuevo y con la determinación de continuar, a pesar de los riesgos, la búsqueda infinita de la verdad. En otras palabras, como subraya Patočka, si la posibilidad de acceder al sentido, al mundo como totalidad, no puede ser proporcionada por la ciencia, que renuncia a la totalidad de sentido pensando que puede conseguir el conocimiento del todo, y si la verdad no puede coincidir tampoco con la religión, que suprime la tensión hacia la trascendencia a favor de lo trascendente,⁵⁷ surge entonces una afinidad estructural entre el espíritu filosófico, la vida espiritual y la postura disidente.

A la llamada al valor de los sin poder de Praga, de Budapest, de Varsovia, responde «el hombre heroico que hace filosofía», en la medida en que esta última, tras haber renunciado a la búsqueda de la certeza, se dedica solamente a la búsqueda de lo interminable. El que busca la verdad «está obligado a permitir que crezca en su interior lo inquietante, lo irrecon-

56. Las referencias son obviamente a V. Havel, *El poder de los sin poder*, *op. cit.*

57. Cf. Patočka, J., *Liberté et Sacrifice. Écrits politiques*, Grenoble, J. Millon, 1990 [vers. cast.: *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 2007].

ciliable, lo enigmático»,⁵⁸ todo lo que se opone al «orden del día», a la resignada aceptación de lo existente, en una palabra, todo lo que ningún totalitarismo podría aceptar. «La vida en la verdad», desde la perspectiva filosófica de la disidencia, en general, y de la de Patočka, en particular, no es, pues, «una moral antipolítica».⁵⁹ Es más bien esa postura «apolítica» que evita la política, cuando ésta coincide con el totalitarismo o con el post-totalitarismo, para relanzar la conjugación de ética y filosofía en un pensamiento herético, que precisamente por esto puede convertirse *inmediatamente* en político.

58. Patočka, J., «Equilibre et amplitude dans la vie», en *Id.*, *Liberté et Sacrifice*, *op. cit.*, pág. 36.

59. Ash, T. G., «L'Europe centrale existe-t-il?», en *Lettre Internationale* 10, otoño de 1986. No es casual que R. Esposito incluyera un ensayo de Patočka, «Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra», en Esposito, R. (ed.), *Oltre la politica del pensiero impolitico*, Milán, Bruno Mondadori, 1996, págs. 191-213.

3. La filosofía frente a lo extremo

3.1. Nihilismo al poder

Centrémonos ahora en otro tipo de interpretaciones del fenómeno totalitario: en aquellas interpretaciones filosóficas que, no estando interesadas en fijar el material de la historia en tipos ideales, sino en buscar un sentido al «mal político», intentan elaborar una especie de arqueología de la ideología totalitaria. Ya a finales de los años treinta, pero sobre todo en los cuarenta, se multiplican las investigaciones sobre los orígenes intelectuales del totalitarismo. De la «ideocracia» de Gurian y Castoriadis,¹ a la «logocracia» de Milosz y Besançon,² de las «religiones seculares» de Aron³ a las «religiones políticas» de Voegelin,⁴ del «supersentido ideológico» de Arendt a la «mística totalitaria»

1. Véase Gurian, W., «Totalitarianism as Political Religion», en Barber, B. R., Curtis, M. y Friedrich, C. J., *Totalitarianism in Perspective. Three Views*, Nueva York, Praeger, 1969, págs. 119-140; Castoriadis, C., *La société bureaucratique*, París, UGE, 1973 [vers. cast.: *La sociedad burocrática*, Barcelona, Tusquets, 1976].

2. Cf. Milosz, C., *El pensamiento cautivo*, op. cit.; Besançon, A., *Les origines intellectuelles du léninisme*, París, Calmann-Levy, 1977 [vers. cast.: *Los orígenes intelectuales del leninismo*, Madrid, Rialp, 1980].

3. Cf. Aron, R., «L'avenir des religions séculières» en *La France Libre*, 1944.

4. Cf. Voegelin, E., *Le religioni politiche* [1938], trad. it. en Voegelin, E., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milán, Giuffrè, 1993, págs. 20-76.

de Inkeles,⁵ son numerosísimas las fórmulas con las que se ha querido expresar que la verdadera novedad del totalitarismo radica en el hecho de que por primera vez en la historia una idea, inspiradora de una ideología, se ha convertido en praxis. Lo interesante de estas interpretaciones no es tanto el análisis de determinados contenidos ideológicos como la capacidad de vincular el funcionamiento ideológico totalitario a una específica modalidad de comprensión de la realidad. En muchos casos nos encontramos ante reconstrucciones genealógicas que, sin excesivas cautelas, establecen vínculos entre algunas corrientes de nuestra tradición de pensamiento filosófico y algunos rasgos constitutivos de la dominación totalitaria. En este escenario, el totalitarismo desempeña un doble papel: es el foco hacia el que tienden estos análisis, pero es también el hecho que orienta retrospectivamente la interrogación filosófica del pasado. Porque el totalitarismo no se entiende como una simple tragedia histórica y política, sino que se valora sobre todo como una profunda crisis «metafísica». En algunos casos, desempeña sin duda un papel la aceptación implícita de que los avatares políticos se pueden explicar a través de los avatares de las ideas y de que la catástrofe política de Europa se puede explicar, entre otras causas, por una crisis espiritual e intelectual.

Pero más allá de las respuestas, más o menos plausibles, que la filosofía consigue dar acerca de las implicaciones de las propias categorías en el fenómeno totalitario, lo importante es que esas interpretaciones, tachadas superficialmente de «esencialistas», son el testimonio del proceso de reflexión sobre sí mismo realizado por el siglo XX. Antes de juzgar, según criterios cuantitativos y objetivistas, que los resultados alcanzados son incon-

5. Cf. Inkeles, A., «The Totalitarian Mystique: Some Impressions of Dynamics of Totalitarian Society», en Friedrich, C. J. (ed.), *Totalitarianism, op. cit.*, págs. 88-107.

cluyentes y «metafísicos», hay que tener muy claro que se trata de un fenómeno de autorreflexión, de una demostración, por parte de la filosofía, de haber sabido captar las grandes provocaciones del siglo –desde la inaudita y sistemática voluntad destructiva del nazismo y del estalinismo al triunfo irresistible e impetuoso de la técnica.

Ya antes del final de la Segunda Guerra Mundial son numerosos los intentos de explicación del totalitarismo que nacen de un auténtico *shock* existencial. No se trata sólo de hallar un sentido a lo que parece insensato, sino que también es urgente enfrentarse con la propia formación intelectual. No es casual que los que inician ese recorrido hermenéutico sean precisamente pensadores de origen judío, arrancados del reino de la contemplación y arrojados literalmente a los avatares de la historia. De modo que toda una generación de filósofos sufre un auténtico trauma, al que responde no sólo ni siempre con la acción, sino a menudo con una especie de revolución metafísica. De ahí esas interpretaciones «metapolíticas» del totalitarismo, en que los acontecimientos no pueden reducirse a la concatenación de los hechos, sino que hay que ahondar en ellos hasta que sus raíces metafísicas, o, mejor, ontológicas, puedan emerger.

En el clima incendiario e intelectualmente caótico del totalitarismo nazi todavía vigente, surgen las primeras interpretaciones filosóficas que a menudo reconocen en la ideología del régimen el resultado de una revolución nihilista e irracionalista, que rechaza la razón y destruye sus normas y sus valores. No obstante, existen ya otras interpretaciones que cuestionan la dicotomía simplificada racionalismo/irracionalismo, e intentan explicar el totalitarismo como el paradójico cumplimiento de algunas premisas racionalistas implícitas en la modernidad, si es que no incluso en los orígenes mismos del pensamiento occidental.

3.1.1.

Una de las primeras interpretaciones del nazismo como el resultado de una «revolución nihilista» es, sin duda, la de Hermann Rauschning, cuya obra, escrita entre 1937 y 1938,⁶ se convierte en un modelo de comparación casi obligado para toda una generación. El nazismo no es para Rauschning tan sólo un fenómeno político, sino que tiene profundas raíces en antiguos procesos morales e intelectuales. Desde una perspectiva que no dudaríamos en calificar de conservadora –Rauschning había estado afiliado al nacionalsocialismo–, el autor denuncia la traición de la revolución nacionalsocialista, encaminada ya hacia un nihilismo total, hacia una destrucción total de las leyes y los valores del pasado. El nihilismo se entiende aquí simplemente como «anulación» de las normas éticas de la tradición, como tendencia materialista que extingue todo impulso espiritual. A los elevados valores de Nación, Orden y Estado, el nacionalsocialismo opone una praxis irracional y ciega que manifiesta desprecio hacia el espíritu, la moral, el sentido del honor y de la justicia. «Precisamente porque reconocemos los valores eternos de la Nación y de un Orden político arraigado en la Nación, nos vemos obligados a oponernos a esta revolución, cuyo desarrollo subversivo implica la destrucción de todos los criterios espirituales tradicionales. El nihilismo destruye estos valores que son el producto de la unidad, intelectual e histórica, de la civilización europea, de las fuerzas intelectuales y morales de la historia. El nacionalsocialismo ya no es un principio conservador cuando se convierte en nihilismo, igual que el socialismo ya no es una idea reguladora para la justicia

6. Véase Rauschning, H., *La revolución del nihilismo* [1938], Buenos Aires, Losada, 1940.

y la equidad cuando pisotea los principios occidentales de legalidad y libertad de la persona.»

El totalitarismo, nazi y «socialista», aparece, pues, como un nihilismo perfecto en la medida en que es un movimiento sin objetivo, una revolución que es un fin en sí misma: «revolución permanente de pura destrucción, por medio de la cual una dictadura basada en la fuerza pura se mantiene en el poder». La política totalitaria, por tanto, carente de valores y de objetivos, tiene como única finalidad el dominio del mundo, en nombre del dominio. La revolución nihilista llevada a cabo por el nazismo se basa en la «nada». Y con la nada como presupuesto no es posible fundar ni un orden social ni un Estado, sino solamente apelar al mito vacío de la violencia. Éstas son las conclusiones del análisis de Rauschning, que, aunque ingenuo, inaugura una orientación interpretativa, en absoluto estéril, que descubre en el totalitarismo no tanto la construcción del orden como la constricción a un dinamismo perenne, a esa revolución permanente que es a la vez la fuerza y la debilidad de ese régimen.

Mucho más articulada que esta primera correlación totalitarismo-nihilismo es la reconstrucción de las raíces culturales del Tercer Reich propuesta por Ernst Fraenkel.⁷ Como ya hemos visto, el autor de *El doble Estado* oscila entre una explicación que podríamos considerar fiel a los postulados «estructural-económicos» de inspiración marxista y una interpretación que dé cuenta de la articulación autónoma de la «superestructura», en este caso las elaboraciones filosófico-jurídicas nazis y filonazis. La característica principal del nacionalsocialismo, el fundamento del dominio de un Estado dis-

7. Véase de Fraenkel, E., *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura* [1941], Turín, Einaudi, 1983, especialmente la segunda parte, dedicada a la *Dottrina giurídica del doppio Stato*.

crecional, es para Fraenkel la negación total del derecho natural. Al rechazar la fe en la idea universal de justicia y dejar al único arbitrio del *Führer* el reconocimiento de lo que es justo e injusto, el nacionalsocialismo sustituye los «valores humanísticos del derecho natural» por un oportunismo jurídico que recurre, como fuentes del derecho, a un nacionalismo xenófobo corto de miras y a un tosco materialismo biológico. De este desprecio por el valor autónomo del derecho no son responsables las críticas historicistas e idealistas. Fraenkel –contracorriente respecto a una vulgata marxista– considera que es ilegítimo establecer vínculos directos entre la filosofía política de Hegel y el pensamiento jurídico del Tercer Reich. En contra de la abstracción del derecho natural racional, el nazismo abraza una noción de lo político basada en la primacía del enemigo. Sólo desde este punto de vista es posible hallar un vínculo con la filosofía del derecho hegeliana. «Pero allí donde el nazismo proporciona a esa concepción contenidos específicos –como en el caso de la teoría racial y de la doctrina de la sangre y del suelo– no se puede establecer ni la más mínima relación.» Por consiguiente, no hay que acusar al fundador de la dialéctica ni, en realidad, a ningún representante del racionalismo occidental. En todo caso, hay que recelar de todos aquellos que, habiendo abrazado el nihilismo y el irracionalismo, acentúan exultantes el fracaso de toda idea universal. Aunque Fraenkel nombra a Lutero y a Maquiavelo, y su aceptación sumisa «del mundo malvado», en realidad apunta sobre todo a Carl Schmitt, que con su «romanticismo político» disfrazó de espíritu comunitario un irracionalismo hijo del culto a la violencia.

La cultura nazi, que forja la construcción política del Tercer Reich, consistiría esencialmente en un enredo de nihilismo y misticismo político: una visión arcaico-comunitaria que, aunque hija de la revolución industrial, invoca el derecho natu-

ral, pero un derecho natural no racional, sino fundamentado biológicamente. Una teoría del derecho, la natural comunitaria, a la que se da nueva vida, según Fraenkel, en la concepción nacionalsocialista de la comunidad de pueblo. De modo que *Mein Kampf* no es la obra de un loco, sino la exasperación de la doctrina que defiende que el Estado es una expresión secundaria de la unidad primaria de todos los compañeros de raza, los *Volksgenossen*. La comunidad de pueblo es una formación biológica que existe aun cuando no esté organizada estatalmente; el Estado es un fenómeno orgánico «derivado» de la comunidad de pueblo entendida en sentido biológico. El nacionalsocialismo no sólo ha abrazado una ideología comunitaria, sino que la ha conectado «arcaicamente» a la amenaza de un enemigo exterior. Una «comunidad de pueblo convertida en valor en sí misma», concluye Fraenkel, presupone la existencia de un enemigo perpetuo, ya sea real o imaginario, «porque en los valores nazis el enemigo permanente sustituye la ausencia de la determinación de fines racionales», del mismo modo que el biologismo y el misticismo romántico han sustituido la convivencia racional basada en la universalidad del derecho. «Con el rechazo de todo rastro de racionalismo iusnaturalista, Alemania ha vuelto la espalda a la comunidad de pueblos que se mantienen fieles a las tradiciones de la cultura occidental. El nacionalsocialismo no puede considerarse el heredero de la filosofía clásica alemana, más bien es su negación total.» Como también es negación de cualquier cultura filosófica humanística y racionalista en general.

En esta conclusión es donde el análisis de Fraenkel muestra su debilidad teórica. ¿Es suficiente, para captar el «significado espiritual» del totalitarismo, afirmar su ajenidad *tout court* a la tradición? ¿Acaso no son menos mistificadoras, aunque sí más inquietantes, a efectos de una revisión crítica y profunda de nuestras raíces culturales, las interpretaciones que compli-

can la linealidad de un trayecto que culmina en la *destrucción de la razón*?⁸ Estas interpretaciones del totalitarismo nazi como resultado del nihilismo son representativas de la voluntad de reducir el fenómeno totalitario a una especie de paréntesis, separado de toda una tradición de pensamiento. ¿Realmente se puede circunscribir el nihilismo a una franja extrema de pensadores, místico-irracionalistas, únicos responsables «intelectuales» de la catástrofe alemana? ¿No es más útil ir en busca de la mentalidad nihilista que se oculta en los pliegues más recónditos de nuestro propio racionalismo? Éstas son las preguntas que se plantean algunos de los filósofos más importantes de este siglo, cuya reflexión está muy influida por el magisterio de Heidegger. A pesar de criticarlo duramente por sus posicionamientos políticos y de distanciarse de sus conclusiones teóricas, siguen siendo heideggerianos en la inspiración de su interrogación filosófica, paradójicamente incluso cuando tienen que reflexionar justamente sobre ese fenómeno —el totalitarismo— que en muchos casos había provocado la ruptura, en ocasiones drástica, con el antiguo maestro. Me estoy refiriendo a Hannah Arendt y a Hans Jonas, a Karl Löwith y a Günther Anders, aunque en algunos aspectos también a Herbert Marcuse, a Leo Strauss y a Eric Voegelin. A todos aquellos que, situándose en el horizonte filosófico abierto por Heidegger y utilizando, por fas o por nefas, categorías conceptuales elaboradas por su ontología existencial, no pueden separar la historia de la razón occidental de la de la metafísica y de su potencial destino nihilista.

8. Se trata obviamente de una alusión a la obra de Lukács, G., *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* [1954], México, Fondo de Cultura Económica, 1959, que ve en el totalitarismo nazi el resultado del irracionalismo del pensamiento individualista-solipsista burgués.

3.1.2.

«El nacionalsocialismo es tan sólo la forma más célebre del nihilismo alemán [...], que tiene, no obstante, raíces mucho más profundas que los discursos propagandísticos de Hitler.» Así comienza Leo Strauss una importante obra escrita en 1947, *The German Nihilism*,⁹ con la que puede decirse que inicia su reinterpretación de la filosofía política occidental como una progresiva deriva nihilista. En su opinión, se puede distinguir un itinerario filosófico-político que, alejándose del objetivo de la «vida buena» a la que se puede aspirar en el seno del ideal «Estado ideal», que Aristóteles había definido con toda precisión, desemboca en el nihilismo político. Éste se halla estrechamente unido a la mentalidad historicista, fruto de esa cultura moderna que relativiza las cuestiones últimas, niega la referencia trascendente a la ley natural y muestra indiferencia respecto a la universal.¹⁰ En la conferencia de 1941, se ve con especial claridad cómo los temas que serán el centro de la investigación filosófica de Strauss —desde el significado del historicismo como «disolución del sentido» a la recuperación de la filosofía política clásica como resistencia a la tiranía— son enfocados precisamente en la confrontación con el totalitarismo.

No obstante, si bien es cierto que para Strauss el nazismo y el estalinismo representan una nueva forma de tiranía que, a diferencia de la clásica, «tiene a su disposición la tecnología y

9. Se trata de una conferencia pronunciada en febrero de 1941 en Nueva York en la New School for Social Research, publicada en *Interpretation* 26 (3), 1998, págs. 309-326; existe trad. italiana en Esposito, R., Galli, C. y Vitiello, V. (eds.), *Nichilismo e politica*, Roma-Bari, Laterza, 2000, págs. 111-138.

10. Cf. Strauss, L., *Diritto naturale e storia* [1953], Génova, Il Melangolo, 1990 [vers. cast.: *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000] e *Id.*, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977.

las ideologías y, más en general, presupone la existencia de la ciencia»,¹¹ en su opinión es necesario ante todo enfrentarse al clima intelectual y filosófico que permitió la consolidación del nacionalsocialismo. No hay duda de que el nihilismo es el trasfondo sobre el que pudo desarrollarse el hitlerismo. Sin embargo, no hay que conformarse con la definición de Rauschning que reduce el nihilismo a la simple destrucción de todos los criterios espirituales tradicionales. Para Strauss, existe indudablemente un contenido nihilista en la propia tradición cultural y filosófica alemana. Ahora bien, el nihilismo alemán es también y ante todo una reacción moral a la revolución ética provocada por la Revolución francesa, al enfoque que ha identificado la moral con los derechos de *cada uno*, ha reducido la honestidad a la política más oportuna y ha enseñado a resolver el conflicto entre interés privado e interés común con la industria y el comercio. «Al oponerse a la identificación de bien moral con interés personal, los filósofos alemanes insistirán en la *diferencia* entre bien moral e interés personal, entre lo *honestum* y lo *utile*, insistirán en el sacrificio del sí y en la negación del sí». Es lo que hacen Fichte, Hegel y Nietzsche.¹² El nihilismo que fascina a la generación de intelectuales alemanes «de hoy» también pretende destruir la «civilización moderna» para expresar la propia «protesta moral» y regresar a una «vida ética» que no conoce la «corrupción» de la sociedad moderna, egoísta, utilitaria y mercantil.

El nihilismo alemán sería, pues, ante todo, el rechazo de la «perspectiva de un mundo en paz, de una sociedad mundial consagrada solamente a la producción y al consumo»; «la pers-

11. Cf. Strauss, L., *La tirannide* [1948], Milán, Giuffrè, 1968, págs. 31-32 [vers. cast.: *Sobre la tiranía: seguido del debate Strauss-Kojève/Leo Strauss* [1948], Madrid, Encuentro, 2005].

12. Strauss, L., *Il nichilismo tedesco*, *op. cit.*

pectiva de un mundo en el que todos los seres estarían contentos y satisfechos, en el que cada uno tendría su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche»; una revuelta contra lo que parece imponerse, en nombre del inevitable curso de la razón histórica, como destino de la civilización occidental: el comunismo.

El nihilismo sería, en definitiva, el nombre que adopta la aversión a la identificación entre Razón e Historia, que ha marcado el pensamiento moderno en general y el materialismo histórico en particular. Pero al rechazar el falso ideal de la «civilización moderna», el pensamiento nihilista, contrario al ideal del progreso histórico, sigue preso en la red de ese mismo determinismo que desea combatir. Sigue siendo víctima de las falsas profecías pronunciadas por aquellos profesores que, consciente o inconscientemente, allanaron el camino a Hitler—Spengler, Moeller van den Bruck, Schmitt, Jünger, Heidegger—, que prometen, como hecho también inevitable, el nacimiento de una época nueva. Básicamente, a un historicismo que identifica Razón, Historia y Progreso, los nihilistas responden considerando como entidad real, según presupuestos especulares y contrarios, la llegada de una nueva era para la que es necesaria, como la revolución proletaria lo es para el comunismo, «una tempestad devastadora» que purifique el futuro.

La crítica de Strauss se dirige, por tanto, a ambas mentalidades: la propagada por el historicismo racionalista y la que allanó el camino al nacionalsocialismo. Son los dos rostros de una misma alma, cuyo impulso nihilista llegó a negar la razón, la verdad y la filosofía, para disolverlas en el devenir histórico. «La falta de resistencia al nihilismo parece deberse, pues, en última instancia, a la desvalorización y al desprecio de la razón, que es una e invariable o no es.» Al sustituir la Verdad y la Razón por las verdades y las razones que cambian con la Historia, historicismo y nihilismo abrieron las puertas al totalitarismo.

Estrechamente emparentada con el proyecto de Strauss de refundar la filosofía política clásica, y sus cuestiones últimas, como freno a los efectos nihilistas del historicismo y de la ciencia moderna, aparece la interpretación de las ideologías totalitarias que ofrece Eric Voegelin. Junto con Strauss, Voegelin es uno de los promotores de la «rehabilitación de la filosofía práctica» que pretende reaccionar a un tipo de comprensión «científica-no valorativa» de la acción humana elaborada por las ciencias sociales, relanzando la dignidad y la autonomía de una reflexión que se interrogue sobre el sentido y el valor del comportamiento ético y político. No obstante, para Voegelin el nihilismo, propagado por una mentalidad historicista y procesalista, ha de ser reconducido a una corriente religiosa y filosófica específica: el gnosticismo.

Recordemos que ya Hans Jonas, en la primera parte de su obra *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*, había situado en el centro de su investigación filosófica el significado del gnosticismo, entendido en un sentido muy general como «el primer y radical movimiento nihilista de la historia occidental». Esta concepción está basada, según Jonas, en un enfoque que plantea el conocimiento de sí como medio de salvación ultraterrenal; en una desconfianza profunda en la idea de un creador bueno y en la ley de la tradición; en el consiguiente dualismo Dios-mundo, hombre-Dios; en una idea devolutiva y negativa de la creación que desemboca en un acosmismo radical. Pero, sobre todo, el gnosticismo iría acompañado de un «síndrome existencial» específico: el hombre gnóstico estaría embargado por una profunda angustia, causada por la desconfianza absoluta en Dios, la Ley y la Creación.¹³ Es evidente que Jonas tiende hacia el reconocimiento de la esencia

13. Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mytologische Gnosis* [1934]; II, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* [1935], Gotinga, 1954.

filosófica de la gnosis por la experiencia histórica del nacional-socialismo, por una parte, y por el intento de poner al descubierto los riesgos implícitos en el existencialismo heideggeriano, por la otra. Sin embargo, nunca abandona la contextualización histórica ni la pericia filológica; nunca llega, en definitiva, a interpretar los aspectos nihilistas de la modernidad como la manifestación de una gnosis perenne que halla su manifestación extrema en el totalitarismo. Es lo que hará, en cambio, en cierto sentido, Eric Voegelin, imprimiendo a la reconstrucción de las características del gnosticismo un giro político y refundador, en el seno de una investigación bastante más «continuitista» y «esencialista» que la de Jonas. En *Die politischen Religionen* (Las religiones políticas), de 1938, texto seminal de buena parte de la historiografía filosófica que gira en torno al concepto de «secularización», el autor austríaco, emigrado a Estados Unidos a causa del nazismo, plantea la investigación sobre los «colectivismos políticos» que será el problema de fondo de todo su pensamiento posterior. Sin embargo, es el *shock* del totalitarismo el que le empuja, también en este caso, hacia una «arqueología filosófico-política» de los conjuntos simbólicos que estructuran las distintas experiencias de tipo político. Fenómenos sumamente distintos —desde los movimientos religiosos del antiguo Egipto y las primeras corrientes gnósticas hasta la ideología del *Führertum*— se aproximan en la perspectiva, «todavía experimental», de una homogeneidad entre sus «sustratos simbólicos». En las obras siguientes,¹⁴ al desarrollar este planteamiento, Voegelin distinguirá en una precisa constelación

14. Me refiero sobre todo a obras como Voegelin, E., *La nuova scienza politica* [1952], Turín, Borla, 1978 [vers. cast.: *Nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp, 1968]; *Id.*, *Order and History*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1974, pero sobre todo para el problema del vínculo totalitarismo-gnosticismo, véase *Id.*, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Múnich, Kosel, 1959; *Id.*, *Anamnesis. Teoría della Storia e della Politica* [1966], Milán,

ción gnóstica la tendencia a eliminar la dimensión de la trascendencia a favor de una plena realización inmanente del *eschaton* cristiano, tendencia que desembocará en la razón instrumental y subjetivista de la modernidad y se materializará en el totalitarismo.

Ya en las páginas de *Die politischen Religionen*, Voegelin está resuelto a captar las implicaciones políticas y filosóficas de una «disposición espiritual» dirigida «al perfeccionamiento del ideal de la existencia cristiana, entendido como realización en el seno de este mundo». La fe en la *perfectibilitas* de la razón humana propagada por el gnosticismo, que llega hasta la confianza de la Ilustración en el infinito desarrollo de la humanidad, pasa por la religión popular del siglo XIX que es el progreso y acaba por concretarse catastróficamente en los regímenes totalitarios. «El simbolismo del apocalipsis del reino» seguiría vivo, según Voegelin, «en el simbolismo de los tres reinos de la filosofía de la historia de Marx y Engels, en el Tercer Reich nacionalsocialista, en la tercera Roma fascista, tras la antigua y la cristiana». El fundamento común a todas estas formas de colectividad es que la comunidad política debe y puede reducirse sólo a la dimensión mundana, cuyos únicos problemas consisten en cuestiones de organización jurídica y de poder.

El totalitarismo, en resumen, sería el resultado de una progresiva negación de la trascendencia, llevada a cabo por esa «religiosidad *intramundana* que el colectivo —ya sea la humanidad, el pueblo, la clase, la raza o el Estado— siente como *realissimum*». Una especie de *mystique humaine* —fe ilimitada en la obra del hombre— que es la antagonista de la verdadera fe. En el simbolismo completamente inmanente, en el que se basan

Giuffré, 1972. La interpretación del totalitarismo dentro de las religiones políticas tuvo un amplio eco. Basta pensar en Taubes y en sus discípulos, o en Del Noce.

las modernas *ecclesiae* ultramundanas –de la Alemania nazi a la Italia fascista–, se corta el vínculo con la trascendencia; la propia comunidad es la fuente de su legitimación. «La sustancia sacra se convierte así en el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) o el espíritu objetivo, un *realissimum* que permanece en el tiempo y que se convierte en realidad histórica en cada uno de los hombres como miembros de la colectividad.»¹⁵ Esta interpretación de Voegelin tuvo más seguidores de los que se cree, a pesar de haber sido transmitida tal vez con la expresión sumamente banalizada del totalitarismo como «herejía secular», del comunismo y del nazismo como sustitutos perversos de la auténtica religión, desviaciones inmanentistas originadas por el «sectarismo tardomedieval».¹⁶

Karl Löwith se sitúa también en el panorama filosófico que relaciona el totalitarismo con la desviación nihilista del historicismo y con el proceso de secularización de la trascendencia. Es conocida sobre todo la denuncia que, en *El sentido de la historia*,¹⁷ hace de las filosofías de la historia, que no pueden ser absueltas respecto a los hechos totalitarios. Las filosofías de la historia y del progreso, criticadas no simplemente como ilusiones ideológicas, son anunciadoras de una mentalidad específica. En la base de la idea de la historia como proceso se halla, en su opinión, una precisa «experiencia del tiempo», una *Zeit-auffassung* orientada hacia el futuro, que marca un giro drástico respecto a la concepción del tiempo propia del mundo griego y romano. Si el mundo antiguo se mantiene básicamente anclado en la idea de *límite* –en la idea de un *kosmos* delimitado de forma naturalista como horizonte insuperable de los

15. Voegelin, E., *Le religioni politiche*, op. cit., págs. 65 y sigs.

16. Voegelin, E., *La nuova scienza politica*, op. cit., pág. 50.

17. Löwith, K., *Significato e fine della storia* [1949], Milán, Edizioni di Comunità, 1972 [vers. cast.: *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958].

pragmata de los mortales—, la moderna visión de la historia se caracteriza por un proceso de universalización y abstracción que destruye cualquier distinción y cualquier sentido de lo finito. En resumen, si al concepto clásico de *historein* corresponde la idea de que todo acontecimiento *en sí* posee su propio significado, la revolución «futurocéntrica» efectuada por las filosofías de la historia prevé que los acontecimientos tengan un sentido sólo si remiten a un objetivo diferido en el tiempo. Es decir, se produciría ese cambio de contenido semántico entre las palabras «significado» y «fin», por el que sólo el fin general puede determinar la relevancia del significado particular. Por consiguiente, todo hecho posee una justificación sólo si remite a un fin que lo trasciende y que se identifica en una meta futura. En su opinión, «la filosofía de la historia y su búsqueda de un sentido último han surgido de la fe escatológica en un fin último de la historia de la salvación». Para Löwith, en definitiva, la moderna *Geschichtsphilosophie* es el resultado de una secularización de la «teología de la historia» de sello cristiano; desciende directamente de los presupuestos de la concepción judeocristiana, que considera la vida humana desde la perspectiva de la espera y de la redención. Las grandes síntesis modernas del camino histórico universal sustituyen la «Providencia» por el «Progreso» y a Dios por el Hombre, como Sujeto Absoluto de la historia. Y las consecuencias de este cambio seguirán activas hasta la crisis filosófica del siglo XX.

La disolución de Europa en el totalitarismo es, sin duda, el resultado de acontecimientos históricos, pero también responde al escenario metafísico del nihilismo absoluto, en el que la Razón, inseparable ya de la Historia, abdica de su función de límite, de oposición, de crítica exterior a la realidad. El nihilismo europeo sería, por tanto, ese lugar de decadencia y de muerte en el que la razón, abandonando todo fundamento humanístico-racional, ya no es más que el *flatus vocis* detrás del

que se esconde la irracionalidad del acaecer. Si en el aspecto filosófico, el pensamiento de Heidegger es el emblema de la crisis espiritual—una crisis que se prepara con Hegel y se consume con Nietzsche—, en el aspecto histórico y político son expresiones del nihilismo tanto las masas democráticas que fagocitan al individuo como, y más aún, los totalitarismos que reprimen toda forma de libertad. Existe, pues, algo más que una afinidad entre la filosofía de Heidegger, la doctrina jurídica de Schmitt y el nacionalsocialismo. No tanto porque se produzca una estrecha coincidencia de contenidos ideológicos entre las propuestas de los dos pensadores y el programa del partido, sino por «el *radicalismo* con que aquellas filosofías basan la *libertad* de la vida alemana sobre la revelación de la *nada*». Para Löwith, «el nihilismo como negación de la civilización existente ha sido la única fe verdadera de todos los auténticos intelectuales a comienzos del siglo xx [...] Esto no es el resultado de la guerra, sino que es su presupuesto».¹⁸

3.1.3.

Existe, no obstante, un texto fundamental anterior a estas interpretaciones del totalitarismo como una materialización del nihilismo. Se trata de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, escrito por Emmanuel Levinas en 1934,¹⁹ que representa, sin duda, una de las más precoces invitaciones filosóficas, junto con las de Bataille y Simone Weil, a pensar la radicalidad

18. Cf. Löwith, K., *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra mondiale* [1940], editado por C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 1999, pág. 36.

19. Cf. Levinas, E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* [1934], Quodlibet, Macerata, 1996 [vers. cast., «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo», en *Cuaderno Gris* 5, 2001, págs. 161-168].

y la inconmensurabilidad del hecho totalitario. Levinas está empeñado en hacer emerger la dimensión ontológica del fenómeno totalitario, en excavar a fondo para averiguar qué se esconde detrás de máscaras ideológicas específicas. Definido como un atentado sin precedentes a lo humano, el hitlerismo, que supone ante todo una ruptura radical con la civilización europea y su idea de libertad, no es en absoluto como se define a sí mismo. «La filosofía del hitlerismo va mucho más allá de la filosofía de los hitlerianos. Cuestiona los principios mismos de una civilización.» Se trata, pues, de explicar no tanto este o aquel acontecimiento, la disposición de este o aquel actor, sino la *Stimmung* que emerge del fenómeno. Ahora bien, la novedad ontológica del nacionalsocialismo consiste en la primacía otorgada a la experiencia del cuerpo, que para Levinas se corresponde con las figuras existenciales del «encadenamiento» y del «estar clavado», figuras de «un modo de ser-ahí» específico. La exaltación del cuerpo, de la sangre y de la raza, el tipo de identificaciones que proporciona ese «encadenamiento a lo biológico», circunscriben un modo de existir en el mundo que, al suprimir toda posibilidad de evasión en la trascendencia, niega toda posibilidad de libertad y se vincula al sometimiento total. El corazón de la vida espiritual del hitlerismo consiste, pues, en el cierre del sí sobre sí mismo, sobre la dimensión del cuerpo: «lo biológico, con toda la fatalidad que comporta, deviene mucho más que un objeto de la vida espiritual, se convierte en su corazón».

En resumen, Levinas nos está diciendo que el nacionalsocialismo no es una patología cualquiera de la razón humana, ni un accidente ideológico, sino que hay que pensarlo conjuntamente con la posibilidad misma del Mal, sobre el que la filosofía occidental nunca se ha interrogado suficientemente. El mal totalitario se presenta a Levinas como una posibilidad encerrada en la ontología del ser, atravesado por la voluntad

de ser; un peligro que se cierne sobre el sujeto del idealismo trascendental que se cree libre por haber hallado sólo en sí mismo su propio fundamento. En realidad, privado de cualquier posibilidad de evasión del encadenamiento a sí mismo, puede convertirse en el correlato del «ser-que-hay-que-reunir y dominar».²⁰ De modo que el encadenamiento, lejos de constituir la prerrogativa exclusiva de la experiencia y de la ontología del hitlerismo, constituye un «modo de ser» que se complace en el cierre sobre la propia identidad. En este sentido puede decirse que la ideología nazi es a la vez deformación y deriva nihilista de las que se presentan como las dos corrientes principales y alternativas del pensamiento occidental: el espiritualismo subjetivista y el materialismo. La aceptación sin reservas del encadenamiento es, de hecho, el rasgo distintivo de la sociedad contemporánea, incluso en su versión liberal. El encarcelamiento en una finitud del ser glorificada como tal posibilidad la determinación de las dinámicas identitarias de las masas, así como los delirios de soberanía de los caudillos totalitarios, experiencias que la modernidad nunca había vivido antes, pero que residen en sus mismas posibilidades ontológicas.

Así que la experiencia del totalitarismo —recordemos que Levinas es llamado a filas en 1939 y, tras haber caído prisionero, pasa casi toda la guerra en un campo de concentración—, junto con una relectura de la tradición judía, es la que induce a Levinas a romper con la idea de que el pensamiento filosófico ha de tener como objeto privilegiado el ser, sea cual sea el modo en que se entienda. Es el fenómeno totalitario el que le conduce más allá de la ontología, más allá de la historia de

20. Cf. E. Levinas, *De L'évasion* [1935], Montpellier, Fata Morgana, 1982 [vers. cast.: *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999]. Abensour ha destacado justamente la función de la obra de 1935 como coronación del trabajo del año anterior; cf. Abensour, M., «Il male elementare», en Levinas, E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, *op. cit.*, págs. 37-89.

la metafísica que, precisamente por su incapacidad de ir «más allá de la horrible neutralidad del hay», acaba inevitablemente en el nihilismo, donde el Otro es reducido y reconducido al Mismo. De ahí la decisión de Levinas de considerar «la ética como filosofía primera», originaria e irreductible a cualquier ontología.

3.2. Dialéctica de la razón

3.2.1.

El nihilismo no es, en realidad, la única categoría filosófica llamada a responder del origen metafísico del totalitarismo. Bajo su nombre se ocultan otros sistemas conceptuales: del historicismo al subjetivismo, de la secularización al inmanentismo. Se llega así a pensar la continuidad entre totalitarismo y tradición filosófica, el vínculo entre irracionalismo totalitario y racionalismo occidental. En definitiva, la sospecha se extiende a la *ratio* filosófica *tout court*, a su pretensión totalizadora de dar cuenta de todo lo real y a su voluntad de orientarlo y dirigirlo a partir de sus propios supuestos. Por tanto, no se trata de limitarse a señalar el fracaso de la filosofía frente al totalitarismo o a lamentar la negación de la razón filosófica a causa del dominio totalitario, sino que desde una postura más radical se pretende captar la implicación de la propia filosofía, y de su forma de referirse a la realidad, en la lógica del totalitarismo.

No es casual que Platón, que inaugura la tradición occidental, se convierta en el objetivo polémico de muchos estudios filosóficos del totalitarismo. Entre las primeras interpretaciones que se remontan a la propuesta política de Platón, sigue siendo emblemática la que ofrece Karl Popper, que remite a la

filosofía platónica incluso el *Historismus*.²¹ El programa del autor de *La República*, legado posteriormente a las filosofías dialécticas, se configura como «el primer proyecto totalitario». Platón, «ingeniero social» y «utópico», para huir de la ley cósmica de la degeneración, habría endurecido, y hasta petrificado, la articulación interna del Estado en un gobierno autárquico y rígidamente clasista. No menos duras que el ataque al holismo platónico son las críticas que el filósofo austriaco dirige a Hegel y a Marx. Si el primero es el padre del nacionalismo y del racismo modernos, el segundo, víctima inconsciente de la fe en la científicidad y la previsibilidad de la historia, es el profeta del advenimiento de la sociedad sin clases. Una profecía que considerará legítimo el uso de cualquier medio que posibilite su cumplimiento. Todo sistema que formula leyes a las que debe adaptarse la realidad es objeto de críticas. Si por una parte la metafísica historicista es omnipotente, puesto que prevé y acompaña la marcha triunfal de la humanidad, por la otra está inevitablemente animada por la resignación, por la impotencia y por la irresponsabilidad, que derivan de la irreversibilidad de un camino trazado ya desde siempre.²²

La genealogía popperiana llega incluso a rastrear las raíces historicistas del totalitarismo en la doctrina bíblica de la salvación, donde la ley histórica se identifica con la voluntad de Dios. La misma apelación a la necesidad se produciría tanto en el racismo nazi como en la «socialización comunista»: «las dos versiones actuales del historicismo». Si en el racismo el pueblo elegido es sustituido por la raza elegida, en el comunismo sería sustituido por la clase elegida. Ambas doctrinas se basan en la convicción de que la evolución histórica está

21. Popper, K., *La società aperta e i suoi nemici* [1945], Roma, Armando, 1973 [vers. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1957].

22. Popper, K., *Miseria dello storicismo* [1944], Roma, Feltrinelli, 1985 [vers. cast.: *La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus, 1961].

regida por una ley inmutable. Para el racismo se trata de una ley natural de la superioridad biológica; para el marxismo, de una ley económica de la lucha de clases. El programa del racionalismo historicista, que pretende reconducir la realidad bajo una ley enunciada de forma asertiva y normativa a la vez, no es nunca falsable. La lucha contra el totalitarismo ha de partir, por tanto, de premisas epistemológicas que asuman como principio propio el criterio de falsabilidad, el único que permite, cuando se traslada al ámbito político-social, la realización de una sociedad abierta. El futuro será, por tanto, abierto y libre de la amenaza de los totalitarismos sólo si «una ingeniería social gradual», susceptible de falsaciones, abdica de la omnipotencia profética y de la proyectualidad utópica para dedicarse a programas políticos que, con gran sentido del límite y de la falibilidad humana, no se propongan una revolución de la totalidad, sino la eliminación gradual de los males peores. De este modo, Popper llega a establecer una oposición, tan frontal como radical, entre una democracia liberal abierta, basada en la razón individual, y una sociedad cerrada, con alto riesgo totalitario, contenida *in nuce* en toda concepción política colectivista y no naturalísticamente igualitaria.

Esa tesis popperiana ha sido bastante criticada, pero también ha tenido un gran impacto en la cultura anglosajona, desconfiada frente al *Historismus* continental; un impacto sólo equiparable al provocado por la tesis del otro ilustre liberal austríaco, que respaldó la obra de Popper: Friedrich von Hayek. En *Camino de servidumbre*,²³ el totalitarismo se reconduce al *Historismus*, a ese «constructivismo racionalista» vinculado sobre todo a la visión socialista y comunista de la historia. Concretamente, el totalitarismo se refugiaría en la «hostilidad total» de los pro-

23. Hayek, F von, *The Road to Serfdom*, Londres, G. Routledge & sons, 1944 [vers. cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1946].

yectos socialistas y pseudosocialistas contra la libertad económica, así como en su deseo de intervencionismo y de planificación social. Sólo una libertad total de la propiedad puede preservar las otras libertades del individuo de la violencia y de la injerencia del totalitarismo. Libertades que pueden desarrollarse en un orden entendido no ya como imposición desde arriba, el producto del constructivismo racionalista, sino como conjunto de reglas derivadas de un «proceso espontáneo» de selección cultural, que lleva a conservar únicamente las que demuestran que se pueden universalizar.

Lo que causa perplejidad de estas interpretaciones no es sólo el dualismo sin matices que se establece entre sociedad liberal y de mercado y sociedad totalitaria, no es sólo la oposición entre razón individual sana y *ratio* colectiva enferma, sino sobre todo la fallida problematización del paso de la idea a la realidad de las tendencias totalitarias contenidas en las doctrinas filosóficas. Como si realmente *La República* tuviese algo que ver directamente con el Tercer Reich. Un problema que afectará también a otras interpretaciones filosóficas, que dificultarán, asimismo, la linealidad del paso de la teoría a la praxis.

3.2.2.

La labor de desmitificación de la razón occidental llevada a cabo por Max Horkheimer y Theodor Adorno está marcada por la lapidaria afirmación de que «El todo es lo falso». Ya en la obra de Horkheimer de 1942 sobre el *Estado autoritario*²⁴ aparecía un claro distanciamiento respecto al marxismo ortodoxo, como también resultaba evidente la heterodoxia de una espe-

24. Horkheimer, M., *Lo Stato autoritario* [1942] [vers. cast. cit.], véase también *Id.*, *Gli ebrei e l'Europa* [1939], ambas obras aparecen recogidas en *Id.*, *Crisi della ragione e trasformazione dello stato*, Roma, Savelli, 1978.

ranza depositada de nuevo en el individuo aislado, único elemento que puede oponer resistencia al sistema, a esa dominación burguesa que, con la sociedad de masas y el capitalismo monopolístico, se ha convertido en una dominación totalitaria. El proyecto de una posible revolución se debilitaba cada vez más, transformándose en el elogio del pensamiento que tiene el valor de sustraerse a la «falsedad del Todo». Así pues, iba abriéndose paso entre los miembros de la Escuela de Frankfurt una interpretación del totalitarismo como destino inscrito en las contradicciones de la racionalidad occidental. El nacionalsocialismo es la ocasión histórica que propicia la aparición de las estructuras profundas de esa cultura que demuestra estar implicada, desde sus comienzos, en la historia de la dominación. La copresencia de *logos* y *Herrschaft* aparece en todas sus articulaciones sólo en el totalitarismo pleno, por lo que el dominio totalitario se «transforma en pura verdad», la verdad de que «la Ilustración es totalitaria». *Dialéctica de la Ilustración* insiste en varias ocasiones en ese proceso de cosificación de la realidad llevado a cabo por la razón subjetiva que, engañosamente, se ha presentado como una liberación progresiva del mito. Una relación hombre-naturaleza, basada en la relación instrumental y manipuladora que la Ilustración celebra como vía de salida de la magia, forzosamente ha de repercutir en el ámbito social y político. Como si el mito abandonara la naturaleza sólo para volver a presentarse en la sociedad y en la cultura. «El mito perece en la Ilustración, y la naturaleza se transforma en pura objetividad. Los hombres pagan el aumento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo que lo ejercitan. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres: los conoce en la medida en que es capaz de manipularlos.»²⁵

25. M. Horkheimer, M. y Adorno, T.W., *Dialettica dell'illuminismo* [1944], Turín, Einaudi, 1997, pág. 17 [vers. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999].

De modo que el totalitarismo se expresa de muchas maneras. Se expresa en el terror y en la violencia del fascismo, del nazismo y del comunismo, pero también en el consumo y en el disfrute de la pseudocultura de la sociedad de masas, llamada «democrática». El dominio total del objeto por parte del sujeto, proyecto de aquella Ilustración que se remonta a Homero, se invierte en la «magia» de una totalidad en la que el sujeto desaparece, en la realidad de un dominio en el que finalmente aparece la deslumbrante verdad de la primitiva copresencia de razón y barbarie. La «industria cultural» es tan sólo el rostro moderado del totalitarismo, que sin recurrir a un terror ni a una violencia llamativos, a través de una fingida democratización de la cultura, alecciona impasible las conciencias para que se adecuen al «Todo». Así, ni los regímenes totalitarios, con su mezcla explosiva de ideología y terror, ni la sociedad tardocapitalista de masas, con su capacidad de homologar al sistema toda transgresión, dejan ya espacios «políticos» y existenciales a la libertad. Si el totalitarismo, como categoría extensiva del dominio, es el horizonte insuperable de la política moderna, el ejercicio de la libertad es confiado a una especie de sujeto sin fundamento capaz de captar la falsedad del todo y al mismo tiempo la verdad de que «no hay vida verdadera en la falsa».

Duramente criticada tanto por los propios «amigos» como por los adversarios, esta reconstrucción de la historia de la dominación ha sido objeto de innumerables ataques. Se le ha achacado, sobre todo, un radicalismo teórico que, al no conseguir entrever ninguna alternativa a la razón instrumental y subjetiva, acaba transformándose en apología de lo existente.²⁶ Ésta es la acusación que Habermas dirigirá a todas esas genea-

26. Cf. Habermas, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1991 [vers. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*, Madrid, Taurus, 1989].

logías deconstructivas que acaban en una interpretación del totalitarismo tan radical que pone en cuestión toda la tradición filosófica: esas interpretaciones en las que más se deja sentir la herencia de Horkheimer y de Adorno, pero en las que también es indudable la influencia de Hannah Arendt.

3.2.3.

La filosofía política de Hannah Arendt es conocida sobre todo por una concepción de la política que revaloriza su dimensión existencial. Es decir, la política se configura como el ámbito que, separado radicalmente de la dominación y liberado de la identificación con el Estado, puede abrirse finalmente a la autenticidad de un espacio público horizontal, plural, participativo, agonístico, en el que está en juego la identidad relacional de sus actores. Frente a una política entendida como relación vertical de mando y obediencia, concebida como ámbito en el que se ejerce un poder como instrumento para alcanzar determinados objetivos, Arendt rehabilita el valor autónomo y no instrumental de una acción plural que obtiene su justificación exclusivamente de sí misma. Si bien todo esto es cierto, muy raramente se recuerda que «la autonomía de lo político» de Arendt es el resultado de un interés *también* filosófico por el totalitarismo.

Ya se ha visto que es posible extraer de *Los orígenes del totalitarismo*, sobre todo del capítulo «Ideología y terror», la que podríamos definir como «metapolítica» del totalitarismo: el conjunto de todos los elementos *lato sensu* ideológicos, no sólo de los expresados abiertamente por la propaganda, que conforman la llamada «mentalidad totalitaria». Entre esta configuración metapolítica y algunos postulados de fondo de la filosofía se distingue una circularidad en virtud de la cual la

«mentalidad totalitaria», aunque no es el producto de la filosofía, aparece como una posibilidad ofrecida por la metafísica. De modo que se buscan en la *Great Tradition* de la filosofía esas dinámicas que potencialmente, y no necesariamente, son totalitarias. En resumen, la configuración metafísica del totalitarismo se presenta como una mortal combinación de delirio de omnipotencia subjetivista, según el cual «todo es posible», y de evolucionismo dialéctico,²⁷ que se niega a aceptar «cualquier cosa tal como es», para interpretarlo «todo como simple estadio de un desarrollo posterior».

La «metapolítica totalitaria», apelando al poder de las leyes de la Naturaleza y de la Historia, tiende no sólo a la opresión, sino a algo mucho más radical. En el totalitarismo «no está en juego el sufrimiento, que siempre ha sido excesivo sobre la faz de la tierra, ni el número de víctimas; lo que está en juego es la naturaleza humana como tal». Se trata de *construir* un nuevo hombre al que hay que extirpar todo rasgo que no pueda ser subsumido por una ley universal. Gracias sobre todo a los campos de concentración, parece hacerse realidad lo que era una pura abstracción del pensamiento. Aquella hipóstasis, que desempeñaba el papel de Sujeto colectivo en las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, en Auschwitz deja de ser una ficción. En los campos de exterminio, los seres humanos, reducidos a una mera vida biológica, se convierten *realmente* en simples ejemplares intercambiables de la especie. Todo esto se consigue, en primer lugar, gracias al terror que, «presionando a los hombres unos contra otros», destruyendo el espacio que los separa, «sustituye las fronteras y los canales de comu-

27. Son muchos los filósofos que ven en el cruce de estas dinámicas la explosión del totalitarismo. Cf. al menos Camus, A., *L'uomo in rivolta* [1951], Milán, Bompiani, 1981 [vers. cast.: *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 2001] y Merleau-Ponty, M., *Umanesimo e terrore* [1947], Milán, SugarCo, 1978 [vers. cast.: *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pléyade, 1968].

nicación entre los individuos por un anillo de hierro, que los mantiene tan estrechamente unidos que disipa su pluralidad en un único Hombre de dimensiones gigantescas».

Si el análisis del terror como acelerador de la realización de las leyes de la Naturaleza y de la Historia tiene como referente polémico las filosofías de la historia dialécticas, el análisis de la ideología y de la mentalidad ideológica parece dirigir un ataque a la propia dinámica de la síntesis conceptual, sobre la que se sostiene todo el edificio de la metafísica. Tanto las formulaciones ideológicas del régimen como la mente que las acepta y las interioriza funcionan únicamente sobre la base de la coherencia lógica. Para conjurar el peligro de la irrupción de lo real, las ideologías «ordenan los hechos en un procedimiento absolutamente lógico que parte de una premisa axiomáticamente aceptada, de la que deducen todo lo demás; actuando así con una coherencia que no existe de ningún modo en el ámbito de la realidad». Emancipado ya de la experiencia e independiente de los posibles cambios provocados por los hechos reales, «el pensamiento ideológico [...] insiste en una realidad “más verdadera”, que está oculta tras las cosas perceptibles y las domina, y que requiere un sexto sentido que nos permita ser conscientes de ella». «La camisa de fuerza de la lógica», «su coacción puramente negativa»²⁸ —que en el ámbito filosófico tiene su equivalente en ese principio de identidad que destierra las contradicciones—, demuestra ser fuertemente productiva a la hora de erigir un sistema imaginario, «más verdadero», en el que la realidad, homologada sin desviaciones a la ideología, resulta completamente debilitada en sus aspectos molestos. El funcionamiento totalitario manipula lo «dado» —ya sea idealmente (la propaganda), ya sea operativamente (los campos de concentración y el terror)— hasta el pun-

28. Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, op. cit., págs. 628 y sigs.

to de hacerlo desaparecer subsumido por la idea que sirve de única premisa indiscutida de la ideología. Sea ésta la idea de la sociedad sin clases, o sea, en cambio, la idea de la raza superior que ha de dominar la tierra, su dinámica consiste en aniquilar lo que podría contradecir el postulado de partida. Es por ello que, paradójicamente, sólo en el infierno de Auschwitz se torna trágicamente verdadera la identidad de Idea y Realidad, de Ser y Pensamiento, en la que la metafísica –desde Platón a Hegel– nunca ha dejado de insistir.

La anterior parece ser al menos la conclusión de Hannah Arendt. Una conclusión que, aunque no explicitada nunca del todo, parece desprenderse claramente cuando se leen las páginas de «Ideología y terror» a la luz de la última obra de la autora, *La vida del espíritu*,²⁹ y de algunos escritos sobre Marx. En estos textos, que han permanecido inéditos durante mucho tiempo, escritos poco después de *Los orígenes del totalitarismo* y que deberían haber formado parte de un libro sobre los *Totalitarian Elements in Marxism*,³⁰ es evidente el nexo que une la crítica de la filosofía occidental y la investigación sobre el totalitarismo. En esas páginas, Hannah Arendt afirma su voluntad de ir en busca del «vínculo que falta entre nuestra situación actual, sin precedentes, y algunas categorías tradicionales, comúnmente aceptadas, del pensamiento político». En resumen, si con Karl Marx «por primera vez un pensador se ha

29. Arendt, H., *The Life of the Mind*, 2 vols., Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 [vers. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002].

30. Véase la obra de 1953 de Forti, S. (ed.), «Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale», en *MicroMega* 5, 1995, págs. 35-108; así como el proyecto de investigación presentado en la fundación Guggenheim: *Project: Totalitarian Elements in Marxism* [1951-1952], Library of Congress; véase también Arendt, H., «On the Nature of Totalitarianism», en *Id.*, *Essays in Understanding 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace, 1994, págs. 328-360.

convertido en el inspirador directo de la actividad política de un gran país», y en este caso de una política totalitaria, hay que buscar los posibles elementos totalitarios que están presentes en ese pensamiento. Si algunos rasgos del marxismo se tornan «fatales» en las manos de Stalin, la acusación de totalitarismo ha de ser dirigida en realidad a toda la filosofía política anterior a la marxista. Según Arendt, «acusar a Marx de totalitarismo equivale a acusar a la propia tradición occidental de acabar [...] en la monstruosidad de esta nueva forma de gobierno». Precisamente porque, a pesar de que se rebele contra la filosofía, el filósofo de Tréveris sigue condicionado por el orden categorial de aquella tradición que pretendía subvertir. De modo que, si «Marx no puede ser tratado adecuadamente sin tener en cuenta la gran tradición del pensamiento filosófico y político en el que se sitúa», una de las tareas de Arendt será, por tanto, poner en evidencia cuáles son las ideas de la tradición que «se precipitan» en el patrimonio filosófico de Marx y, a través de él, *aunque no por responsabilidad suya*, son «ejercidas» en el totalitarismo.

No fue Marx quien interpretó la acción política como *poiesis*, fabricación, dominio del objeto por parte de un sujeto que lo plasma y le da forma. Platón y Hobbes lo hicieron mucho antes que él. Ni tampoco es exclusivamente suya la idea de un Sujeto colectivo en el que desaparecen los individuos particulares y en el que la particularidad del presente es sacrificada con vistas a una meta futura. La Voluntad general de Rousseau y, sobre todo, el Espíritu Absoluto de Hegel son sus ilustres predecesores. Ni siquiera es originariamente marxista la idea de un proceso histórico que, aunque construido por el hombre, responde a la llamada del «necesario» movimiento dialéctico.

La verdadera novedad, totalitaria en potencia –así al menos se deduce de las consideraciones de Arendt– reside más bien en el hecho de haber insertado estos mismos elementos en una relación teoría-praxis invertida respecto a la tradicional. La pri-

macía marxista de la praxis entrega, por así decir, a la conversión en acto, a la factibilidad concreta, las dinámicas totalizadoras de las construcciones filosóficas que nunca antes habían abandonado el reino de la pura teoría. Como si Marx, deseando una filosofía inmediatamente práctica, hubiera posibilitado el paso de una negación puramente filosófica a una auténtica eliminación práctica. En otras palabras, si la filosofía, y junto con ella la filosofía política, se ha erigido sobre la exclusión de la contingencia, de la finitud y de la pluralidad —las características de la condición humana y de toda política auténtica—, los campos de exterminio proceden a desembarazarse *de hecho* de aquellos aspectos de la realidad que no pueden ser reducidos a la uniformidad total, a la identidad sin desviación: la uniformidad y la identidad que sólo pueden hallar su completa realización en la muerte.

3.2.4.

No es, pues, forzar las cosas distinguir una notable huella arendtiana en algunas interpretaciones recientes del totalitarismo, formuladas por filósofos muy conocidos y discutidos en Francia. Me refiero a Philippe Lacoue-Labarthe, a Jean-Luc Nancy y en ciertos aspectos a Jean-François Lyotard, que continúan el discurso arendtiano, incluso cuando éste silencia sus conclusiones más radicales. También para estos filósofos el totalitarismo es un hecho absolutamente inédito, que marca al mismo tiempo el cumplimiento de la metafísica occidental. De modo que suena a banal y sospechosa la acusación «apresurada [...], y durante mucho tiempo ciega, de *irracionalismo*»³¹ formulada

31. Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L., *Il mito nazi* [1991], Génova, Il Melangolo, 1992, pág. 30 [vers. cast.: *El mito nazi*, Barcelona, Anthropos, 2002].

contra el totalitarismo. Existe una lógica totalitaria que no puede separarse de la lógica general de la racionalidad. Si bien Lacoue-Labarthe y Nancy ven en los campos de exterminio, y más exactamente en la práctica del aniquilamiento sistemático de los judíos (donde «judíos» equivale metafóricamente, como ocurre también en Lyotard, a todos aquellos que no se corresponden con los parámetros de humanidad fijados con criterios racistas o clasistas), el quid que impide que el totalitarismo pueda reducirse a cualquier fenómeno político del pasado, no hay que liquidar esa «novedad absoluta» como si fuera una «patología» de la razón, sino que se trata más bien del «desvelamiento» de esa verdad que la política y la filosofía de nuestra tradición custodiaban. En efecto, porque «el exterminio es para Occidente la terrible revelación de su esencia»: ³² los campos de concentración son el lugar del «nihilismo acabado».

Al mismo tiempo, sin embargo, si las leyes y los criterios morales que ha observado la humanidad durante dos mil años murieron en Auschwitz, es del todo consecuente que el nazismo sea considerado el hecho que marca la verdadera *cesura histórica* con la que hay que enfrentarse. El nazismo equivale a lo que los griegos llamaban un pecado de *hybris*: se convierte en portador de la «desmesura». Así que el totalitarismo asume el significado de «discontinuidad extraordinaria»: el lugar donde el tiempo queda en suspenso porque allí se detiene la continuidad misma de nuestra tradición. Una continuidad bruscamente interrumpida, no obstante, por la paradójica materialización de sus dinámicas.

Nancy y Lacoue-Labarthe no pretenden establecer que la ideología nazi o la estalinista deriven directamente del pen-

32. Lacoue-Labarthe, P., *La finzione del politico* [1987], Génova, Il Melangolo, 1991, pág. 53 [vers. cast.: *La ficción de lo político: Heidegger, el arte y la política*, Madrid, Arena Libros, 2002].

samiento filosófico, sino que llaman la atención sobre el hecho de que las ideologías del siglo XX han aprovechado conceptos y categorías que mostraron una gran disponibilidad a ser utilizadas en la política totalitaria. La filosofía no es, pues, responsable: responsable «es tan sólo el pensamiento que se pone conscientemente al servicio de una ideología, se pone bajo su amparo o pretende aprovechar su fuerza».³³

Una vez hechas estas consideraciones, hay que reconocer que en el nacionalsocialismo, sobre todo, se intentó llevar a la práctica lo que hasta entonces había sido sólo un sueño. El sueño, justamente, de la tradición metafísica: la pretensión del sujeto de erigirse en fundamento último y en único dueño de toda la realidad. Esa pretensión, que implica la negación del mundo, de su pluralidad y de su contingencia, sólo manifiesta toda su potencialidad *auténticamente* nihilista en los campos de exterminio. Como escribe Lacoue-Labarthe, la «desmesura» y la «cesura histórica» que evidencia el nazismo residen en el hecho de que en él «halla su salida propiamente operativa» la *infini-tización* y la *absolutización* del sujeto que es la base de la metafísica.³⁴ Indisociable de esta subjetividad metafísica, y su equivalente político, es la voluntad de crear sobre la base de la «idea» una comunidad considerada como producto de la obra constructiva de los hombres. El tema de la ciudad, y posteriormente del Estado, como obra de arte, como producto del artificio humano, es el motivo que a partir de Platón se constituye en discurso hegemónico de la filosofía política occidental. Es decisivo el hecho de que en la Edad Moderna aquél se conjugue

33. Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L., *Il mito nazi*, op. cit., pág. 22.

34. Cf. Lacoue-Labarthe, P., *La finzione del politico*, op. cit., págs. 95-100. Semejante es la postura de Lyotard, J.-F., *Heidegger e «gli ebrei»* [1988], Milán, Feltrinelli, 1989, págs. 92 y sigs. [vers. cast.: *Heidegger y «los judíos»*, Buenos Aires, La Marca, 1995].

perfectamente, casi como si fuese su salida natural, con la filosofía de la historia de la tradición alemana. Desde la perspectiva teleológica del desarrollo histórico, crear, construir la comunidad política adquiere el significado de apertura a la necesidad de realizar lo que el proceso histórico llevaba *in nuce* dentro de sí.

Absolutización del sujeto; «proyectualidad» y «artificialidad» que cosifican la comunidad de los hombres; anulación de la pluralidad y de la diferencia constitutivas del mundo; perspectiva procesual propia de las filosofías de la historia. Puede decirse que éstos son los elementos que esas interpretaciones identifican como los rasgos estructurales de la metafísica que abandonan su estatus de puras abstracciones del pensamiento para volverse «monstruosamente» concretos en el nacional-socialismo.

Junto a, o, mejor, junto con una arqueología filosófica del totalitarismo, Lacoue-Labarthe descubre también una genealogía «estética». «El racismo es, en primer lugar, un esteticismo.»³⁵ Existe una especificidad concreta del «mito nazi», que no puede reducirse a los contenidos míticos que el régimen propone de nuevo, sino que tiene que ver con la peculiar «voluntad de arte» que anida en el pensamiento alemán: «el mito nazi [...] es la construcción, la formación y la producción del pueblo alemán en la obra de arte».³⁶ La política estaría vinculada al arte, pero a aquel arte platónico que condena la imitación y considera la obra de arte como revelación de la propia *physis*. Se trata, por tanto, para el sujeto político, de adaptarse a un «tipo originario», de modo que con ello pueda a la vez afirmar su propia existencia. Lacoue-Labarthe define

35. Cf. Lacoue-Labarthe, P., *La finzione del politico*, *op. cit.*, y también Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L., *Il mito nazi*, *op. cit.*, pág. 9.

36. *Ibid.*, pág. 44.

ese proceso imitativo y a la vez identificativo como «ontotipología»: presente en el idealismo y en muchos autores románticos, heredada luego por Nietzsche, sirve también de orientación a las obras de Heidegger. Todos ellos, cuando piensan en el destino histórico de Occidente, y en el papel que en él desempeña Alemania, están igualmente convencidos de que la nación alemana, si quiere afirmar su propia esencia y alcanzar una existencia completa, ha de intentar plasmar el modelo del «inicio griego». En el nacionalsocialismo seguiría operante esta misma «ontotipología». Es obvio que para la ideología nazi la *physis* a la que hay que dar forma es el *bios* interpretado como raza. La organicidad que hay que conseguir exige que sea expulsado todo aquel que no sea «portador de forma». Los judíos representan, más que nadie, el obstáculo para la realización del sueño milenarista de la ciudad como perfecta obra de arte.

Liotard también considera que los judíos no son únicamente un pueblo que se reconoce en una religión determinada: son el emblema de aquello que impide la cimentación de la comunidad política en sí misma. El ser judío se convierte así en la cifra de la irreductibilidad. Adorno lo llamaría la cifra de lo no-idéntico y de lo no-identificable. En este sentido, los judíos son para el filósofo, injustamente conocido tan sólo como promotor de la posmodernidad, el signo de una herida, de un irrepresentable, y de la constante apertura hacia esto; son, en definitiva, la cifra de una «deuda», de una negatividad irreducible, que el pensamiento occidental ha querido olvidar y apartar de muchas maneras. No es casual que la tradición judía «no diga» la Ley, sólo transmite la obligación de escucharla.

Con el totalitarismo, el deseo de «forclusión» de nuestra tradición —la voluntad de expulsar algo insoportable— en cierto modo sale a la luz. De ahí que el deber de la reflexión filosófica de hoy sea investigar con recelo ese pensamiento metafísico que no quiere «saber nada de “deudas” impagables, de

heridas no cicatrizadas», que no quiere, en otras palabras, cargar con el peso de la contradicción. El nazismo, y junto con éste también el estalinismo y cualquier intento violento y terrorista de cimentar la sociedad política en el Uno, sería así la activación hiperbólica del intento «de hacer olvidar definitivamente la deuda».³⁷ La sociedad totalitaria, interpretada filosóficamente, se convierte en la construcción de una comunidad política que desea realizar íntegramente su proyecto de resistencia «a lo intratable», que desea olvidar, haciéndola desaparecer, aquella inquietud de lo que no se adapta y que siempre amenaza con infectar «el ser-en-común».³⁸

La crítica antitotalitaria de Lyotard se dirige así a cualquier proyecto globalizador, desde la ciudad identitaria y unificada, que se edifica sobre la negación de la «diferencia», de los «judíos», «de lo intratable», a las grandes narraciones que cuentan la trayectoria de abstractos sujetos históricos en los que desaparecen los individuos concretos. El potencial totalitario se halla oculto, en definitiva, en cualquier diseño globalizador que se alimente de la necesidad de neutralizar las diferencias, en cualquier hegemonía de lo universal que se erija a expensas de lo singular. De modo que oponerse al totalitarismo significa también salvaguardar el hecho en su singularidad. En efecto, el totalitarismo lo arranca de lo indeterminable para disolverlo en lo Universal de la Naturaleza y de la Historia. Es preciso, por tanto, apelar a las contradicciones que estas grandes narraciones inevitablemente contienen. «Las filosofías de la historia que inspiraron los siglos XIX y XX pretenden asegurar el paso sobre el abismo de la heterogeneidad o del acontecimiento. Los nombres que pertenecen a “nuestra historia” oponen contraejem-

37. Lyotard, J.-F., *Heidegger e «gli ebrei»*, *op. cit.*, pág. 98.

38. *Ibid.*, pág. 150, véase también Lyotard, J.-F., *Lecture d'infanzia* [1991], Milán, Anabasi, 1993 [vers. cast.: *Lecturas de infancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997].

plos a su pretensión. Todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real: Auschwitz refuta la doctrina especulativa. Al menos este crimen que es real no es racional. Todo lo que es proletario es comunista, todo lo que es comunista es proletario: Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1969, Polonia 1980 (y la lista no está completa) refutan la doctrina del materialismo histórico: los trabajadores se sublevan contra el partido [...] Todo lo que es libre juego de la oferta y la demanda favorece el enriquecimiento general y viceversa: las crisis de 1911 y de 1929 refutan la doctrina del liberalismo económico [...], los pasos prometidos por las grandes síntesis doctrinales desembocan en sangrientos *impasses*.»³⁹

En la reflexión de Lyotard se pueden identificar, por tanto, dos formas de totalitarismo: el totalitarismo político, en sentido estricto, que alcanzó su configuración institucional precisa en el nacionalsocialismo y en el estalinismo, y un totalitarismo por así decir posmoderno, posdemocrático, sostenido por el indiscutido dominio económico y mediático, en el que Occidente sigue viviendo. Se trata de un totalitarismo *soft* que, como el mundo adorniano «de la industria cultural», actúa a través de la sistemática reducción del otro al mismo, desactiva la alteridad mediante un continuo proceso de inclusión y exclusión, de homologación y de rechazo. Si el totalitarismo propiamente político niega la singularidad del hecho declarándola un inútil accidente del que hay que desembarazarse, el otro tipo de dominación totalitaria, sin terror y sin una ideología proclamada, la disuelve en la red de una globalización atareada que, volcada en la innovación constante, sólo tiene tiempo para el beneficio, para la venta y para el consumo.

39. Lyotard, J.-F., *II dissidio* [1983], Milán, Feltrinelli, 1989, pág. 225 [vers. cast.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988].

3.3. Democracia y terror

3.3.1.

Han sido y siguen siendo muchas las lecturas que reinterpretan la tradición filosófica a la luz de las catástrofes totalitarias. Muy a menudo acaban presas en la red de ese mismo determinismo, arrogante frente a lo particular, que pretendían combatir. Sin embargo, todas las visiones, desde las más simplificadas hasta las más articuladas y respetuosas con la contingencia histórica, implican una comparación crítica entre el totalitarismo y los escenarios abiertos por la modernidad occidental y por su peculiar racionalismo. El problema de la continuidad o la discontinuidad entre época moderna y fenómenos totalitarios aparece, pues, en todo el debate filosófico-político, que sitúa en segundo plano las diferencias entre las dos ideologías totalitarias. El interés se dirige hacia una genealogía unitaria que remite, en particular, a la concepción de la historia que se remonta a la Ilustración. En resumen, existe la convicción de que en Europa se puede reconstruir un trayecto «que va de las esperanzas gloriosas de la Ilustración y de la fe dogmática en la omnipotencia de la ciencia al mesianismo marxista y a la “filosofía veterinaria” nazi».⁴⁰

A lo largo de una trayectoria que va desde Jacob Talmon hasta François Furet,⁴¹ se suceden interpretaciones que ven en

40. Cf. L. Poliakov, *Les totalitarismes du XX^e siècle. Un phénomène historique dépassé?*, Fayard, París, 1987.

41. Cf. Talmon, J., *Le origini della democrazia totalitaria* [1952], Bolonia, Il Mulino, 1967 [vers. cast.: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Madrid, Aguilar, 1956]; Furet, F., *Il passato di un'illusione*, Milán, Mondadori, 1995 [vers. cast.: *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995], y sobre todo *Id.*, *Critica della rivoluzione francese* [1978], Roma-Bari, Laterza, 1989 [vers. cast.: *Pensar la Revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980].

el escenario abierto por la Revolución francesa el antecedente, teórico y práctico, de las revoluciones totalitarias. Se denuncia el papel del mesianismo político que combina la creencia en la Única Verdad con la Virtud de la acción política; el celo revolucionario que transforma a los actores en instrumentos de violencia que no se detienen ante el terror con tal de conseguir el Absoluto. Monopolizador de una auténtica «doctrina armada», el Estado que se autoproclama democrático puede identificar así la voluntad de sus virtuosos representantes con la voluntad de un pueblo que nunca se ajusta a la propia imagen ideal y que, por tanto, obliga a la revolución a aplazar continuamente sus metas y a instaurar una dictadura tan transitoria como salvífica. Si bien Jacob Talmon consigue establecer así algunos rasgos comunes a las distintas revoluciones, no logra, sin embargo, circunscribir la especificidad del terror totalitario. Se limita a considerar precursor de un proyecto totalitario a un grupo específico de doctrinas democráticas que, sostenidas por un igualitarismo radical y por una «inconsciente» secularización de la *parusía*, asumen la figura de la voluntad popular de la fuerza imparable de la necesidad histórica.

Consideraciones semejantes propondrá más recientemente el historiador Furet, que, al ofrecernos en realidad una lectura más filosófica que histórica, seguirá la herencia de Talmon. De hecho, hay que situar en la Revolución francesa el escenario político originario del que parten las dinámicas totalitarias tanto del comunismo como de los fascismos. El 1789, así como el 1793, es el fruto de un impulso ideológico: de la potente y tiránica primacía de la Idea sobre la realidad, de una abstracta y mítica promesa mesiánica que adopta el nombre de democracia. Y, si bien Furet no discute las salidas liberal-democráticas de la revolución burguesa, incluso separa claramente el momento «liberal» del momento «jacobino», considera que la furia y la virtud revolucionarias, consideradas indispensables

para la materialización de la doctrina democrática, son auténticamente anticipadoras de las dinámicas totalitarias. La idea democrática pretende modelar sobre sí la realidad histórica para homologarla a la Verdadera Historia. Éste es el antecedente teórico y práctico del comunismo-totalitarismo, tanto leninista como estalinista, que se configura precisamente como «ilusión al poder»: esa ilusión, heredada de 1789 y de 1793, que ciega a una burguesía en perenne conflicto con sus propios valores, impulsándola hacia la pasión revolucionaria e igualitaria.

3.3.2.

De estas genealogías que formulan con tanta desenvoltura interpretaciones continuistas entre democracia moderna y totalitarismo, pasando obviamente por ese poderoso intermediario que es el socialismo y el comunismo, cabe distinguir las interpretaciones —de las más discutidas recientemente— que han acumulado, gracias también a la ayuda de las ciencias sociales y políticas, una complejidad teórica mayor y que de ningún modo pueden ser reducidas a posturas conservadoras o «revisionistas», pero que tampoco pueden llamarse liberales.

Una de estas interpretaciones es la obra de Claude Lefort, sin duda uno de los intentos más originales y más logrados de repensar el fenómeno totalitario conjugando a la vez reflexión filosófica e investigación politológica. Sobre todo en Francia, el llamado «efecto Gulag» obliga a la izquierda heterodoxa a enfrentarse de nuevo con la realidad soviética, hasta llegar a la revisión de las teorías clásicas del totalitarismo. Fundador en 1948, junto con Cornelius Castoriadis y Jean-François Lyotard, de la revista *Socialisme ou Barbarie*, Lefort pretende sobre todo en aquellos años hacer una crítica a las tesis formuladas por Trotski en *La revolución traicionada*. Concretamente, Lefort,

Castoriadis y Lyotard critican el postulado que reconoce las «bases socialistas de la URSS»; rechazan la identificación de la burocracia con una casta parasitaria y no reducen el totalitarismo exclusivamente a los métodos de la «degenerada» clase burocrática. Lejos de explicarse como «desviación» producida por el culto a la personalidad estalinista, el totalitarismo soviético no es ni un paréntesis histórico del bolchevismo, ni un fenómeno que pueda liquidarse como una simple «castocracia». Ya en aquellos años, se interpreta como «un fenómeno social total»,⁴² es decir, que responde a la aparición histórica de una nueva forma de sociedad, articulada por una modalidad inédita de socialización que reintroduce subrepticamente las divisiones sociales, tras la pantalla de su denegación.

El cierre del proyecto de *Socialisme ou Barbarie* en 1965 va acompañado por un enfoque distinto del problema del totalitarismo y de la sociedad en general. Si en los años sesenta la crítica de Lefort se centra en los conceptos de revolución y de organización, en los años setenta ha madurado sus convicciones sobre el carácter no «derivado» de lo político y sobre la imposibilidad de superar la conflictividad social. El punto de partida de la investigación de Lefort es que lo social no puede ser comprendido a partir de sí mismo; los «principios de su formalización» los halla más bien en un lugar que, en cierto modo, le resulta externo, trascendente: el lugar del poder. En este sentido hay que entender su repetida afirmación de que «lo político forma parte de lo social». Se trata de un «descubrimiento» al que llegó gracias al cuerpo a cuerpo interpretativo con la obra de Maquiavelo, cuya contribución fundamental no tendría que ver, según el autor francés, con la Razón de

42. Cf. Lefort, C., *Le totalitarisme sans Staline* [1956], en *Id.*, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Ginebra, Droz, 1971, pág. 158 [vers. cast.: *¿Qué es la burocracia? y otros ensayos*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1970].

Estado, sino con el carácter existencial e irreductiblemente conflictivo de la política.⁴³ Si la política clásica considera la discordia un mal que se origina en el dominio de las pasiones sobre la razón, Maquiavelo descubre en la oposición de dos deseos antitéticos —el de los «grandes» de dominar y el del «pueblo» de ser libre— la relación constitutiva del espacio político y social. En otras palabras, «la sociedad política se instituye únicamente en virtud de su división». Más aún, ésta existe y se mantiene gracias tan sólo a esta división. Lefort puede así afirmar que el poder confiere unidad a lo social, pero sin acabar con su insuperable separación. El sueño racionalista de una sociedad reconciliada consigo misma y libre del conflicto es, en el mejor de los casos, una utopía inconsistente y, en el peor, un proyecto de muerte, cuya ejecución implica la necesaria destrucción de la sociedad en su conjunto.

Desde esta perspectiva maquiavélica, Lefort revisa la oposición entre democracia y totalitarismo, y va mucho más allá de la oposición frontal propuesta por el racionalismo liberal. Cualquier definición de la democracia en términos formales y procedimentales demuestra ser insuficiente. La democracia no es tan sólo una forma específica de gobierno, sino que más radicalmente para Lefort es una modalidad de socialización que reconoce en su propio seno la legitimidad del conflicto. La democracia se presenta como la forma de sociedad que da libre curso «a la cuestión que lo social no cesa de plantearse a sí mismo». El totalitarismo, por el contrario, se define como una modalidad de socialización que efectúa una potente negación del conflicto, desencadenando una lógica identitaria y de total dominación frente a la realidad.

De modo que cada una de las dos sociedades corresponde a una concepción y a una institución diferente de lo social,

43. Véase Lefort, C., *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, París, Gallimard, 1972.

a dos principios distintos de «formalización». Como manifestación de la diversidad entre los ámbitos, apertura hacia la alteridad, proliferación de la multiplicidad, coexistencia de pasiones, actividad y temporalidad heterogéneas, la democracia no puede dejar de mantenerse fiel a una «indeterminación radical».⁴⁴ Sin duda, la propia dinámica de la democracia, la continua exigencia de no-identidad consigo misma —y Lefort en algunos casos llega a hablar de «democracia salvaje»— puede provocar movimientos antidemocráticos. Por esta razón el totalitarismo es una amenaza constante para las democracias; vehicula la promesa de una configuración de lo social positiva, sustancial, acabada, ya sea a través de la valorización de un único dato natural (como, por ejemplo, el nazismo), ya sea a través del sueño de abolir los antagonismos de clase (como, por ejemplo, el bolchevismo).

Así que Lefort relanza su crítica a la dominación totalitaria, alejada ya de los interrogantes sobre distintas traiciones o degeneraciones del marxismo, desde la perspectiva de la «invención democrática». El totalitarismo, a pesar de los aspectos arcaicos que presenta, es, y sólo puede ser, un fenómeno posdemocrático, que prolonga, invirtiéndolas, algunas dinámicas activadas por la democracia moderna. «El Estado totalitario sólo puede comprenderse tomando como referente la democracia y sobre el trasfondo de sus ambigüedades [...] El totalitarismo da un vuelco a la democracia en el momento mismo en que se apodera de algunas de sus características y les confiere una prolongación fantástica.»⁴⁵

44. Véase al menos Lefort, C., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, París, Fayard, 1981 [vers. cast.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

45. Cf. Lefort, C., *L'image du corps et le totalitarisme*, en *Id.*, *L'invention démocratique, op. cit.*, págs. 166-186.

Es evidente que reflexionar de nuevo sobre el totalitarismo no significa tan sólo retomar la teoría de los regímenes políticos, sino volver a meditar sobre el significado simbólico del poder, de su capacidad «de formalización de la coexistencia humana».⁴⁶ En este sentido, la imagen de la sociedad totalitaria es la «representación» de un cuerpo unido, indivisible, que hay que defender de los ataques exteriores. Es como si asistiéramos a un retorno de las imágenes del Antiguo Régimen, en el que el poder lo encarnaba una única figura, la del soberano; era un lugar, por así decir, «pleno», inseparable del cuerpo concreto del rey,⁴⁷ y de su remisión directa a la fuente trascendente de los principios que legitiman el orden social. En cambio, en la democracia el lugar del poder es «un lugar vacío», «irrepresentable», que remite a aquel «vacío» más esencial aún de la ausencia de la fuente legitimadora. El poder es «irrepresentable» también en el sentido de que quienes lo poseen no pueden confundirse con él, a riesgo de acabar con la democracia. En resumen, en la sociedad democrática debe existir una distancia insuperable entre lo simbólico y lo real.

El totalitarismo, al igual que la democracia, también se presenta como una sociedad puramente humana. Ésta no recibe su mandato de una fuente trascendente, sino que se legitima a partir de sí misma. Por esto el totalitarismo no puede ser confundido con las antiguas formas de despotismo y de tiranía. Pero, a diferencia de la democracia, pretende llenar el lugar vacío del poder, se esfuerza por compactar de nuevo, eliminando la distancia entre lo real y lo simbólico, el cuerpo soberano del pueblo democrático, que ha de presentarse unido, a través de una identidad bien definida. En el totalitarismo, identidad

46. Cf. Lefort, C., *Permanence du théologico-politique?*, en *Id.*, *Essais sur le politique, XIX-XX^e siècles*, París, Seuil, 1986, págs. 251-301.

47. Cf. Lefort, C., *La question de la démocratie*, en *Id.*, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, págs. 17-30.

y unidad son indisolubles: por medio de la identidad común la sociedad se instituye como una; en cambio, la exigencia de unidad es la base de la obligación que tiene todo el mundo de compartir y de participar en esta identidad. En resumen, el totalitarismo se desarrolla en el vacío de poder originado por la época democrática: utiliza la representación democrática de la soberanía del pueblo, pero, en el momento mismo en que se apropia de ella, la arroja a la realidad inarticulada de la figura del Pueblo-Uno. La figura indeterminada del ciudadano es sustituida por la del proletario o por la del ario. La sociedad totalitaria, al encerrarse en sí misma, asegura su identidad sustancial, su integridad y su pureza; al crear un imaginario diferente de sí, puede proyectar en él cualquier alteridad que amenaza la negación de la división. De modo que todo el edificio totalitario reposa sobre la fantasía de una sociedad que habría superado sus divisiones internas, en la que la diferencia se somete a la exigencia de producción de la unidad o, mejor aún, de la apariencia de la unidad. Así, siempre serán útiles para la producción del cuerpo unitario los «hombres que sobran», como Solzhenitsin, que molestan pero al mismo tiempo mantienen activa la lógica «de una sociedad sin divisiones, de un Pueblo-Uno, de un Saber perfectamente racional y verdadero».⁴⁸

No obstante, la sociedad totalitaria ha sido y continúa siendo sacudida por la revolución democrática. Para imponer la separación del Pueblo-Uno se requiere la mediación de un poder que se aparte de la sociedad y que la obligue a fundirse en la imagen del pueblo proletario o del pueblo ario. Paradójicamente, la indivisión de la sociedad supone una división radical del poder de la sociedad: la existencia de un

48. Véase Lefort, C., *Un homme en trop. Réflexions sur «l'Archipel du Goulag»*, París, Seuil, 1976 [vers. cast.: *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre «El archipiélago Gulag»*, Barcelona, Tusquets, 1980].

lugar separado del poder como condición necesaria para la constitución del Pueblo-Uno. La dinámica instaurada por la ficción de la Unidad es implacable: cuanto más proclama el poder la indivisión de la sociedad, más debe radicalizar su separación de ésta, a fin de modelarla desde el exterior. Debe, además, negar al mismo tiempo tal separación, afirmando que no es más que la cabeza de esta sociedad, de esta totalidad orgánica del Cuerpo-Uno. La lógica de la negación de la división interna desemboca así en la lógica de la concentración, en virtud de la cual el partido es la totalidad del pueblo, el proletariado es el pueblo, el partido es el proletariado, la burocracia política es el partido y, finalmente, el Egócrata es la burocracia política, es decir, el pueblo entero. La representación del Pueblo-Uno no puede ser sino la de la ciudadela asediada. El cuerpo puede mantenerse íntegro sólo al precio de la producción, y de la consiguiente liquidación, de un enemigo que amenaza, como un parásito o una infección bacteriana, la salud del cuerpo social.

La «reincorporación totalitaria del poder» va acompañada de una coagulación y de un vaciamiento de los polos de la ley y del saber, como si el furor de la indistinción del Uno no pudiese mantener diferencia alguna entre las esferas. Si es cierto que no existe sociedad sin referencia al polo del poder, al de la ley y al del saber, en la medida en que el totalitarismo niega la articulación que los diferencia pone en peligro la existencia misma de lo social, o, mejor, de la sociedad política y de sus ámbitos específicos.⁴⁹

Contrariamente a la estática contraposición de democracia y totalitarismo, en Lefort la auténtica oposición se mantiene entre «la invención democrática» y «la dominación totalitaria», o, mejor dicho, entre esta última y «la revolución democrática» que vive de una continua rediscusión de los pro-

49. Lefort, C., *L'image du corps et le totalitarisme*, op. cit.

pios presupuestos y que se traiciona a sí misma en el momento en que se estructura definitivamente en un sistema político. No se trata de oponer a una democracia como régimen político, instalado en una identidad consigo mismo, el totalitarismo como monstruo político que asumiría el valor de un «contratipo». No existe ninguna muralla, ni jurídica, ni institucional, ni mucho menos filosófico-cultural, que separe la democracia del sistema totalitario. El totalitarismo, lejos de ser ese monstruo que amenaza a la democracia desde el exterior, es el huésped no deseado que llama continuamente a su puerta. Es una respuesta extrema a las cuestiones que la modernidad política plantea y no puede resolver. No sólo entonces el totalitarismo es, y puede únicamente ser, una experiencia moderna, sino que es, y continúa siendo, una posible salida a la democracia. Una forma de sociedad que reacciona a la debilidad constitutiva de la «invención democrática», a su indeterminación, a su apertura hacia el vacío, al acontecimiento, a lo que no es aún: en una palabra, a la libertad.

3.3.3.

Tras las huellas de estas reflexiones se sitúa la interpretación de Marcel Gauchet, que también se dedica a meditar sobre «el fenómeno que domina nuestro siglo», vinculándolo tanto al nacimiento de la moderna sociedad burguesa como al pensamiento de Marx.⁵⁰ El fascismo –una categoría que en este caso representa a todos los totalitarismos de derechas– tendría su origen teórico en la ideología burguesa, entendida como un intento de enmascarar la división social negando la dimen-

50. Véase Gauchet, M., «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», en *Esprit* 7-8, 1976, págs. 3-28.

sión del conflicto vinculado al capital. A esto se opondría Marx, que nos sitúa frente a la necesidad de pensar lo social a partir de su división y de restituir valor a la conflictividad. Pero el pensamiento marxista resulta contradictorio, puesto que acaba por diseñar nuevamente una sociedad indivisa, homogénea, liberada de sus antagonismos internos. «En Marx, de hecho, no interviene la auténtica cuestión del conflicto [...], porque se considera que esa cuestión puede resolverse en el momento mismo en que se plantea.» Para el pensamiento marxista, establecer el papel de la lucha de clases en la historia significa al mismo tiempo determinar la certeza de su abolición. La cuestión del comunismo es, por tanto, la cuestión de la posibilidad de «construir» una sociedad sin antagonismos: el comunismo como «sociedad idéntica a sí misma y una». Sobre este postulado —el de la necesidad de una sociedad sin división— reposa la construcción del régimen totalitario; un postulado que deriva de Marx.

Por esto cabe hablar de posibilidad de comparación entre fascismo y comunismo, y es por esto por lo que no sólo es legítimo, sino hermenéuticamente útil, situarlos a ambos en la categoría de totalitarismo, puesto que afirman de manera semejante la «identidad de la sociedad consigo misma». A partir del rechazo de la conflictividad, los regímenes fascistas y la sociedad comunista avanzan a la par, acordes en la voluntad de unidad y de identidad de la sociedad consigo misma, ya sea bajo la forma de una voluntad política única, ya sea bajo la forma de una convergencia de los intereses y de las aspiraciones del conjunto de los agentes sociales.

No sólo eso; para Gauchet «vale la pena arriesgar la hipótesis» de una Revolución bolchevique, que en 1917 habría liberado el potencial totalitario de la ideología burguesa al proyectar la realización de la «sociedad conciliada». Lo que la ideología burguesa y la doctrina de Marx se limitaban a afirmar «el fascismo y el comunismo pretenden que sea», y de este modo

marcan el paso de la sociedad una y homogénea del reino del puro pensamiento a la realidad. Y someter la realidad a una idea que la niega en su contingencia implica una violencia extraordinaria. El totalitarismo sería exactamente esto: «la ilusión hecha coerción».

También Cornelius Castoriadis, como ya Lefort, mantendrá el problema del totalitarismo como centro de su investigación en todas sus distintas fases. Cuando rompa con el marxismo en los años sesenta, continuará con su labor de deconstrucción filosófico-política del totalitarismo, sin renunciar por ello a su compromiso político «con la izquierda». En aquellos años, coincide con Lefort en definir la esencia de la ideología totalitaria como una «voluntad revolucionaria de unificación y de transparencia social», y en identificar el encuentro de dos vectores distintos en el centro mismo de la ideología: por una parte, la teorización de la perfecta racionalidad del acontecer histórico; por la otra, la necesidad de poner en práctica esa racionalidad por medio de la voluntad activa de los hombres. Es evidente que si la verdad es una y cognoscible, no hay motivo alguno para tolerar el error. Por consiguiente, el poder ha de ser total, y cualquier limitación libertaria y democrática no es más que el signo de la debilidad y de la falibilidad humanas.⁵¹

En *Ante la guerra*,⁵² de 1981, Castoriadis se distancia de sus posturas anteriores que hacían del totalitarismo soviético una «ideocracia». A la fase del totalitarismo clásico le habría suce-

51. Cf. Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, págs. 315 y sigs. [vers. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983].

52. Cf. Castoriadis, C., *Devant la guerre*, París, Fayard, 1981 [vers. cast.: *Ante la guerra: las realidades*, Barcelona, Tusquets, 1986]. Véanse también los ensayos reunidos en *Id.*, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, vol. II, París, Seuil, 1986 [vers. cast.: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988].

dido la época de un nuevo totalitarismo, que ahora define como «estatocracia». La ideología ya no sería la única fuente determinante y homologadora del comportamiento individual y colectivo, sino un apéndice instrumental, ostentado retóricamente y cínicamente. En su primera fase, el totalitarismo hacía referencia a un fundamento metafísico determinado, que se expresaba en la voluntad de creación «del hombre nuevo». El poder se encarnaba en un partido, y Stalin era el único representante de la totalidad y del partido a la vez. A pesar de que la mayor parte de la población era víctima del terror y a pesar de las enormes privaciones materiales que asolaban la vida cotidiana, existía una adhesión total y convencida a las ideas propagadas por la ideología del régimen. Regía, justamente, un totalitarismo «ideocrático», que movilizaba el presente con vistas al futuro de toda la sociedad.

De la voluntad de convertir en realidad la nueva sociedad y el hombre nuevo se habría pasado a una imagen del mundo puramente militar y construida sobre simples correlaciones de fuerza: «una sociedad militar en la que los excesos del terror han sido sustituidos por una simple administración de la represión». El resultado es una «estatocracia», donde cualquier proyecto de realización de la sociedad es sustituido por «la force brute pour la force brute [...], la force au service de rien».⁵³ No sólo ya no habría una ideología en el poder, una «ideocracia», sino que ya no habría idea alguna: se llevaría a cabo así «la más completa destrucción del significado», provocada, asimismo, por un lenguaje reducido a código. En el totalitarismo posestalinista, en el que reina indiscutida la idolatría de las correlaciones de fuerza, la destrucción del lenguaje se produce a la par que la destrucción del sentido y de la belle-

53. Cf. Castoriadis, C., *Devant la guerre, op. cit.*, pág. 289. Más próximo a estas posturas se encuentra el libro de Lefort, C., *La complicazione. Al fondo della questione comunista* [1999], Milán, Elèuthera, 2000.

za. A esto corresponde no tanto «el hombre nuevo», de la primera fase ideológica del comunismo, sino una especie de homúnculo sin cualidad y sin deseos, que recuerda al *homo sovieticus* de Zinoviev y al *hombre hormiga* de Heller.

Al describir el paso de la «ideocracia» a la «estatocracia», Castoriadis tiene en cuenta aquel debate sobre totalitarismo y posttotalitarismo que se había desarrollado en los años setenta entre los disidentes del Este europeo, pero sobre todo se enfrenta al análisis heideggeriano del nihilismo total. De ahí la crítica a la ontología unitaria, porque toda ontología unitaria contiene una raíz política, y toda política va ligada a determinados presupuestos ontológicos. Aun coincidiendo con Habermas en mantener un horizonte político-emancipador y en buscar una nueva forma de *praxis* liberada de los vínculos de la *techné*, con esta reflexión ontológica Castoriadis se muestra mucho más cercano que Lefort al pensamiento de Heidegger.

Si la dominación totalitaria clásica corresponde a una metafísica subjetivista e historicista, con su deseo de que constructivismo racionalista y necesidad histórica avancen juntos, al posttotalitarismo estatocrático parece corresponderle la última época de la metafísica, que se realiza plenamente en la «voluntad de voluntad» expresada en la dimensión «universal» de la técnica. Si antes de Nietzsche la voluntad de poder se ejerce como «voluntad de algo», con el filósofo alemán, que marca el paso del siglo XIX al XX, la voluntad se dirige ya no a un fin, sino solamente a sí misma, convirtiéndose así en «voluntad de voluntad». La conversión en mundo de esta última figura de la metafísica es la técnica, entendida en sentido amplio como racionalidad puramente instrumental, para la que el fin no es más que un medio.⁵⁴ En un mundo donde la auto-

54. Cf. Ferry, L. y Pisier-Kouchner, E., «Le totalitarisme», en Grawitz, M. y Leca, J., *Traité de science politique*, vol. II, París, PUF, 1985, págs. 227-255.

nomía de los fines ha desaparecido y donde el único objetivo es el aumento de la dominación por la dominación, la pérdida de sentido y la proliferación mundial de los conflictos no son separables. En definitiva, Castoriadis ve en la URSS estatócrática, y ya no ideocrática, la realización paroxística de una concepción del mundo metafísica que desemboca en la «voluntad de voluntad» como forma inédita de imperialismo mundial.⁵⁵ Todo esto implica, desde el punto de vista institucional, un cambio de las posiciones ocupadas por el ejército y por el partido, respectivamente. Donde antes estaba el partido ahora está el ejército ruso, el *único* fundamento del poder del partido. En estas condiciones, surge la posibilidad de un nuevo tipo de guerra, la guerra cuyos únicos objetivos son afirmarse a sí misma: la guerra del nihilismo perfecto.

3.3.4.

También Foucault sitúa la catástrofe totalitaria en el haz de luz de aquella Ilustración que nos transmitió los universales democráticos: el Hombre, la Nación, la Historia. Ahora bien, es cierto que para muchos Foucault es el inventor de la frase «el poder está en todas partes», un poder que no sólo cruza las distintas esferas sociales, lingüísticas, religiosas y políticas, sino que atraviesa, además, las distintas épocas y las distintas experiencias institucionales. No obstante, Foucault es también el atento genealogista que sabe trazar, sobre el fondo de una persistente continuidad, el perfil de las diferencias que marcan los saltos y las interrupciones entre las distintas hegemonías históricas. Considera, asimismo, que, si bien las relaciones de poder y de saber tejen la trama de la modernidad occidental, existen

55. Castoriadis, C., *Devant la guerre*, op. cit., págs. 226 y sigs.

modalidades específicas de la producción y de la «regionalización» de esos saberes-poderes que aportan modificaciones en las formas de sometimiento.

Lo que sorprende en el pensamiento de Foucault es, por una parte, la casi total ausencia de referencias explícitas al totalitarismo y, por la otra, una omnipresencia, casi obsesiva, del dominio totalitario, como si todos sus análisis convergieran en una arqueología unitaria que se empeña en sacar a la luz las raíces de Auschwitz y de Kolymá. Como si los textos de Foucault no tuviesen otro objetivo que dirigir nuestra atención hacia las catástrofes de la modernidad.

Pero es sobre todo en uno de los cursos que Foucault impartió en el Collège de France, titulado *Hacer vivir y dejar morir*, donde se puede encontrar el enfrentamiento más directo con el totalitarismo. En este texto pretende explicar «el nacimiento del racismo de Estado», poniendo el acento en el cambio que se produce en las correlaciones de poder con el nacimiento de los Estados modernos. En la época del estatismo clásico, nos recuerda Foucault, «el derecho de vida y de muerte es uno de los atributos fundamentales de la soberanía». ⁵⁶ Sin embargo, esa forma de poder, como derecho de vida y de muerte, se ejerce fundamentalmente «por la parte de la muerte». En el siglo XIX, «aparece, con la tecnología del biopoder, con esta tecnología del poder sobre la población como tal y sobre el hombre como ser vivo, un poder continuo, científico: el poder de «hacer vivir». La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Ahora aparece, en cambio, un poder que definiría como un poder de regulación, que, por el contrario, consiste precisamente *en hacer vivir y en dejar morir*». ⁵⁷ Se trata jus-

56. Cf. Foucault, M., *Bisogna difendere la società* [1997], Milán, Feltrinelli, 1998 [vers. cast.: *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*, Madrid, Akal, 2003].

57. *Ibid.*, pág. 213.

tamente del nacimiento de la biopolítica, inseparable del desarrollo de las ciencias humanas, de esa nueva forma de conocimiento que hace del hombre un objeto de investigación. A partir de ese momento, la política se dirige al hombre como ser vivo, cuerpo biológico, y a los hombres como «masa global», determinada por los procesos globales que son propios de la vida biológica: nacimiento, muerte, reproducción, enfermedad. Lejos de limitarse a la disciplina, con la entrada de la vida sin más en el campo de visión de la política, el poder se desarrolla bajo el signo de la «optimización», de la «maximalización» de lo biológico. No se trata sólo de asegurar el sólido control de los cuerpos individuales y del cuerpo colectivo de una población, y de limitarse a velar por ellos. No es cuestión simplemente de hacerlos funcionales y de someterlos a las reglas racionales del nuevo aparato productivo y a las normas de la nueva racionalidad social. Se trata, en términos mucho más genéricos, de «abarcar la vida de cabo a cabo», es decir, de hacerse cargo del proceso de natalidad, de mortalidad, de longevidad.

En resumen, «a partir del siglo XVIII [...] disponemos de dos tecnologías de poder que se han instaurado con un cierto desfase cronológico y que se superponen». Por un lado, tenemos una técnica disciplinaria, que produce efectos individualizadores centrándose en el cuerpo, manipulándolo como centro de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez. Por el otro, tenemos en cambio una tecnología centrada no en el cuerpo, sino en la vida biológica; «se trata de una tecnología que recoge los efectos de masa propios de una población específica e intenta controlar la serie de acontecimientos aleatorios que pueden producirse en el seno de una masa viva».⁵⁸ El Estado se convierte en el gestor de la población, mediante prácticas como la medicalización y la asistencia. Y el poder,

58. *Ibid.*, pág. 215.

ahora ya coextensivo a toda la superficie social, presenta, como nunca antes, una forma reticular y capilar que hace imposible descubrir el punto de cristalización e identificar su fuente, como podía hacerse antes con la figura clásica de la soberanía.

La modernidad tardía, y con ella el totalitarismo, contemplan, por tanto, una reconfiguración especial de las correlaciones de fuerzas. El biopoder se distingue de la soberanía estatal clásica por su carácter incluyente, que se orienta hacia la «productividad» de la vida, llevando hasta sus límites la preocupación por la muerte. El giro decisivo se produce, según Foucault, cuando el biopoder incluye el racismo en los mecanismos del Estado. Y en este punto el análisis de Foucault se cruza, involuntariamente, con las investigaciones de Arendt que aparecen sobre todo en la parte que trata del imperialismo, de su obra *Los orígenes del totalitarismo*. «Es entonces —escribe Foucault— cuando interviene el racismo [...] El racismo ya existía, y desde hacía mucho tiempo. Lo que permitió la inclusión del racismo entre los mecanismos del Estado resultó ser justamente la emergencia del biopoder. Fue en ese momento cuando el racismo se insertó como mecanismo fundamental del poder tal como se ejerce en los Estados modernos. Y lo que ha hecho que no haya habido ningún modo de funcionamiento moderno del Estado que, en un determinado momento, en un cierto límite y en ciertas condiciones, no haya pasado por el racismo.»⁵⁹ Porque el racismo, en primer lugar, representa el modo a través del que, en el ámbito de la vida que el poder ha tomado bajo su gestión, resulta posible separar entre lo que debe vivir y lo que debe morir.

A través del racismo el poder puede tratar a una población como una mezcla de razas, puede subdividir la especie en sub-

59. *Ibid.*, pág. 220.

grupos. En definitiva, puede fragmentar, jerarquizar, establecer cesuras en ese continuum biológico en que se ha convertido su nuevo objeto. Puede, además, hacer que funcione, de un modo completamente nuevo y «biológico», la relación bélica: «Si quieres vivir, el otro debe morir». Eso permitirá decir: cuantas más especies inferiores tiendan a desaparecer, más serán eliminados los individuos anormales, menos degenerados habrá en la especie, y yo —no como individuo, sino como especie— viviré más y seré fuerte y podré multiplicarme.⁶⁰ En otras palabras, la muerte, o, mejor dicho, causar la muerte, no es admisible en la biopolítica si tiende a la victoria sobre los adversarios, sólo lo es si contempla la eliminación del peligro biológico, si tiene como objetivo el refuerzo de la especie o de la raza. «La raza, el racismo, son —en una sociedad de normalización— la condición para que causar la muerte sea un hecho aceptable [...] A partir del momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del propio Estado sólo puede ser asegurada por el racismo.»⁶¹ Lejos de ser expresión de un simple odio recíproco entre las razas, imposible de reducir, además, a una operación política que desearía canalizar en un adversario mítico las hostilidades que recorren el cuerpo social, la especificidad del racismo moderno está vinculada a una técnica de poder, no tanto a un contenido ideológico. «El racismo está vinculado al funcionamiento de un Estado que está obligado a utilizar la raza, la eliminación de las

60. *Ibid.*, pág. 221.

61. *Ibid.* Sobre el racismo de Estado, véase también Terson, Y., *L'État criminel. Les Génocides au XX^e siècle*, París, Seuil, 1995 [vers. cast.: *El Estado criminal: los genocidios en el siglo XX*, Barcelona, Península, 1995]. Podría considerarse cercana al análisis de Foucault la interpretación del racismo nazi que ofrece Dumont, L., «La malattia totalitaria. Individualismo e razzismo in Adolf Hitler», en *Id.*, *Saggi sull'individualismo* [1983], Milán, Adelphi, 1993 [vers. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987].

razas y la purificación de la raza para ejercer su poder soberano.»⁶²

Desde la perspectiva continuista de Foucault, el nazismo y «el socialismo de Estado» se convierten en el desarrollo exacerbado de los mecanismos del biopoder, instaurado a partir del siglo XVIII. Poder disciplinario y biopoder, que penetró en la sociedad nazi y la sostuvo hasta el final. «Ninguna sociedad fue más disciplinaria y a la vez más tranquilizadora que la instaurada, o en cualquier caso proyectada, por los nazis [...] Sin embargo, al mismo tiempo que se constituye esta sociedad absolutamente tranquilizadora, absolutamente reguladora y absolutamente disciplinaria, se asiste al desencadenamiento más completo del poder homicida, del viejo poder soberano de matar.» Pero de este poder soberano ahora participan no sólo las cúpulas del Estado, sino en cierto sentido, en un sentido límite, toda la sociedad. En realidad, la práctica de la denuncia confiere en potencia a cualquier individuo poder de vida y de muerte. La originalidad del nazismo reside en haber hecho absolutamente coextensivos los dos poderes, que nunca antes se habían superpuesto de forma tan completa: el poder soberano de matar, hasta el extremo de que cualquiera puede matar a cualquiera, y el biopoder que cultiva, protege y organiza la vida. «Con los nazis se consolidó la coincidencia entre un biopoder generalizado y una dictadura absoluta que, gracias a la formidable multiplicación del derecho a matar y de la exposición a la muerte, se transmite a todo el cuerpo social. Es decir, asistimos a la aparición de un Estado absolutamente racista, de un Estado absolutamente homicida y de un Estado absolutamente suicida [...] Todo esto se superpone necesariamente y condujo tanto a la “solución final” de los años 1942-1943 [...]

62. Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, *op. cit.*, las citas proceden de las págs. 220 y sigs.

como a la resolución de abril de 1945, la del telegrama 71 con el que Hitler daba la orden de destruir las condiciones que mantenían con vida al propio pueblo alemán [...] Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la raza [alemana]: a todo esto es a lo que conduciría esa maquinaria, *inscrita en el funcionamiento mismo del Estado moderno.*» Y en este aspecto los análisis de Foucault resultan relevantes para una teoría del totalitarismo, aunque sea *sui generis*.⁶³

Foucault nos dice que la lógica extrema de la biopolítica sólo la asume el nazismo, como radicalización de un estatismo burgués capitalista. En términos retóricamente dubitativos, aunque en realidad sin la más mínima reserva, no duda en afirmar que también el Estado socialista, y el socialismo en general, son «racistas». Porque precisamente el racismo no es una doctrina, ni un contenido ideológico, sino el discurso que pronuncia el circuito del poder para poderse activar, es la puesta en marcha de un dispositivo de fuerzas que han de producir funcionalidad identitaria y eliminar los obstáculos, reales o supuestos, de una alteridad construida a menudo ad hoc. «En cualquier caso, hay algo que es cierto: el socialismo no sólo no ha criticado el tema del biopoder desarrollado a finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX, sino que en realidad podría decirse que lo ha retomado, desarrollado y reutilizado.»⁶⁴ Tanto si ha deseado eliminar el Estado, como si ha querido reforzarlo para derribarlo mejor, el socialismo nunca ha cuestionado los presupuestos del biopoder. De modo que no ha sido el racismo étnico, sino un racismo evolucionista que distingue entre normales y enfermos mentales, entre revolucionarios y sabotadores, y que en cualquier caso funciona a

63. Cf. Agamben, G., *Homo sacer...*, op. cit. e *Id.*, *Lo que queda de Auschwitz...*, op. cit.; Brossat, A., *L'épreuve du désastre. Le XX^e siècle et les camps*, París, Albin Michel, 1996.

64. Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., pág. 226.

pleno rendimiento a la hora de decidir quién debe morir y quién debe vivir, el que ha organizado la gestión completa de la vida biológica. «Cada vez que aparecen socialismos, formas de socialismo, momentos del socialismo que acentúan el problema de la lucha, nos topamos con el racismo.»⁶⁵

Nazismo y socialismo resultan, por tanto, asimilados una vez más, y desde luego no en un autor que está muy interesado en el triunfo glorioso y posbélico de la occidentalización del mundo, sino en el crítico tal vez más agudo, seguramente más despiadado, de esos mecanismos de poder que no pueden ser liquidados ni como reflejo de relaciones estructurales ni como producto de la opresión de los aparatos estatales sobre los individuos. Incluso dentro de un poder difuso, sutil, generalmente inextirpable, el totalitarismo consigue trazar su perfil original. El totalitarismo, según la interpretación de Foucault, es la paradoja de una sociedad que por primera vez logra conjugar guerra, homicidio, función de causar la muerte y defensa de la vida, con una intensidad y una sutilidad nunca vistas. Foucault nos enseña que el poder, y con más razón el poder totalitario del «racismo de Estado», no es solamente algo que pende de lo alto y nos domina, impidiéndonos cualquier tipo de participación, sino *también* algo que vive con nosotros, en nuestras existencias y «en nuestra carne», que nos somete a la docilidad de una «servidumbre voluntaria».

Ciertamente, estas interpretaciones nos remiten al problema de un uso excesivamente desenvuelto del concepto de totalitarismo. Sobre todo en Lyotard y en Foucault, aunque también en Horkheimer, en Adorno, en Nancy, en Lacoue-Labarthe, y en algunos aspectos incluso en Arendt, ¿realmente la «solución final» y el Gulag son interpretados como ruptura,

65. *Ibid.*, pág. 227.

como punto de no retorno? ¿O, a pesar de las declaraciones de intenciones, más bien son «absueltos» como momentos terminales de un proceso «culpable» ya desde sus inicios? De este modo, Auschwitz, como hecho único y singular, corre el riesgo de ser reuniversalizado mediante fórmulas que ven en los judíos el paradigma de la pasión aniquiladora de Occidente. En resumen, la Shoa, así como los procesos de Moscú, siempre están a punto de reducirse a la condición de meros síntomas. Hay que estar atentos, por tanto, ante el peligro de introducir la peculiaridad de un hecho en un análisis en el que interaccionan, en el plano de las ideas, la *República* platónica, la diosa Razón y el biopoder. En otras palabras, los excesos continuistas de estas operaciones filosóficas pueden, sin duda, ofender la memoria de quienes murieron en una cámara de gas y que, para desgracia suya, no sufrieron simplemente las «ofensas» de una vida ajetreada entre trabajo y consumo, ni la vulgaridad y la injerencia de la industria cultural. Para las ciencias sociales, para la politología y para la historia, que constantemente pretenden enseñarnos que la realidad es mucho más compleja que el universo de la dominación, que los regímenes totalitarios son algo muy distinto a la realización de una hipóstasis metafísica, las interpretaciones filosóficas del totalitarismo están viciadas de determinismo y de teleologismo, son vagas e infructuosas, y su falta de rigor las hace irracionales y, por tanto, irresponsables.

Esta acusación resulta injusta. No se debería hablar de interpretaciones irracionalistas e irresponsables, sino de interrogantes que, suscitados *también y sobre todo por imperativos éticos*, además de por deseos de comprensión, reaccionan frente al carácter paradójico de un fenómeno que nunca se puede explicar del todo con una postura de autocrítica despiadada. Es decir, reaccionan con una crítica global de la razón y de la filosofía, pagando el precio de las contradicciones y de las aporías que siem-

pre implican las acciones deconstructivas: una investigación filosófica sobre los riesgos de la razón filosófica; un inevitable análisis conceptual para deconstruir la lógica del concepto; la necesidad de refutar los postulados metafísicos de la política junto a la imposibilidad de dictar nuevos principios para un nuevo orden político.

Pero si la filosofía es consciente de sus límites insuperables, de los círculos viciosos en que inevitablemente queda presa, entonces hay que aceptar el desafío que supone su modo de adoptar posturas frente a «la catástrofe del siglo XX». Un desafío que está implícito en todo pensamiento que no se limite a la adquisición de conocimientos; un desafío que comporta el riesgo de continuidades «genealógicas», de profundidades donde los acontecimientos pueden caer, en una palabra, el riesgo de tropezar en los viejos errores hegelianos de los que intenta huir la filosofía desde hace más de un siglo. El análisis filosófico-político sigue siendo imprescindible para poder reconocer en el totalitarismo el hecho trágico, contingente y metafísico a la vez, que pone en tela de juicio de forma radical las bases de nuestra tradición de pensamiento. Y solamente la radicalidad de una reflexión filosófica consigue hacernos admitir que el totalitarismo, aunque interpretado como continuación del nihilismo, de la razón dialéctica, de la revolución, de la democracia y del Estado, es algo que ha hecho saltar, o debería hacer saltar, todos los parámetros tradicionales de la crítica; algo que obliga, o que debería obligar, a releer con ojos nuevos la historia de la civilización.

Así que las interpretaciones filosóficas nos imponen a la vez la urgencia de salvaguardar algunos espacios de libertad, de sustraer la reflexión filosófica a la mordaza de un pensamiento al que se le pide cada vez más que sea unívoco y productivo, funcional e instrumental. En el fondo, ¿qué es esa singularidad invocada por Arendt y por Nancy, singularidad que

hay que custodiar y proteger de una amenaza totalitaria siempre al acecho? ¿Qué es lo que hay que preservar, en palabras de la propia Arendt, en su unicidad y en su presencia esencialmente plural? ¿Qué es lo «intratable» de Lyotard que, como lo «no-idéntico» de Adorno, o el «Otro» de Levinas, se resiste a ser parte, instrumento, momento de un sistema lógico o dialéctico?

En un tono que tal vez debería mantener una mayor sobriedad, todos sugieren un posible lugar de resistencia. Si ya no es posible apelar al individuo heroico, al Verdadero Ciudadano que se opone al poder, todavía se puede apelar a la «poquedad de la existencia» contra el sistema, a la tan imposible como necesaria autonomía de la reflexión contra las razones de la Historia. La filosofía de Foucault, de Lyotard, de Nancy, de Arendt, en cierto sentido de Adorno, de Lefort, de Patočka, de Levinas, de Weil, de todos cuantos han experimentado el fracaso de las grandes narraciones y de los sujetos colectivos, y han meditado con seriedad y con audacia sobre la dialéctica de impotencia y omnipotencia de la razón, lucha contra el poder totalitario desde el lugar incierto de un pensamiento que éticamente se ofrece como «resistencia mínima a todos los totalitarismos».⁶⁶

66. Lyotard, J.-F., *Il postmoderno spiegato ai bambini* [1986], Milán, Feltrinelli, 1987, págs. 108-109 [vers. cast.: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987].

Bibliografía esencial

- ABENSOUR, M., *De la compacité. Architecture et régimes totalitaires*, París, Sens & Tonka, 1997.
- AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1999.
- ALMOND, G., «Comparative Political Systems», en H. Eulau (ed.), *Political Behavior*, Glencoe, Free Press, 1956.
- ANSART, P., «Sociologie des totalitarismes», en M. Grawitz y J. Leca (eds.), *Traité de science politique*, vol. II, París, PUF, 1985.
- ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* [1951], Madrid, Alianza, 2006.
- ARON, R., *Démocratie et totalitarisme* [1958], en *Id.*, *Teoria dei regimi politici*, Milán, Edizioni di Comunità, 1973.
- , *Machiavelli e le tirannie moderne* [1993], editado por D. Cofrancesco, Roma, Edizioni SEAM, 1998.
- BARBER, B. R., CURTIS, M. y FRIEDRICH, C. J. (eds.), *Totalitarianism in Perspective. Three Views*, Nueva York, Praeger, 1969.
- BATAILLE, G., *Oeuvres Completes*, vols. I-IX, París, Gallimard, 1970.
- BESANÇON, A., *Présent soviétique et passé russe*, París, Hachette, 1980.
- BONGIOVANNI, B., «Revisionismo e totalitarismo. Storie e significati», en *Teoria Politica* 1, 1997.
- BOSSHART, D., *Politische Intellektualität und totalitäre Erfahrung*, Berlín, Duncker & Humbolt, 1992.
- BRACHER, K. D., voz «Totalitarismo», en *Enciclopedia del Novecento* 7, Roma, 1984.
- BROSSAT, A., *L'épreuve du désastre. Le XX^e siècle et les camps*, París, Albin Michel, 1996.
- BUCHHEIM, H., *Totalitäre Herrschaft*, Múnich, Kösel Verlag, 1962.
- CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975 [vers. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983].

- , *Devant la guerre*, París, Fayard, 1981 [vers. cast.: *Ante la guerra: las realidades*, Barcelona, Tusquets, 1986].
- , *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, vol. II, París, Seuil, 1986 [vers. cast.: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988].
- CATTANEO, M. A., *Terrorismo e arbitrio*, Padua, Cedam, 1998. *Communisme*, número monográfico, 47-48, 1996.
- DINI, V., «Totalitarismo e filosofia. Un concetto tra descrizione e comprensione», en *Filosofia Politica* 1, 1997.
- ESPOSITO, R., *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- , *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli, 1996 [vers. cast.: *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999].
- FAYE, J.-P., *Introduzione ai linguaggi totalitari. Per una teoria del racconto* [1972], Milán, Feltrinelli, 1975.
- FERRY, L. y PISIER-KOUCHNER, E., «Le totalitarisme», en M. Grawitz, J. Leca (eds.), *Traité de science politique*, vol. II, París, PUF, 1985, págs. 227-255.
- FINER, E., *Comparative Government*, Londres, 1970.
- FISICHELLA, D., *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1992.
- FLORES, M. (ed.), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Milán, Bruno Mondadori, 1998.
- FORTI, S., «Totalitarismo», en *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. VIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1998.
- FOUCAULT, M., *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*, Madrid, Akal, 2003.
- FRAENKEL, E., *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura* [1941], Turín, Einaudi, 1983.
- FRIEDRICH, C. J. (ed.), *Totalitarianism*, Cambridge (Mass.), CUP, 1954.
- FRIEDRICH, C. J. y BRZEZINSKI, Z., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Nueva York, Harper, 1956.
- FUNKE, M. (ed.), *Totalitarismus. Ein Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1978.
- FURET, F., *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid, FCE, 1995.
- GALLI, C., «Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni Trenta», en *Filosofia Politica* 1, 1997.
- GAUCHET, M., «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», en *Esprit* 7-8, julio de 1976.
- GIOVANA, M., «I totalitarismi», en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, Turín, UTET, 1972.

- GLEASON, A., *Totalitarianism. The Inner History of the Cold War*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1995.
- HALÉVY, E., *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre* [1938], París, Gallimard, 1990.
- HAYEK, F., *Camino de servidumbre* [1944], Madrid, Revista de Derecho Privado, 1946.
- HERMET, G., HASSNER, P. y RUPNIK, J. (eds.), *Totalitarismes*, París, Economica, 1984 [vers. cast.: *Totalitarismos*, México, FCE, 1991].
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración* [1944], Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.
- HOWE, I. (ed.), *1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century*, Nueva York, Harper & Row, 1983.
- HUNTINGTON, S. P. y MOORE, C. H. (eds.), *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party Systems*, Nueva York, Basic Books, 1970.
- INFANTINO, L., *Dall'utopia al totalitarismo*, Roma, Borla, 1985.
- JÄNICKE, M., *Totalitäre Herrschaft. Anatomie eines politischen Begriffs*, Berlín, Freie Universität Berlin, 1971.
- JESSE, E. (ed.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Baden-Baden, Nomos, 1996.
- KERSHAW, I., *The Nazi dictatorship: problems and perspectives of interpretation*, Londres, Edward Arnold, 1985.
- KIRKPATRICK, J. J., *Dictatorship and Double Standards*, Nueva York, American Enterprise Institute, 1982.
- KOLAKOWSKI, L., *Las principales corrientes del marxismo* [1978-1979-1985]. I. *Los fundadores*, Madrid, Alianza, 1980. *Las principales corrientes del marxismo. III. La crisis*, Madrid, Alianza, 1983. *Las principales corrientes del marxismo. II. La edad de oro*, Madrid, Alianza, 1985, 2ª ed.
- KORNHAUSER, W., *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Free Press, 1959.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. y NANCY, J.-L., *El mito nazi* [1991], Barcelona Anthropos, 2002.
- LEFORT, C., *Un homme en trop Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, París, Seuil, 1976 [vers. cast.: *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre el archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets, 1980].
- , *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, París, Fayard, 1981 [vers. cast.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].
- , *Essais sur la politique, XIX^e-XX^e siècles*, París, Seuil, 1986.
- , *Écrire à l'épreuve du politique*, París, Calmann-Lévy, 1992 [en *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, 2007, está incluida la mayor parte de los artículos que componen este libro].

- , *La complication. Retour sur le communisme*, París, Fayard, 1999.
- LEVINAS, E., *Quelque réflexions sur la philosophie du hitlerisme* [1934], París, Payot & Rivages, 1977.
- LINZ, J. J., «Totalitarian and Authoritarian Regimes», en I. Greenstein, N. W. Polsby, *Handbook of Political Science*, Reading (Mass.)-Menlo Park (Cal.)-Londres-Amsterdam-Don Mills (Ont.), Addison-Wesley Publishing Company, 1975, págs. 175-411.
- LÖW, K., *Totalitarismus*, Berlín, Duncker und Humbolt, 1988.
- LÖWITH, K., *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra mondiale* [1940], editado por C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- LYOTARD, J.-F., *Heidegger et les juifs*, París, Galilée, 1988 [vers. cast.: *Heidegger y «los judíos»*, Buenos Aires, La Marca, 1995].
- MAFFESOLI, F., *La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, París, PUF, 1979.
- MAIER, H. (ed.), «*Totalitarismus*» und «*Politische Religionen*», Paderborn-Múnich, Schöningh, 1996.
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* [1964], Barcelona, Seix Barral, 1969.
- MENZE, E. A. (ed.), *Totalitarianism Reconsidered*, Port Washington (N. Y.), Kennikat Press, 1981.
- MIŁOSZ, C., *El pensamiento cautivo* [1953], Barcelona, Tusquets, 1981.
- MONNEROT, J., *Sociologie du communisme. Échec d'une tentative religieuse au XX^e siècle*, París, Gallimard, 1949.
- MOORE, B. JR., *Political Power and Social Theory*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958 [vers. cast.: *Poder político y teoría social*, Barcelona, Anagrama, 1969].
- , *Social origins of dictatorship and democracy: lord and peasant in the making of the Modern World*, Harmondsworth, Penguin, 1966 [vers. cast.: *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*, Barcelona, Península, 1973].
- NEUMANN, F., *Behemoth. The Structure and Practice of Nacional Socialism*, Toronto, Nueva York, Londres, Oxford University Press, 1942 [vers. cast.: *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, Madrid, FCE, 1983].
- , *El Estado democrático y el Estado autoritario: ensayos sobre teoría política y legal* [1957], Buenos Aires, Paidós, 1968.
- NEUMANN, S., *Permanent Revolution. The Total State in a World at War*, Nueva York, Harper & Brothers, 1942.
- PAPAIOANNOU, K., *L'idéologie froide*, París, Pauvert, 1967 [vers. cast.: *El marxismo, ideología fría*, Madrid, Guadarrama, 1967].

- PASSERINI, L. (ed.), *Memory and Totalitarianism*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.
- PATOČKA, J., *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* [1975], Barcelona, Península, 1988.
- POLIAKOV, L., *Les totalitarismes du XX^e siècle. Un phénomène historique dépassé?*, París, Fayard, 1987.
- POLIN, C., *L'esprit totalitaire*, París, Sirey, 1977.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos* [1945], Barcelona, Paidós, 1982.
- RAUSCHNING, H., *La revolución del nihilismo* [1938], Buenos Aires, Losada, 1940.
- RUOCCO, G. y SCUCCIMARRA, L., «Il concetto di totalitarismo e la ricerca storica», en *Storica* 6, 1996.
- SALVADORI, M. L., *L'utopia caduta. Storia del pensiero comunista da Lenin a Gorbaciov*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- SCHLANGEN, W., *Die Totalitarismus-Theorie*, Akademie Verlag, Berlín, 1976.
- SHAPIRO, L., *Totalitarianism*, Londres, Pall Mall Press, 1972.
- SIEGEL, A. (ed.), *The Totalitarian Paradigm after the End of Communism*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1998.
- SIMECKA, M., *Lezioni per il ristabilimento dell'ordine* [1979], Roma, Edizioni e/o, 1982.
- SÖLLNER, A., WALKENHAUS, R. y WIELAND, K. (eds.), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlín, Akademie Verlag, 1997.
- SOUVARINE, B., *A contre-courant. Écrits 1925-1939*, París, Denoël, 1985.
- SPIRO, H. J., voz «Totalitarianism», en *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XVI, Nueva York, MacMillan, 1968.
- STOPPINO, M., «Totalitarismo», en N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di Politica*, Turín, 1983.
- STRAUSS, L., «Il nichilismo tedesco» [1941], en R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (eds.), *Nichilismo e politica*, Roma-Bari, Laterza, 2000, págs. 111-138.
- , *Derecho natural e historia* [1953], Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
- TALMON, J., *Los orígenes de la democracia totalitaria* [1952], México-Madrid, Aguilar, 1956.
- TARCHI, M., «Il totalitarismo nel dibattito politologico», en *Filosofia Politica* 1, 1997.
- TRAYERSO, E., *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la «Simbiosi ebraico-tedesca»* [1992], Bolonia, Il Mulino, 1994 [vers. cast.: *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»*, Valencia, Pre-Textos, 2005].
- , «Le totalitarisme. Histoire et apories d'un concept», en *L'Homme et la Société* 129, 1998, págs. 97-111.

El totalitarismo

- TUCKER, R. C., «Towards a Comparative Politics of Movement-Regimes», en *American Political Science Review* 55 (2), 1961.
- UNGER, A. L., *The Totalitarian Party. Party and People in Nazi Germany and Soviet Russia*, Londres, CUP, 1974.
- VOEGELIN, E., «Le religioni politiche» [1938], en *Id.*, *La politica: dai simboli alle esperienze*, editado por S. Chignola, Milán, Giuffrè, 1993.
- WEIL, S., *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* [1934], Barcelona, Paidós, 1995; *Opresión y libertad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957.
- , *Sulla Germania totalitaria (1932-1939)*, Milán, Adelphi, 1990.
- WIPPERMANN, W., *Totalitarismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997.
- WITTFOGEL, K. A., *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario* [1957], Madrid, Guadarrama, 1966.
- ZINOVIEV, A., *Homo sovieticus*, París, Julliard, 1983.

Índice de nombres

- Adorno, Theodor W., 24, 51, 76,
141-142, 144, 153, 178, 180,
183
- Agamben, Giorgio, 12, 176, 181
- Almond, Gabriel A., 101-102, 181
- Amendola, Giovanni, 36-38
- Anderlini, Luigi, 39
- Anders, Günther, 24, 126
- Ansart, Pierre, 98, 181
- Aquarone, Alberto, 100
- Arendt, Hannah, 9-10, 12, 26, 64,
75-84, 86, 93, 96, 113, 119, 126,
142, 146-148, 173, 178, 180-182
- Aristóteles, 127
- Aron, Raymond, 52, 57-59, 61, 86,
88-91, 119, 181
- Ash, Timothy G., 118
- Ayçoberry, Pierre, 105
- Baczko, Bronislaw, 83, 116
- Barber, Benjamin R., 84, 92-93, 181
- Basso, Lelio (Prometeo Filodemo),
38-39
- Bataille, Georges, 10, 52, 57, 59-64,
135, 181
- Baudrillard, Jean, 24
- Besançon, Alain, 96-97, 119, 181
- Bongiovanni, Bruno, 36, 52, 181
- Borkenau, Franz, 83
- Bracher, Karl D., 94-96, 103, 181
- Brossat, Alain, 176, 181
- Brzezinski, Zbigniew, 88, 88, 91, 182
- Burnham, James, 55
- Calvino, Juan, 86
- Camus, Albert, 145
- Castoriadis, Cornelius, 119, 158-159,
167-171, 181
- Chafarevitch, Igor, 116
- Ch'ing, dinastía, 85
- Chitarin, Attilio, 54
- Cofrancesco, Dino, 58, 181
- Curtis, Michael, 84, 92-93, 181
- Debord, Guy, 24-25
- De Felice, Renzo, 100
- Del Noce, Augusto, 132
- De Oliveira Salazar, António, 30
- Diocleciano, emperador, 85
- Djilas, Milovan, 108
- Dumont, Louis, 174
- Engels, Friedrich, 132
- Esposito, Roberto, 12, 14-15, 64,
118, 127, 182, 185
- Eulau, Heinz, 101, 181
- Faye, Jean-Pierre, 44, 181

El totalitarismo

- Ferrero, Leo, 38
Ferry, Luc, 97, 169, 181
Fichte, Johann Gottlieb, 128
Fischella, Domenico, 94, 102, 182
Flores, Marcello, 100, 182
Forges Davanzati, Roberto, 41
Forsthoff, Ernst, 49
Forti, Simona, 11, 14-15, 17, 21, 147, 181
Fortunato, Giustino, 38
Foucault, Michel, 10, 12, 170-171, 173-177, 180, 182
Fraenkel, Ernst, 69-71, 79, 81, 123-125, 182
Franco, Francisco, 30, 56, 85
Frayer, Hans, 44
Frenkel-Brunswik, Else, 74
Friedrich, Carl J., 84, 86, 88, 91, 93, 119-120, 130, 181-182
Fromm, Eric, 73-74
Funke, Manfred, 36, 182
Furet, François, 156-157, 182

Galli, Carlo, 44, 48, 127, 135, 182, 184-185
Gauchet, Marcel, 165-166, 182
Gentile, Giovanni, 41-43, 46
Gleason, Abbott, 69, 104, 183
Göbbels, Joseph, 48
Gobetti, Piero, 38-39
Gramsci, Antonio, 40
Grawitz, Martin, 97-98, 169, 181-182
Günther, Hans Friedrich Karl, 18
Gurian, Waldemar, 119

Habermas, Jürgen, 143-144
Halévy, Elie, 57-58, 183
Hassner, Pierre, 107, 183
Havel, Václav, 22, 110, 112, 117

Hayek, Friedrich August von, 74, 140, 183
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 124, 128, 135, 139, 147-148
Heidegger, Martin, 126, 129, 135, 150-151, 153-154, 169, 184
Heller, Agnes, 113
Heller, Michel, 109
Hermet, Guy, 107, 183
Hilferding, Rudolf, 52
Hitler, Adolf, 18, 44, 48-50, 56, 76, 126-127, 129, 174, 176
Hobbes, Thomas, 72, 85, 148
Horkheimer, Max, 51, 74, 141-142, 144, 178, 183
Howe, Irving, 101, 105, 110, 183
Huntington, Samuel P., 94, 101, 183

Inkeles, Alex, 120, 183

Jesse, Eckhard, 94
Jonas, Hans, 126, 130-131
Jünger, Ernst, 44-46, 129

Kautsky, Karl, 52
Kirchheimer, Otto, 51
Kirkpatrick, Jeane J., 101, 104-105, 183
Klemperer, Victor, 23
Kojève, Alexandre, 60, 128
Kolakowski, Leszek, 107, 109-111, 116, 183
Kornhauser, Werner, 98, 183
Kosik, Kenneth, 107
Kruschev, Nikita Sergueievich, 107
Kundera, Milan, 111

Labriola, Antonio, 38
Lacoue-Labarthe, Philippe, 149-151, 178, 183

- Lasswell, Harold D., 74
 Leca, Jean, 97-98, 169, 181-182
 Lederer, Emil, 73
 Lefort, Claude, 158-164, 167-169, 180, 183
 Leibholz, Gerhard, 48, 50-51
 Lenin, Nikolai (*pseud. de Vladimir Ilich Ulianov*), 53-54, 107, 109, 185
 Levinas, Emmanuel, 135-138, 180, 184
 Levinson, Daniel J., 74
 Linz, Juan José, 95-96, 101-103, 184
 Lowenthal, Richard, 104
 Löwith, Karl, 74, 126, 133-135, 184
 Lukács, Gyorgy, 126
 Lutero, Martín, 124
 Lyotard, Jean-François, 149-151, 153-155, 158-159, 177, 180, 184

 Maquiavelo, Nicolás, 124, 159-160
 Maffesoli, Michel, 97, 184
 Maier, Hans, 36, 184
 Mannheim, Karl, 73
 Marcuse, Herbert, 51, 126, 184
 Marx, Karl, 107, 132, 139, 147-149, 165-166
 Maurya, dinastía, 85
 Menze, Ernest A., 95, 184
 Merleau-Ponty, Maurice, 145
 Milosz, Czeslaw, 112, 119, 84
 Mlýnař, Zdeněk, 108, 112
 Moeller van den Bruck, Athur, 44, 129
 Monnerot, Jules, 57, 62-63, 184
 Monti, Augusto, 37
 Moore, Clement H., 94, 101, 183
 Mosca, Gaetano, 38
 Mounier, Emmanuel, 52, 57, 66-67
 Mueller, Karl, 107

 Mussolini, Benito, 35-36, 40-41, 56, 99-100

 Nancy, Jean-Luc, 10, 149-152, 178, 174, 177
 Neumann, Franz, 69, 71, 79, 184
 Neumann, Sigmund, 69, 72-73, 81, 184
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 60, 128, 135, 153, 169
 Nitti, Francesco Saverio, 38
 Nolte, Ernst, 63, 92

 Ortega y Gasset, José, 73
 Orwell, George, 21, 23, 110

 Papaioannou, Kostas, 112, 184
 Patočka, Jan, 116-118, 180, 185
 Pavone, Claudio, 100
 Petersen, Jens, 41
 Pisier-Kouchner, Evelyne, 97, 169, 182
 Platón, 17, 85, 116, 138-139, 147-149, 151
 Poliakov, Leon, 156, 185
 Popper, Karl, 74, 93, 138-140, 185
 Portinaro, Pier Paolo, 26, 69
 Pot, Pol (*pseud. de Saloth Sar*), 30
 Powell, G. Bingham, 102

 Rauschnig, Hermann, 74, 81, 122-123, 128, 185
 Reich, Wilhelm, 73-74
 Richta, Radovan, 108
 Rizzi, Bruno, 55
 Rosenberg, Alfred, 18, 52
 Rousseau, Jean-Jacques, 85, 148
 Ruocco, Giovanni, 30, 185
 Rupnik, Jacques, 107, 183
 Rusconi, Gian Enrico, 92

El totalitarismo

- Sabine, George, 43
Salvadori, Massimo L., 52, 107, 185
Salvatorelli, Luigi, 38
Sanford, Nevitt, 74
Schmitt, Carl, 46-49, 70, 124, 129, 135
Schürmann, Reiner, 113
Scuccimarra, Luca, 36, 185
Serge, Victor, 53-55
Shapiro, Leonard, 54-96, 185
Siegel, Achim, 92, 94, 107, 185
Simecka, Milan, 111, 185
Sloterdijk, Peter, 19
Söllner, Alfons, 92, 101, 185
Solzhenitsin, Aleksandr Isayevich, 109, 163
Souvarine, Boris, 52, 55-56, 59, 61, 185
Spahn, Martin, 44
Spengler, Oswald, 129
Spiro, Herbert, 92-93, 185
Stalin (*pseud. de* Iosif Vissariónovich Dzhugashvili), 52, 54, 76, 104, 107, 168
Stawar, Andrzej, 102
Strauss, Leo, 74, 126-130, 185
Sturzo, Luigi, 38-40, 43
Talmon, Jacob, 156-157, 185
Tarchi, Marco, 92, 185
Ternon, Yves, 174
Tocqueville, Charles-Alexis-Maurice Clérel, conde de, 88
Treves, Claudio, 32
Trotski, Lev Davidovich Bronstein (*pseud. de* Lev Bronstein), 52-56, 64, 158
Tucker, Robert C., 101, 104, 185
Vitiello, Vincenzo, 127, 185
Voegelin, Eric, 74, 119, 126, 130-133, 186
Walkenhaus, Ralf, 94, 101, 185
Walzer, Michael, 104-106
Weil, Simone, 10, 56-57, 59, 63-66, 135, 180, 182, 186
Wieland, Karin, 94, 101, 185
Wipperman, Wolfgang, 69
Wittfogel, Karl, 52, 186
Ziegler, Heinz O., 48
Zinoviev, Alexander, 110, 113, 169, 186
Žižek, Slavoj, 9, 11, 25

