

EL TOTALITARISMO. UN ENFOQUE DE HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS. (*)

Juan Fernando Segovia

*“Todo tiene su tiempo.
Y todo cuanto se hace bajo el sol tiene su hora,
tiempo de nacer y tiempo de morir.”*
Eccl., 3, 1-2

“Todo tiene límites.”
Pasternak, Doctor Zhivago

I- Introducción JFS

El siglo XX es pobre en ideas políticas. Comparado con el siglo XIX, el nuestro carece de creaciones intelectuales en el plano de las ideas políticas que, con vigor racional y fuerza de convicción, se impongan como potencias motoras de los procesos de desarrollo colectivo de la vida política. Apenas si puede advertirse cierta continuidad de miras en el desenvolvimiento progresivo de las ideas democráticas heredadas y amortiguadas en el yunque tutelar del liberalismo, única ideología del siglo anterior que parece subsistir en el presente.

Sin embargo, desde el punto de vista de las investigaciones de historia de las ideas políticas, hay un fenómeno político e ideológico del siglo, que merece considerarse. Nos referimos al **totalitarismo**, esto es, a la concepción totalitaria de la política y su estrepitoso fracaso.

Resulta paradójico que se escriba sobre el totalitarismo cuando parece haberse firmado su certificado de defunción. Tal vez se entienda como mero ejercicio retórico o puro academicismo discutir en este momento sobre el totalitarismo, siendo este una cosa acabada. Sin embargo, para la historia de las ideas políticas tiene su valor, como intentaremos demostrar en este trabajo. Por lo pronto, la **desaparición** del último de los grandes sistemas totalitarios (el soviético) abre el terreno a la

(*) Este trabajo fue escrito en los años 1991 – 1992.

discusión sobre el futuro de la democracia, es decir, sobre el éxito del modelo de dominación política demoliberal. Aunque este no será nuestro tema, baste recordar la polémica suscitada en los últimos años por el artículo de Fukuyama sobre el fin de la historia. Entre otras cosas, discutir ahora sobre el valor del totalitarismo desde la perspectiva de la historia de las ideas políticas implica cuestionar y rever la dicotomía central de la política vivida y explicada en el último medio siglo: la dicotomía entre progreso y decadencia, con sus pares equivalentes en política: democracia y totalitarismo. Puestos en este enfoque, hablar sobre el totalitarismo es tanto como preguntamos por lo que sucederá con la democracia “sin rivales” históricos a la vista.

Por otro lado, el interrogante por el totalitarismo tiene una gran virtud en el campo de las ideas políticas pues, como intentaremos precisar, nos lleva a presentar sus orígenes, sus condiciones de existencia y métodos de funcionamiento, sus requisitos y su modalidad propia de acción sobre la vida social. Para la historia de las ideas políticas -y sin que ello implique adherir a una concepción cíclica sobre el devenir humano- el estudio del totalitarismo tiene una misión y un sentido pedagógico: advertir sobre su posible recurrencia si no se han superado o eliminado los supuestos ideológicos (antropológicos, culturales, tecnológicos, económicos, políticos, etc.) que permitieron su aparición.

Queda así justificado este estudio y delimitado su contenido.

En cuanto al aspecto metodológico, nuestro trabajo pretenderá descubrir las raíces ideológicas del totalitarismo. Para ello se hace imprescindible remontarnos al planteo primario, en el terreno intelectual, del problema, es decir, al momento en el que se produce el **cambio de mentalidad** para abordar el eterno problema de la filosofía política, la vida del hombre en comunidad. Una vez explicado el modelo naturalista de las ciencias políticas, procederemos a describir las distintas concepciones y explicaciones del fenómeno totalitario, para rematar destacando los lazos que unen al totalitarismo con toda una tradición del pensamiento político.

II- El modelo naturalista de las ciencias. La historia de las ideas políticas

Una de las mutaciones de mayor trascendencia en el terreno de las ciencias humanas lo constituyó el influjo paulatino y creciente de las ciencias físicas, convertidas en modelo rector del conocimiento humano desde la modernidad. No se trata únicamente de un problema de historia

de las ciencias ni de descubrir los “paradigmas” científicos como los describe Kuhn. Nuestro propósito pasa, antes bien, por señalar el cambio de mentalidad producido en el ámbito de las ciencias humanas.

Donde se nota abiertamente este cambio es en el abandono notorio del concepto de **ciencias prácticas**, que había sido durante la antigüedad y el medioevo el modo específico de entender los problemas del hombre en su vida comunitaria. No viene al caso reiterar el concepto de ciencias prácticas y su relación con las ciencias especulativas; a nuestro propósito es suficiente advertir que el concepto de ciencias prácticas estaba modelado sobre la moral, la ciencia de las virtudes humanas, rectora de la perfección posible del hombre.

En la tradición aristotélica recuperada a fines de la Edad Media por el pensamiento cristiano, la política se integra al plexo de las ciencias prácticas o morales. Santo Tomás de Aquino, el más grande filósofo medieval, siguiendo a Aristóteles, caracterizó a la ciencia política como una ciencia necesaria -pues proporciona el conocimiento de la naturaleza de la comunidad política-, arquitectónica -porque atiende al bien último y perfecto de la vida terrena- y práctica. Con esta última nota, Tomás quiere dar a entender que la ciencia política está dirigida al ordenamiento de los hombres al bien común y que, por ello, no podía ser incluida dentro de las ciencias productivas (artes y técnicas que pertenecen al orden **poiético**) sino dentro de las ciencias de la acción, es decir, entre las ciencias morales¹.

La política en tanto que actividad queda así distinguida y especificada en un orden que no es ni ontológico (en el sentido de físico) ni poiético. La política es un objeto práctico: su ser depende del obrar humano (esta es su especificidad ontológica) y su fin es la perfección del agente que obra, en este caso la sociedad política. La política, circunscripta al orden práctico, no es ni mera técnica ni pura teoría; por el contrario, es una actividad de raíz moral: continúa la moral individual y familiar en el orden de la convivencia política, según el modelo aristotélico expuesto al final de la **Ética Nicomaquea**.

Esta concepción de la política, no obstante su tradición intelectual, es lentamente abandonada al surgir la modernidad. Antecedentes contrarios pueden encontrarse en Occam y en Marsilio, con su separación de fe y razón, gracia divina e intelecto humano, que remata en una relativa autonomía del orden político frente a todos los otros órdenes de la realidad, en primer lugar frente al religioso y más adelante frente al moral. Es cierto que para Tomás la política no perdía su autonomía aunque

1 In pol., proemium, 7.

quedara ligada a la moral, pero esa autonomía no se entendió nunca como separación o falta de conexión. En cambio, en Marsilio aparece claro el sustento no heterónimo de la vida política al fundamentar la ley en su poder coactivo independientemente de su ligamen natural y moral.

Pero ha sido Maquiavelo quien ha trascendido por su énfasis en la autonomía de la política, a tal punto que su patrón de conceptualización permanece hasta el presente como enteramente válido. No son pocos los que afirman sin empacho que debemos al genio del florentino el nacimiento de la ciencia política, pues él fue el primero en mostrar la política al desnudo, tal como los hombres la hacen y sin consideraciones normativas, morales o religiosas.

A este enfoque que, originado en Maquiavelo, triunfa en la ciencia política norteamericana a través de las behavioral Sciences, lo llamaremos **enfoque naturalista o positivista**. Su nota central consiste en la no distinción entre el comportamiento humano (como objeto de ciencia) de otro tipo de regularidades naturales o lógicas. Así, los otrora objetos prácticos o morales se equiparan a los naturales o lógicos. Este enfoque impacta en las ciencias políticas desde el momento en el que todo lo existente pasa a ser considerado como constitutivamente idéntico. El modelo naturalista no cuestiona solamente la distinción «escolástica» entre ciencias (y objetos) especulativas y prácticas; llevado a su extremo lógico este modelo induce a eliminar toda diferencia científicamente relevante en el mundo. En consecuencia, tampoco debería admitirse una ulterior distinción entre hombre y naturaleza y tanto el uno como la otra deberían ser tratados según un mismo patrón científico.

El programa positivista elimina toda diferencia entre ciencias humanas y ciencias naturales, y si admite a regañadientes que es difícil tratar al hombre como un objeto natural, lo hace provisoriamente y a condición de que los futuros avances científicos y metodológicos borren tal defecto. Como ha explicado Leszek Kolakowski, la filosofía positivista se asienta sobre ciertas reglas: el **fenomenalismo**, que borra toda diferencia entre esencia y fenómeno; el **nominalismo**, que considera al mundo como un conjunto de hechos individuales observables; la **negación del valor cognoscitivo de los juicios de valor** y de los enunciados normativos, sustituidos por valores y normas “tecnológicas”; y la **univocidad del método científico**, con la esperanza de reducir todo el saber a las ciencias físicas².

El triunfo del positivismo en el siglo XIX determinó el futuro de las ciencias prácticas. La impronta positivista llevó a observar los objetos

prácticos (la política y la ética) como **objetos naturales** que no nos es

2 Leszek Kolakowski, *La filosofía positivista*, tr. G. Ruiz-Ramón, Cátedra, Madrid, 1979, ps. 13-23.

dado crear o modificar. Tal el caso de Comte, quien ve todo el universo como un complejo de fenómenos “sujeto a **leyes** naturales invariables”, discernibles según el método científico sociológico, cuya tarea consiste en contemplar el orden que no podemos crear sino tan sólo perfeccionar³.

La otra alternativa positivista fue abierta por el materialismo de Marx para quien, siendo todo lo existente fruto de la materia, es decir, objeto natural, no debía ser explicado ni contemplado sino **transformado**. A diferencia de Comte, Marx considera que la misión de la teoría o filosofía es revolucionaria y consiste en modificar las condiciones materiales de la existencia⁴.

En consecuencia, el positivismo, al destruir la tradicional consideración de la política como ciencia práctica, elimina el mundo de los objetos políticos y morales, los que ahora serán considerados como **físicos** (Comte) y por lo tanto pasibles de observación, o como prácticos en el sentido aristotélico de **poiéticos** (Marx) y por ello sujetos a tratamientos técnicos y artísticos. La moral ha sido quitada del mundo humano y la política ha perdido su razón de ser.

La historia de las ideas políticas -y con ella todas las modalidades de conocimiento político, empezando por la filosofía- queda también sin objeto propio. En sentido estricto, la historia de las ideas políticas sería una rama histórica de la física o de la técnica política. En realidad, para los positivistas, que conciben la llegada de su ciencia como el producto de un progreso inevitable, el estudio del pensamiento político no constituye sino **la prehistoria** de la verdadera ciencia social con sentido científico. Su valor se mide y juzga por el aporte a la teoría sistemática de la sociedad, esto es: permite conocer cómo se ha ido anticipando y construyendo el modelo positivista para poder relevar críticamente los aportes y la evolución de los estudios sociales desde la perspectiva científica⁵. Lo pasado sólo adquiere valor en la medida que pueda insertarse dentro del programa positivista; la historia de las ideas políticas se convierte en un apéndice del método positivista y, como tal, extirpable cuando su utilidad científica pierda significado.

3 Augusto Comte, **Curso de filosofía positiva**, 2ª ed., tr. J. M. Revuelta, Aguilar, Bs.As., 1981, lección 1ª. Sobre la influencia contemporánea de esta premisa, cfr.: Daniel Bell, **Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial**, tr. N. Míguez, Alianza, Madrid, 1984, ps. 11 ss.

4 Cfr.: la undécima de las **Tesis sobre Feuerbach**.

5 Cfr.: John G. Gunell, **Political theory**, University Press of América, New York, 1987, ps. 22-27, donde reseña el estado actual de los estudios de historia de las ideas políticas.

III- El modelo naturalista de las ciencias el problema de los fines. A propósito de la tiranía

Hemos indicado en el título anterior que una de las notas tipificantes del programa positivista es la eliminación del juicio de valor dentro del análisis científico. Por juicio de valor entienden los positivistas toda enunciación normativa relativa a lo que es bueno o mejor, es decir, todo lo que pueda ser juzgado en términos morales según una finalidad. El juicio de valor es, así, un juicio sobre los fines de la conducta humana.

Para la ciencia política tradicional o clásica que deriva de la construcción aristotélica, el carácter finalista de la moral y de la política deriva de su misma esencia y delimita su carácter procesal: se trata de la actividad tendiente a la consecución del bien individual, social o comunitario. Desde esta sola perspectiva, la política es el proceso de realización del bien humano perteneciente a la comunidad. Aristóteles llamó a este fin la “vida buena” o vida virtuosa; Tomás acuñó el concepto de “bien común” en el que se integraban la seguridad en la paz, la vida virtuosa y la suficiencia de bienes materiales que permiten la subsistencia⁶.

La consideración del fin permitía a los clásicos establecer un criterio de legitimidad del dominio político. A esto responde la consabida clasificación de los regímenes políticos en justos o injustos, puros o impuros, según persigan o no el bien de la comunidad o la vida virtuosa. Este criterio era fundamental pues, si se lo eliminaba, todo dominio devenía en legítimo, en puro dominio.

El positivismo, por el contrario, al eliminar los juicios finalistas (o juicios de valor) por considerarlos acientíficos o puramente subjetivos, quita a la ciencia política el patrón básico de legitimación. Los fines son irrelevantes para la ciencia social porque no pueden conocerse sistemáticamente en tanto y en cuanto varían de sujeto a sujeto, de tiempo en tiempo, de lugar en lugar, y no puede establecerse un criterio unívoco de lo apropiado o mejor⁷.

Como apuntamos, al eliminarse de la ciencia el problema de los fines, queda sin respuesta **el problema de la legitimidad política**. Un ejemplo de ello lo proporciona la sociología de Max Weber. Para Weber el dominio político puede basarse en tres principios: en primer término, en la tradición, en el respeto a la santidad de normas cuyo fundamento

se hunde en costumbres inmemoriales; en segundo término, en el carisma,

6 De reg. princ., I, XV.

7 Cfr. las referencias y críticas a esta posición en Dante Germino, *Beyond ideology*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1976, ps. 67-87.

en las cualidades específicas y excepcionales de un líder; y en tercer término, en la legalidad del poder. El dominio tradicional podía encontrarse en los sistemas dinásticos; el dominio carismático correspondía al tipo histórico de los profetas y de los reyes sacerdotes; el dominio legal, en tanto que racional, proporciona la base legitimadora del Estado moderno, fundado en un mando que reconoce como fuente un derecho racional⁸.

Según se aprecia, del lenguaje weberiano no ha desaparecido la palabra “legitimidad”, pero ha cambiado de sentido y rol dentro de la ciencia política. Legitimidad, en su alcance positivista, quiere decir reconocimiento por parte de los súbditos de la distribución fáctica del poder existente. Tiene un alcance meramente empírico descriptivo y no pretende sancionar como bueno o malo a ninguno de los tipos clasificados. Así, el concepto mismo de legitimidad queda desvalorizado, como con acierto señala Riedel⁹:

Si cada sistema de dominio intenta apoyar la fe en su legitimidad con los medios de que dispone (tradicionales, legales o carismáticos) y si, además, todo dominio ficticiamente **reconocido** es considerado como **legítimo**, entonces desaparece el problema del dominio ilegítimo, que para Aristóteles tiene importancia fundamental.

En consecuencia, cuando todo sistema puede reenviar a una norma cualquiera que justifica su reconocimiento y siempre que esa norma no se encuentre por encima del reconocimiento mismo, se ha borrado la frontera entre lo legítimo y lo ilegítimo en política. Todo gobierno puede manifestar la fuente de su reconocimiento y por lo tanto de su legitimidad, porque esta ya no se juzga con criterios normativos (valorativos o ético políticos) sino estrictamente fácticos o empíricos.

A tal extremo ha llegado el programa positivista de la ciencia política que con la equiparación de todo dominio al legítimo se ha destruido el concepto de **tiranía**. Para la ciencia política tradicional, todas las formas ilegítimas de dominio político se resumían en la tiranía. Tiránico era equivalente a injusto, impuro, “ilegítimo”¹⁰. Leo Strauss ha argumentado que la nueva ciencia política (positivista e historicista), caracterizada por el cientismo de la ciencia política americana y su reclamo de libertad frente a los juicios evaluativos, funciona como una institu-

8 Cfr.: Max Weber, **Economía y sociedad**, tr. E. Imaz y ots., FCE, México, 1977, tm. I, ps. 170 ss.

9 Manfred Riedel, **Metafísica y metapolítica**, tr. E. Garzón Valdés, Alfa, Bs. As., 1975, tm. I, p. 53.

10 Para este problema, cfr.: Wilhelm Hennis, **Política y filosofía práctica**, tr. R. Gutiérrez Girardot, Sur, Bs.As., 1973, ps. 86 ss.

ción educativa que sostiene el liberalismo relativista. De este modo, al oscurecer la distinción doctrinal entre democracia y comunismo y tratar a ambos como ideologías meramente diferentes e inconmensurables, la ciencia política moderna rechaza el reconocimiento de la tiranía en lo que ella es en realidad¹¹.

Un claro ejemplo de lo manifestado por Strauss podemos encontrarlo en los textos de uno de los fundadores de la ciencia política norteamericana, George Catlin. Este autor sostiene que la ciencia o sociología política tiene como objeto de estudio el control social o poder político y que la aproximación metodológica al mismo debe hacerse abandonando toda perspectiva normativa, filosófica o valorativa. Los científicos no pueden discutir lo que es o deba ser una sociedad buena, esto es, si la democracia es mejor que las dictaduras fascista o comunista. El científico político debe abordar otro tipo de problemas, que Catlin define en los siguientes términos¹².

Nuestro problema práctico en la actualidad no es si una sociedad libre es o no absolutamente preferible para nuestro bienestar, sino, más bien, si una sociedad dictatorial tiene o no más aptitud para el poder, incluso por la propaganda, y cómo puede salirse al paso de esta desventaja técnica también por medios técnicos.

La cuestión de la legitimidad queda reducida a la técnica del dominio y a cómo obtener su reconocimiento. En consecuencia, no cabe ninguna consideración práctica o moral, finalista. Para la ciencia política no existe la tiranía como problema sino sólo como **técnica**.

IV- El totalitarismo como problema

Si los científicos positivistas fueran fieles a su cometido metodológico, no deberían distinguir entre los regímenes políticos sino a través de los recursos técnicos que ellos emplean para obtener y mantener el dominio. De hecho, deberían eliminarse del vocabulario de la ciencia política términos y conceptos como justicia, legitimidad, tiranía, bien, etc.

Sin embargo, este extremo es imposible. En principio, porque la reformulación conceptual de la ciencia política no pudo llevarse a cabo totalmente, olvidando el acervo tradicional de conceptos; además, por-

11 Cfr: Leo Strauss, "An epilogue", **Liberalism ancient and modern**, Cornell U. P., Ithaca and London, 1989, ps. 203 ss.

12 George E. Catlin, **La teoría de la política**, tr. A. Muñoz Alonso, IEP, Madrid. 1962, ps. 85-86.

que para la misma ciencia positivista norteamericana la democracia se convirtió en paradigma de lo legítimo y lo bueno.

Pero hay otro factor que no debe desecharse y que nos lleva al nudo de nuestro estudio. Nos referimos al totalitarismo que, como experiencia histórica, apareció en pleno siglo XX en Alemania, Italia y Rusia. Esta experiencia fue tan problemática que costó una segunda guerra mundial. Por lo tanto, la ciencia política no podía permanecer mucho tiempo extraña a este fenómeno que la filosofía política no dejaba de señalar.

Para comprender por qué el totalitarismo implicaba un serio problema para la ciencia política, debemos ubicarnos en el contexto de fines de la Iª G. M.

Al iniciarse la década del 20 comenzaba un proceso universal de democratización que tomaba al sistema americano como modelo a imitar¹³. Al mismo tiempo, para enfrentar la crisis económica que emergió a fines de esa década, se estableció un nuevo trato (el New Deal de Roosevelt) entre Estado y sociedad que terminó por instaurar el Welfare State. Sin embargo, para los europeos la cuestión no era tan sencilla; por lo pronto, apareció por vez primera un sistema político abiertamente contrario a las prácticas capitalistas y que se declaraba su enemigo franco: el comunismo triunfante en la Rusia. Además, algunos países no podían solucionar sus crisis económicas y políticas con las estructuras institucionales liberales, optando por sistemas que en otros tiempos se hubieran llamado dictatoriales o tiránicos, según el caso.

La evolución de estos últimos regímenes europeos hasta un nuevo enfrentamiento bélico universal, unido al conocimiento de las prácticas sistemáticamente inhumanas del comunismo stalinista, obligaron a replantear algunos de los términos de entendimiento de estos fenómenos por la ciencia política.

Por lo pronto, al estudiar estos nuevos movimientos y regímenes políticos debía recuperarse la tradición del discurso legitimatorio clásico; pero, al mismo tiempo, debía hacerse el esfuerzo por actualizarlo para comprender la realidad del siglo. Para los más avisados, la categoría de “tiranía” resultaba escueta, ínfima, para conceptualizar los regímenes totalitarios. Con todo, retomando a disponer de un criterio de legitimidad por sobre el mero reconocimiento o la obediencia, los conceptos clásicos no respondían directamente al aplicarse a la nueva reali-

13 La influencia que la democracia americana ejerció especialmente en Europa ha sido estudiada magníficamente por Klaus von Beyme, *America as a model*, St. Martin's Press, New York, 1987, especialmente caps. 1 y 6.

dad. Era así porque el totalitarismo tenía (y tiene) notas típicas que lo separan de la tiranía y lo hacen ser **más tiránico** que las formas antiguas.

Aunque las notas de la dominación totalitaria serán desarrolladas en los capítulos próximos, hay dos de ellas que deben retenerse porque, al ser descubiertas, permitieron abrir los ojos a la **modernidad** del totalitarismo. La primer nota a retener es el **carácter democrático** de los movimientos totalitarios pues, como ha señalado Hans Kohn, “son movimientos de masas”, que se hallan unidas a sus líderes por una “afinidad fundamental”. En consecuencia, dice Kohn, “Hitler no conquistó a las masas alemanas, las representó”¹⁴.

Aunque se trate de una mascarada democrática, de una farsa, lo cierto es que los movimientos totalitarios pretendían (y pretenden) contar con el apoyo de las masas y, fundándose en su consenso, proyectaban (y proyectan) construir un nuevo tipo de democracia. En realidad, su legitimidad deriva de este **velo democrático** y sólo puede entenderse a condición de comprender que, por efecto de la primera gran guerra, el sistema americano se convirtió en el modelo de la política universal, como ya señalamos.

La segunda nota -que también especifica al totalitarismo frente a la tiranía- proviene de su, en principio, **poder ilimitado**. Cuando comenzaron los análisis del totalitarismo se advirtió que la organización política era más poderosa y que, en aras de los objetivos estipulados, no reparaba en barrera o límite alguno. Su velo democrático le hacía declarar su respeto a los derechos del hombre (piedra angular de la democracia americana), pero la práctica demostraba que ni siquiera la íntima estructura intangible de la personalidad humana detenía al poder. Se recordaba la proclama de Lenin que convocaba a los revolucionarios soviéticos a ser “ingenieros de almas”.

Así, el totalitarismo aparecía como un dominio sin frenos, ilimitado. Como ha recordado el sociólogo David Riesman, para los intelectuales honestos norteamericanos fue muy importante descubrir que los sistemas soviético y nazi no eran simples etapas transitorias, ni una especie de retroceso al estilo sudamericano, sino que eran en verdad nuevas formas de organización social, más omnívoras que, incluso, las más brutales de las dictaduras anteriores¹⁵.

En consecuencia: si la cultura positivista impedía analizar las realidades políticas en términos de legitimidad o ilegitimidad, justicia o tira-

14 Cfr.: Hans Kohn, *The twentieth century*, Harcourt, New York, 1949, ps. 99-100.

15 David Riesman, “El totalitarismo”, en *Cultura comercial, totalitarismo y ciencias sociales*, tr. S. Merener, Paidós, Bs.As., 1973, p. 19.

nía, era necesario el retomo a la perspectiva filosófica de la tradición griega y cristiana. Pero aún dentro de esta tradición había que reconocer que el totalitarismo no podía ser tratado como una “simple” tiranía. Su concluyente modernidad exigió un esfuerzo adicional para comprenderlo, explicarlo y juzgarlo. Como señaló luego Hannah Arendt¹⁶ la dominación totalitaria no podía ser comprendida según el standard moral tradicional, porque su naturaleza consiste en una auténtica ruptura de la continuidad de la historia occidental. Para Arendt **el totalitarismo es una ruptura en nuestra historia.**

V- Dos explicaciones empíricas: la sintomatología del totalitarismo

En el período de entreguerras surgieron las primeras explicaciones del fenómeno totalitario. Mientras que la concepción oficial del marxismo veía en el fascismo (en sus variantes alemana e italiana) una modalidad avanzada del capitalismo, la intelectualidad liberal y democrática concebía al fascismo y al comunismo como expresiones de la decadencia moral europea o como el resultado de singulares procesos históricos irrepetibles en nuestras sociedades. Rara vez se recurrió a una explicación totalitaria específica, esto es, que destacara la singularidad y la novedad de la expresión política del totalitarismo. En realidad, las primeras obras que sistemáticamente analizan y fundamentan sus explicaciones del totalitarismo se producen ya entrada la década del 50¹⁷.

Una de las primeras interpretaciones se debe a Carl J. Friedrich, un intelectual alemán que emigró a los Estados Unidos a causa del régimen nazi. Friedrich, conocido defensor del sistema político democrático, ha sido muy popular merced a su obra *Constitutional government and democracy*, escrita en 1937. Editor de **Nomos** y escritor incansable, publicó en 1954 una obra colectiva titulada *Totalitarianism* y dos años después escribió junto a Z. K. Brzezinski *Totalitarian dictatorship and autocracy*. Su colaboración en la obra de 1954 y, luego, la participación intelectual en la voluminosa obra junto a Brzezinski, hicieron de Friedrich uno de los primeros sistematizadores del fenómeno totalitario. Sin embargo, la versión definitiva de sus ideas aparece en la reedición de la última obra citada, en 1965¹⁸.

16 Hannah Arendt, “Tradition and the modern age”, en **Between past and future**, Penguin Books, New York, 1977, p. 26.

17 Véase, por ejemplo, la importante obra de Renzo de Felice, **El fascismo. Sus interpretaciones**, trad. V. Fischman, Paidós, Bs.As., 1976, caps. I y II.

18 Citamos por Carl J. Friedrich y Zbigniew K. Brzezinski, **Dictadura totalitaria y autocracia**, 2ª ed. revisada por C.J.F., trad. A. M. Mateo, Ed. Libera, Bs. As., 1975.

En su colaboración en la obra colectiva de 1954 -que recogía las participaciones en un simposio de intelectuales y estudiosos norteamericanos sobre fascismo y comunismo-, Friedrich había distinguido la peculiaridad de los sistemas totalitarios por la presencia de cuatro aspectos centrales: una ideología oficial; un partido único de masas; el monopolio total y tecnológicamente condicionado de los medios de combate armado eficaz y de la comunicación masiva eficaz; y un sistema de control policial terrorista. En la obra posterior (especialmente en la reedición), Friedrich intenta una interpretación más profunda de esos rasgos.

Su punto de partida está dado por la pretensión de exponer una **teoría morfológica y operativa del totalitarismo**; para ello, niega la posibilidad de una teoría “genética”, puesto que el totalitarismo -dice- está aún en proceso de desarrollo y no estamos en condiciones de decir lo suficiente sobre sus causas¹⁹.

Friedrich defiende tajantemente la modernidad del totalitarismo. Recurre, en su justificación, a una frase de Lenin en la que el líder soviético afirmaba que había creado un Estado totalmente nuevo. Siguiendo el hilo de esta idea, Friedrich sostiene que los regímenes autocráticos -lo que más arriba hemos denominado tiranía en su concepción clásica- han existido siempre (su rasgo diferenciador es la insuficiencia de normas legales); en cambio, el totalitarismo puede considerarse una **autocracia moderna**. Lo de autocrático está dado por su poder concentrado e ilimitado; el rasgo típico de su modernidad deviene de dos notas centrales en el análisis de Friedrich: el recurso a la tecnología moderna y su legitimación en las masas.

En cierto sentido, la dictadura totalitaria -escribe- es la adaptación de la autocracia a la sociedad industrial del siglo XX.²⁰

De acuerdo con su teoría morfológica y operativa, entiende Friedrich que el totalitarismo es un **síndrome**: un conjunto de factores y de fenómenos que se dan en mayor o menor medida. Pero, en cuanto conjunto, todos ellos señalan la presencia de un sistema totalitario. Así, la teoría de Friedrich, es tributaria de las corrientes principales de la ciencia política norteamericana: hace gala de su base empírica y no pretende ser más que eso, una teoría empírica. Al asumir esta posición filosófica de base, el autor se ve en la obligación de censurar lo que llama la teoría antropológica o ideológica del totalitarismo (que condensa en un texto de Hans Bucheim) que ve en éste un sistema que controla absoluta-

19 Friedrich, “Prólogo de 1965”, *ob. cit.*, p. 10.

20 *Idem*, p. 34.

mente la vida de los hombres, sus actitudes, sus actividades y su manera de pensar.

Las objeciones de Friedrich a esta concepción son de índole pragmática, porque el Estado totalitario nunca pudo tener un control total sobre la vida humana; e histórica, porque ese interés por el “hombre total” es propio de regímenes anteriores, como los teocráticos (Platón, los puritanos o los musulmanes). Por el contrario, lo que caracteriza al totalitarismo como tal es, desde su perspectiva, el aprovechamiento de las innovaciones tecnológicas al servicio de una ideología que controla la sociedad de masas y que **pretende** crear un hombre nuevo. Escribe en tal sentido:

Lo que verdaderamente da carácter privativo a la innovación de los regímenes totalitarios, es la organización y los métodos desarrollados y utilizados con la ayuda de los recursos técnicos modernos, en su afán de llegar a ese control total en servicio de un movimiento ideológicamente motivado, cuyo fin es la destrucción y reconstrucción total de una sociedad de masas²¹.

La visión de Friedrich puede ser calificada de tecnológica, pues se trata de una **teoría tecnológica** del totalitarismo: éste es un tipo nuevo de autocracia (“la dictadura totalitaria”) dedicado a la edificación de un hombre nuevo, por medio del control de todos los aparatos desarrollados por la moderna ciencia industrial.

Siempre, según su método empírico, se puede reconocer el **síndrome** totalitario según determinados rasgos básicos. El análisis que Friedrich hace de estos elementos es muy detenido y ocupa todos los capítulos de su obra, de más de quinientas páginas. A nuestro propósito bastará con señalar brevemente cuáles son esos elementos.

El primer rasgo distintivo de los regímenes totalitarios es, para Friedrich, la **ideología** (“un ideario minucioso, que consta de un cuerpo oficial de doctrina sobre todos los aspectos vitales de la existencia del hombre”), que se impone a la sociedad porque es omnicompreensiva, y que se proyecta hacia el futuro como estado final perfecto de la sociedad o con afanes milenaristas.

El **partido único de masas** es otro rasgo del totalitarismo, partido al que va unido siempre un líder o dictador; el partido es superior o se combina completamente con la organización burocrática jerárquica.

Otro elemento está dado por el recurso al **terror**: el totalitarismo es un régimen de control sistemático mediante el terror físico y psicológi-

21 Idem, p. 37.

co, manipulado por el partido y la policía secreta.

Los últimos tres rasgos que apunta Friedrich son los siguientes: el monopolio técnicamente establecido de los medios de difusión; el monopolio técnicamente organizado de las armas bélicas; y el control burocrático y centralizado de la economía por medio de una organización corporativa.

En síntesis, la tesis de Friedrich pasa principalmente por afirmar la novedad del totalitarismo, novedad que arraiga en su fundamentación democrática (los dos primeros elementos citados) y en su condicionamiento tecnológico (los cuatro elementos finales).

También dentro de una explicación técnica puede ubicarse la opinión de Raymond Aron, conocido y prestigioso sociólogo y politólogo francés. En *Democracia y totalitarismo* de 1965, el pensador galo adopta una perspectiva empírica que le permite elaborar una tipología constitucional con el propósito de oponer democracia y totalitarismo, los dos sistemas políticos vigentes en Occidente en esa época.

El eje central de su argumentación pasa por un principio metodológico caro a los estudios históricos, políticos y sociológicos desde fines del siglo pasado: la teoría de las élites u oligarquías. Aron, continuando la tradición europea de Mosca, Pareto y Michels, adopta como criterio distintivo básico de los regímenes políticos contemporáneos la situación de los partidos políticos, en tanto que estos encarnan a las élites modernas. Un régimen pluripartidista -dirá Aron- es democrático; un sistema monopartidista es totalitario.

A partir de este primer relevamiento empírico, Aron construye los rasgos salientes de un sistema totalitario, pensando especialmente en el régimen soviético: el **unipartidismo**, es decir, un partido único que monopoliza la actividad política; una **ideología oficial**, impuesta por el partido único gobernante; el **monopolio estatal** de los medios de fuerza y de persuasión; una **economía estatalizada**, controlada o absorbida por el Estado; y el **terror** como mecanismo de sometimiento.

De este análisis deriva Aron un contraste final entre el gobierno constitucional (democracia pluralista) y el totalitarismo, basado en el modo cómo gobiernan las distintas oligarquías:

Antítesis entre la concurrencia y el monopolio, la Constitución y la revolución, el pluralismo de los grupos sociales y el absolutismo burocrático, y, finalmente, entre el Estado de partidos o laico y el Estado partidario o ideológico²².

Como se apreciará, las ideas de Friedrich y de Aron se asimilan o

emparientan en muchos aspectos, desde el metodológico hasta en la elección de las variables representativas del fenómeno totalitario. El mayor optimismo del último acerca del futuro de la URSS, no es óbice para ubicarlos a ambos dentro de una explicación simplista, empírica, del totalitarismo.

VI- Una tesis intermedia: tecnología y utopía revolucionaria

Nos referiremos en este punto a la explicación del totalitarismo realizada por Zbigniew K. Brzezinski. De origen polaco, este intelectual norteamericano especialista en política internacional, es reconocido como uno de los expertos más importantes en soviología. Ha sido director del Instituto sobre Asuntos Comunistas de la Universidad de Columbia, enseñando Public Law and government en el Instituto Ruso de la mencionada Universidad. Ha escrito numerosas obras (individuales o en colaboración) y cientos de artículos sobre la política soviética; de entre los primeros se destacan, por su contenido teórico, el que en 1956 publicara junto a Friedrich y que ya citamos (Dictadura totalitaria y autocracia) y la colección de ensayos reunidos en 1962 bajo el título *Ideology and power in soviet politics*²³.

Esta última obra contiene el trabajo **Totalitarismo y racionalidad**, que es fundamental para comprender su pensamiento. Al igual que Friedrich, acepta que el totalitarismo puede definirse a partir de ciertos síntomas; sin embargo, poniendo distancias con él, Brzezinski le critica que esos elementos tomados como definidores del totalitarismo pueden darse, en mayor o menor medida, en diversas dictaduras contemporáneas; además -y esta es una de las claves en su interpretación-, el análisis de Friedrich es “estático”, carece del influjo social que le brinda el impulso revolucionario, intrínsecamente dinámico. Según sus propias palabras.

Una revolución institucionalizada, regida por el esquema de la ideología totalitaria, determina por lo tanto que el totalitarismo sea esencialmente un fenómeno orientado hacia el futuro. Por otra parte, el objetivo de la mayoría de las dictaduras es impedir que la historia marche a la par de los tiempos. La supervivencia de estos regímenes depende del mantenimiento del status quo. Cuando caen se convierten en historia.²⁴

23 Citamos por la edición española, basada en la 2ª ed. americana de 1967 (revisada y ampliada): **Ideología y poder en la política soviética**, trad. C.A. Leal, Paidós, Bs.As., 1970.

24 Idem, p. 35.

Brzezinski define sintéticamente los **síntomas** del sistema totalitario, que reduce a los siguientes:

- 1- unas cualidades coercitivas visibles en la estructura dictatorial;
- 2- la pretensión de institucionalizar la revolución, objetivo que crece en amplitud e intensidad a medida que se estabiliza el régimen;
- 3- el objetivo revolucionario de atomizar las unidades sociales, es decir, reducir la pluralidad social a una unidad homogénea regida por la ideología;
- 4- la orientación futurista, que actúa como fundamento del poder revolucionario, en tanto que permite recurrir a una ideología activista, a la movilización de las masas y a la dominación política total; este **dinamismo revolucionario** convocante a la acción, moviliza a las fuerzas sociales por su apelación a un futuro mejor;
- 5- finalmente, la ausencia de restricciones al poder, el poder irrestricto, que permite la inclusión del terror como programa revolucionario y el adoctrinamiento perpetuo.

Podríamos señalar que, en definitiva, la tesis central de Brzezinski resalta aspectos comunes al análisis de Friedrich, pero que difieren por la nueva luz que arroja el concepto de **dinamismo revolucionario** que, como transformación proyectada de la sociedad y del hombre, postula como fin la **unanimidad activa**, para lo cual necesita recurrir al **terror** y al **adoctrinamiento**.

Puede verse, entonces, la diferencia esencial (y no tan sólo de matiz) que separa la interpretación de Brzezinski de las anteriores. Su conceptualización del totalitarismo es una combinación de categorías tradicionales de las ideas políticas (dictadura y utopía) con la modernidad tecnológica.

Desde la perspectiva que hemos asumido en este trabajo, el aporte que realiza Brzezinski es muy importante, pues ni la dictadura o tiranía ni el recurso a medios tecnológicos avanzados de control social se comprenden en su totalidad sin descubrir una finalidad trascendente al sistema mismo, de la cual el sistema es solamente su medio de realización. Esta finalidad cae -en el análisis histórico del pensamiento occidental- dentro de la vasta categoría de las utopías, de las proposiciones de una sociedad perfecta terrena, producto de la secularización de la visión teológica agustiniana de la **Civitas Dei**²⁵. El propio Brzezinski ha re-

25 No podemos detenernos en este aspecto, aunque volveremos a él al final de este trabajo. Remitimos de modo general a las siguientes obras: J.C. David, **Utopía y sociedad ideal**, trad. de J. J. Utrilla, FCE, México, 1985; Thomas Molnar, **El utopismo. La herejía perenne**, trad. de M. Najszatan, Eudeba, Bs. As., 1970; y Thomas Nopperdey, "La función de la utopía en el pensamiento político de la época moderna", en **Sociedad, Cultura, Teoría**, trad. E. Bueno, Alfa, Bs. As., 1978, ps. 99-125.

saltado este aspecto cuando escribe que la raíz del poder totalitario está en la utopía; esto es: que la marcha impulsiva hacia el reinado milenarista representa “la positiva fuente del poder totalitario y la justificación de su violencia”²⁶.

Y ello, para Brzezinski, supone una clase especial de racionalidad, la de la humana utopía.

VII- La inhumanidad del totalitarismo: Hannah Arendt

La explicación de Brzezinski abre, sin haberlo pretendido su autor, la posibilidad de una explicación más profunda, de hondura filosófica, antropológica -y, por tanto, **ética**- del totalitarismo. Y, en este campo, el estudio de Hannah Arendt es incomparable.

Arendt, judía alemana, radicada en Estados Unidos, fallecida en 1975, es, tal vez, uno de los filósofos y filósofos políticos más singulares de nuestro siglo. Su humanismo se nutrió de la afinidad y luego de la crítica de la Escuela de Frankfurt; de las enseñanzas de su maestro Husserl y de una influencia de Kant, nacida al amparo de su crítica. Al final de sus días, Arendt supo abrirse a lo mejor de la tradición filosófica de Occidente.

Testimonio de su saber inagotable y de su solidaridad para con la condición humana son sus obras: *The human condition*, *Between past and future*, *On revolution*, *On violence*, *The Ufe of the mind*, *Men in dark times*, etc.

Dentro de esta tradición debe ubicarse su fundamental libro sobre el totalitarismo, *The origins of totalitarianism*, que al aparecer en 1951, cuestionó profundamente la visión que sobre este fenómeno tenía por admitida la intelectualidad americana y europea²⁷.

Arendt, como lo indica el título del libro dedicado a nuestro tema, analiza el fenómeno totalitario desde sus orígenes. Ahora bien, ¿qué impulsa a la escritora a ahondar en las raíces del totalitarismo? La respuesta podría encontrarse en el título de otro de sus libros: la situación presente que encuentra a los **hombres viviendo en tiempos de oscuridad**. Su trabajo sobre el totalitarismo se inicia con la descripción del estado de desesperanza, inseguridad, desazón, miedo y desarraigo en que vivimos. El siglo XX ha demostrado, dice Arendt, que “la dignidad

26 Zbigniew Brzezinski, *The permanent purge*, Harvard University Press, 1956, ps. 173-174.

27 Citamos por la edición española: Hannah Arendt, **Los orígenes del totalitarismo**, 3 tms., tr. de G. Solana, Alianza, Madrid, 1981-1982.

de nuestra tradición” ha sido usurpada, que la “impotencia” es el rostro de la vida presente. Pero, al mismo tiempo, como la tradición occidental y la vida humana merecen una defensa, la reconstrucción intelectual de los orígenes del totalitarismo tiene una misión pedagógica: aprender y comprender en qué condiciones es posible una vida humana que merezca realmente tal denominación.

El antisemitismo (no simplemente el odio a los judíos), el imperialismo (no simplemente la conquista) y el totalitarismo (no simplemente la dictadura), uno tras otro, uno más brutalmente que otro, han demostrado -escribe Arendt- que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar ahora a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas²⁸.

No se trata ya de un análisis empírico, tecnológico o politológico; tampoco se agota en la mención de los componentes utópicos del totalitarismo. Es, fundamentalmente, una interpretación filosófica, antropológica, ética, que pone en el centro del estudio al hombre y su condición vital bajo el totalitarismo. Por comparación, el estudio de Arendt revela cuáles serían las condiciones de la humana dignidad. De ahí lo que antes denominamos su contenido pedagógico.

Para Arendt las raíces históricas e ideológicas del totalitarismo se hunden en los fundamentos del antisemitismo y, posteriormente, en las legitimaciones del imperialismo, con la consiguiente crisis del Estado moderno y la decadencia en la defensa y protección de los derechos del hombre. Por lo tanto, al momento de descubrir la “novedad” o “modernidad” del totalitarismo, no resultan suficientes los parámetros empíricos, pues aquella no reside tanto en los “medios” o en sus “síntomas exteriores”, como en su finalidad intrínseca, vinculada a la “sociedad” y a la “persona humana”.

Para Arendt el concepto de totalitarismo debe usarse escasa y prudentemente, pues sólo está justificado cuando con su empleo se designan dos cosas principales: **la ideología de la dominación total**, que hace imposible la coexistencia, y **la criminalidad del régimen**, que recurre al terror para destruir al enemigo y permitir que el dirigente totalitario ya no tema de nada ni de nadie²⁹.

El estudio de Arendt ratifica y, en muchos aspectos, anticipa, las investigaciones realizadas sobre los elementos o síntomas del

28 Del prólogo escrito a la primera edición, en 1950, en Ídem, tm. I, p. 13.

29 Ídem, tm. III, ps. 401-412.

totalitarismo: el movimiento de masas, el sistema de alianzas entre masas y jefe, el control propagandístico (ideología, medios de difusión), la organización monopartidaria, el terror criminal, la centralización política y económica, etc. Sin embargo, su interpretación va más allá: entroncando con la idea de Brzezinski, entiende Arendt que todos los elementos organizativos y de dominación del Estado totalitario no pueden entenderse sino desde la perspectiva del **dinamismo revolucionario**, es decir, la negación de toda estabilidad, de toda normalidad³⁰.

Para Arendt el impulso del totalitarismo está en la idea de **revolución permanente**, que cobra un sentido diverso según encame en los distintos Estados totalitarios (así, por ejemplo: en Rusia, las purgas internas; en la Alemania nazi, la movilidad de la selección racial expresada por Himmler). Por lo tanto, a pesar de las diferencias que surgen en cada régimen concreto, el totalitarismo supone un **estado de inestabilidad permanente**, del que deviene una también permanente hostilidad externa e interna. Escribe Arendt:

El dirigente totalitario debe impedir a cualquier precio que la normalización alcance un punto en el que pueda desarrollarse un estilo de vida, uno que pueda, después de algún tiempo, perder sus cualidades bastardas y ocupar su lugar entre los estilos de vida enteramente diferentes y profundamente distintos de las naciones de la Tierra³¹.

El totalitarismo no puede estabilizarse: si genera un “estilo de vida nacional” o algo que se le asemeje, perdería su cualidad totalizadora y quedaría ligado o sujeto a la ley de las naciones.

Por la característica señalada, el totalitarismo se convierte en un **estado permanente de ilegalidad**, es decir: en la eliminación de toda legalidad. Arendt recuerda en este punto las palabras de Hitler por las que afirmaba que, en el Estado total, no debería haber diferencia alguna entre la ley y la ética. En tal caso, cuando se identifican la ley con validez social y la ética ciudadana común, todo mandato público carecería de sentido.

La eliminación de la legalidad es el puente que se tiende a la **duplicidad de la organización política**. En todo Estado totalitario hay una organización estatal -formal, externa- y un partido -informal, secreto-. Esta duplicidad permite la formación de un Estado dentro del Estado, un

30 No hemos podido establecer quién es el padre de la idea. Por lo pronto, la obra de Arendt es anterior a la Brzezinski; pero la edición que usamos del libro se basa en la americana revisada de 1968. Por eso, Arendt menciona en la bibliografía los libros de Brzezinski (aunque son posteriores a la primera edición del suyo). Sin embargo, Brzezinski no cita a Arendt. De todas maneras, el concepto es aportado inicialmente por un marxista: Trotsky y su teoría de la “revolución permanente”, que Arendt emplea como fuente. Ver: Ídem, ps. 515 ss.

31 Ídem, p. 518.

gobierno fantasma. Y ello es exigido por la propia ideología revolucionaria que lo anima: la distinción entre un gobierno real y otro ostensible, permite la eliminación de las “formas”, pues ellas son un obstáculo para el movimiento del poder. En la duplicidad se basa el principio del liderazgo y el rápido desplazamiento del poder.

Tal estado de cosas desconcierta a la razón común y únicamente puede comprenderse en la medida que el totalitarismo intenta realizar el dinamismo revolucionario como movimiento histórico permanente. Se trata, para Arendt, de la utópica idea de la ciudad perfecta en un futuro remoto, en virtud de la cual el dirigente totalitario desprecia los intereses limitados y locales. La estrella polar que guía la conducción de los sistemas totalitarios es “una realidad puramente ficticia en un futuro inmediatamente distante”³².

El tema es capital: la perversión del totalitarismo se construye en el yunque de la utopía, en virtud de la cual se legitiman sus atrocidades. Al descubrir este elemento en los sistemas totalitarios, Arendt consigue llevar su análisis hasta la raíz gnoseológica de la política totalitaria. Pues en el fondo del totalitarismo está el **desprecio de la realidad** y el amor a la ficción, a la construcción racionalista erigida en “sistema”, a la **ideología** como “lógica de una idea”, como razón encerrada en sí misma. Sólo así son asequibles las fantasías y las experiencias que la imaginación totalitaria ha desarrollado por medio de una ciencia “ideologizada”.

Siguiendo esta argumentación, Arendt destruye algunos mitos que rondan el espectro del totalitarismo. En particular, ella revisa la idea del totalitarismo como voluntad y ánimo desbocados de poder.

Lo malo de los regímenes totalitarios -afirma Arendt- no es que jueguen la política del poder de una manera especialmente implacable, sino que tras su política se oculta una concepción del poder enteramente nueva y sin precedentes, de la misma manera que tras su **Realpolitik** se encuentra un concepto de la realidad enteramente nuevo y sin precedentes. El supremo desdén por las consecuencias inmediatas más que la inhumanidad; el desarraigo y el desprecio por los intereses utilitarios más que la inconsiderada persecución del interés propio; el “idealismo”, es decir, su inquebrantable fe en un ideológico mundo ficticio, más que su anhelo de poder, han introducido en la política internacional un factor nuevo y más perturbador que el que hubiera podido significar la simple agresividad³³.

La ideología, la utopía, el desprecio de la realidad, están íntima-

32 Idem, p. 541.

33 Idem, p. 546. Lo dicho en el texto es extensible también, como se verá, a la política totalitaria interna.

mente emparentados con el maniqueísmo. En su expresión totalitaria, Arendt expone que el dinamismo revolucionario traduce la idea de “movimiento” internamente en la categoría del **enemigo objetivo**, cambiante según las circunstancias y los propósitos de cada sistema totalitario. Para hacer posible el control de estos enemigos presuntos o declarados de la ideología oficial, se monta una “policía secreta”, verdadero Estado dentro de un Estado, la que, al servicio exclusivo del líder, se ocupa de reprimir cualquier **delito posible**.

Las agudas expresiones seleccionadas por Arendt: enemigo objetivo, delito posible, hacen al maniqueísmo totalitario. Con ellas se quiere denotar que todo ser humano se convierte en sospechoso por definición. El “ciudadano” desaparece y es sustituido por el “sospechoso”; la sociedad se diluye y desintegra en una cadena interminable de “sospechas mutuas”.

Simplemente por su capacidad de pensar, los seres humanos son sospechosos por definición, y esta sospecha no puede ser descartada en virtud de una conducta ejemplar, porque la capacidad humana para pensar es también una capacidad para cambiar la mente propia³⁴.

Es en este momento en el que el sistema totalitario se nos revela más arbitrario que cualquier tiranía. Los totalitarismos no niegan teóricamente la libertad, pero la desconocen sistemáticamente en la práctica de las relaciones sociales, por la igualación del inocente y del culpable. Un acto opositor contra el régimen no es sancionado con severas penas sólo para con sus ejecutores: la sanción se extiende a toda la sociedad, porque todo el mundo es sospechoso. Basándose en las experiencias nazi y soviética, Arendt afirma que en los totalitarismos la libertad no sólo ha menguado hasta su última y aparentemente todavía indestructible garantía, la posibilidad del suicidio, sino que ha perdido su sello distintivo porque las consecuencias de su ejercicio son compartidas por personas completamente inocentes³⁵.

En este punto aparece con todo su vigor el recurso al terror y su significación en los sistemas totalitarios. Arendt ha insistido en que el **terror** no es un medio más entre todos los que cuenta el totalitarismo. El recurso sistemático al terror hace del totalitarismo una nueva **forma de gobierno**.

El terror no es únicamente el terror inicial que se emplea para eliminar a los enemigos. Arendt destaca enfáticamente que el terror del

34 Idem, ps. 560-561.

35 Idem, p. 563. “Suicidio”, en el texto, quiere decir la realización de un acto opositor al régimen que, como lo sabe conscientemente su autor, será penado severamente, hasta con la muerte.

totalitarismo es el **terror total**: el verdadero terror es el que se aplica y se desarrolla ilimitadamente cuando ya no quedan enemigos. El terror total no es un método como otro cualquiera podría serlo. El terror total es la ejecución de la ley trascendente que, desde la convocatoria utópica e ideológica, invita a la revolución permanente.

El terror -dice Arendt-, como ejecución de una ley de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres ni el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la Humanidad, elimina a los individuos en favor de la especie, sacrifica a las “partes” en favor del “todo”. La fuerza supranatural de la Naturaleza o de la Historia tiene su propio comienzo y su propio final, de forma tal que sólo puede ser obstaculizada por el nuevo comienzo y el final individual que constituyen en realidad la vida de cada individuo³⁶.

El terror, en última instancia, logra la destrucción de la personalidad y de la sociedad. Cuando se acusa al totalitarismo de violar los derechos humanos, se está expresando una verdad a medias, se está observando sólo un aspecto de la verdad. El totalitarismo no solamente viola la “dignidad de la persona humana”; antes bien, lo que persigue es la eliminación de todo derecho, la destrucción de la persona humana.

En este argumento final está el núcleo del planteo de Hannah Arendt: la verdadera cara del totalitarismo la conocen solamente sus víctimas. Reconstruyéndola por medio de sus relatos, memorias y recuerdos, Arendt alcanza a penetrar ese rostro inhumano para descubrir, al final, la pesadilla espantosa que sembró: la **destrucción de la persona humana**. Y, muerto el hombre como persona, destruida su moralidad (esto es, su humanidad) no quedan ni derechos individuales, ni sociedad, ni ley.

Pero el procedimiento destructor de la personalidad no opera de golpe; su desenvolvimiento es gradual, en tres movimientos. El primero de ellos es la **muerte de la persona jurídica**: para el sospechoso, para el enemigo no hay derecho ni protección. El campo de concentración es el modelo de un régimen penal anormal ideado para recoger a los muertos civiles.

El primer paso esencial en el camino hacia la dominación total -escribe Arendt- es matar en el hombre a la persona jurídica. Ello se logra, por un lado, colocando a ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley y obligando al mismo tiempo al mundo no totalitario, a través del instrumento de la desnacionalización, al reconocimiento de la ilegalidad; ello se logra, por otro lado, situando al campo de concentración fuera del sistema penal normal y seleccionando a sus interna-

36 Idem, ps. 600-601.

dos fuera del procedimiento penal normal en el que a un delito definido corresponde una pena previsible³⁷.

El segundo momento ocurre con **el asesinato de la persona moral**; esto es, cuando las condiciones de existencia hacen imposible la realización del bien. Haciendo al hombre cómplice de los crímenes del sistema, se elimina la posibilidad del martirio, de la solidaridad, de la simple protesta. Otra vez, el campo de concentración se muestra adecuado a esta nueva muerte, que acaba por privar a la misma muerte de su significado de final de una vida realizada. Al destruirse la persona moral, dice Arendt, se le roba al hombre hasta su propia muerte.

A través de la creación de condiciones bajo las cuales la conciencia deja de ser adecuada y el hacer el bien se torna profundamente imposible, la complicidad conscientemente organizada de todos los hombres en los crímenes de los regímenes totalitarios se extiende a las víctimas y así se toma realmente total³⁸.

La destrucción de la personalidad se consuma con **la muerte de la individualidad**, con la destrucción del cuerpo humano de un modo frío y bestial. El hombre queda reducido a una bestia: actúa, como el perro de Pavlov, sólo por reacciones. Los relatos coinciden en describir la apatía de las víctimas, en definir al hombre como un cadáver viviente. Como corolario del consagrado dominio total, el totalitarismo se manifiesta posible sólo “en la sociedad de los moribundos establecida en los campos”. En otros términos:

Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importar cuán apolíticas e inocuas puedan parecer³⁹.

En fin, el intento del dominio total no es sólo una “pretensión”, como apreciaba Friedrich. Las víctimas de los campos de concentración son el resultado literal de la creencia totalitaria de que el hombre no es fiable hasta que no se han dominado todos los aspectos de su vida. El totalitarismo triunfa cuando el hombre ha sido convertido en una marioneta, cuando se lo ha animalizado, cuando se lo ha hecho **superfluo**.

Así, para Arendt, el totalitarismo no es un juego de poder; no es una estructura de poder más perversa en sus mecanismos que las viejas o actuales dictaduras. Porque la diferencia que media entre éstas y aquél no es una cuestión de grado sino de esencia. El totalitarismo no reclama un poder ilimitado para cambiar al mundo. Lo que busca es **modificar**

37 Idem, p. 579.

38 Idem, p. 585.

39 Idem, p. 589.

la naturaleza humana, transformándola en algo adecuado a la ideología totalitaria.

Arendt cierra el capítulo 12 de su libro indicando que lo que está en juego es la naturaleza humana y que, aunque creamos que los experimentos de los “científicos” totalitarios serán imposibles de terminar - pues no es posible un control total y global de la vida humana-, lo cierto es lo contrario.

Hasta ahora, la creencia totalitaria de que todo es posible parece haber demostrado que todo puede ser destruido. Sin embargo, en su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso - concluye Arendt- la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar⁴⁰.

VIII- Sistematización del totalitarismo

De acuerdo con las tesis vistas en los capítulos V, VI y VII, podemos señalar los elementos sintomáticos de un sistema totalitario:

A) En primer término, podemos hablar de **factores organizativos** de los sistemas totalitarios:

- 1- el liderazgo unipersonal de un caudillo carismático;
- 2- el unipartidismo, el control sociopolítico a cargo de un partido único que se confunde con la burocracia estatal o se superpone a ella;
- 3- y el control centralizado y burocrático de los medios de comunicación, de la economía y de todos los elementos de innovación tecnológica.

B) Sin embargo, todos estos factores pueden ser comunes a cualquier gobierno tiránico, dictatorial o autocrático. Faltan, por lo tanto, los **factores anímicos, espirituales, dinámicos**, que inspiran el programa totalitario de dominación total. Entre estos destacamos:

- 1 - una ideología que contenga una utopía como programa político concreto, que permite justificar el adoctrinamiento constante y las medidas represivas y coercitivas;
- 2- y un control total y absoluto de la vida humana, con el ánimo

40 Idem, p. 592.

de alcanzar el estadio futuro prometido con una humanidad nueva. Sólo así podemos comprender la ilimitación del poder, el recurso a la ley del terror y la politización absoluta de la vida en los regímenes totalitarios.

El control total y absoluto de la vida humana supone, de acuerdo con el análisis de Hannah Arendt, la destrucción de la personalidad y de la socialidad. A pesar de que Friedrich y otros ⁴¹ sostienen que el totalitarismo está imposibilitado de “reconstruir totalmente” la persona humana porque el terror no es omnipotente a esos fines; a pesar de ello, debemos admitir con Arendt que, en su intento por hacer posible lo imposible, el totalitarismo desnuda su poder destructor. Porque el nuevo hombre y la humanidad nueva pretendidos, no son nada más que el hombre destruido y la humanidad acabada.

La tesis de Arendt ha tenido relativa acogida entre los intelectuales occidentales ⁴² ; por su gravitación vale la pena detenerse en algunos conceptos de Hans Bucheim, que fueran criticados por Friedrich. Bucheim sigue muy de cerca los conceptos centrales de Hannah Arendt y, como ella, pone en el corazón del problema la inhumanidad del sistema totalitario, la destrucción de la persona humana y de las relaciones sociales. El totalitarismo es, en su interpretación, una **amenaza** para el hombre, pues con su pretensión de poseer la verdad absoluta y poder disponer ilimitadamente sobre los hombres, apunta también a la destrucción de la socialidad y la personalidad. Como se mueve en dirección de la destrucción y no puede alcanzarla, su efecto real es una perversión de la convivencia social⁴³.

Bucheim reitera que más allá de las violaciones a la dignidad humana, el totalitarismo apunta a su destrucción; que, cada violación aislada del derecho, no busca otra cosa que la eliminación de todo derecho. Y siguiendo a Arendt, reitera los tres pasos en la destrucción de la persona: la muerte de la persona jurídica, el asesinato de la persona moral y la muerte de la individualidad. Por tal motivo, el autor participa de la idea de Arendt, quien no llama a las atrocidades totalitarias “crímenes contra la humanidad” -es decir: violaciones a las normas reconocidas- sino **crí-**

41 Por ejemplo, Riesman, **ob. cit.**, ps. 19 ss. y 34 ss.

42 Mencionamos algunos casos importantes de intelectuales que consideran al totalitarismo como un sistema de destrucción moral de la humanidad: Bernard Crick, **In defense of politics**, 2nd. ed., The University of Chicago Press, Chicago & London, 1972, p. 54; Wilhelm Hennis, **Política y filosofía práctica cit.**, p. 87; y Dolf Stemberger, **Fundamento y abismo del poder**, tr. N. Silveti, Sur, Bs.As., 1965, ps. 48-50. Además, no debe olvidarse la tesis “psicoanalítica” de Freud y sus seguidores (aun marxistas) que califican de alienantes a los sistemas totalitarios.

43 Hans Bucheim, “La amenaza totalitaria del hombre”, en **Política y poder**, tr. C. de Santiago, Alfa, Barcelona, 1985, p. 153. Nótese, empero, la diferencia con Arendt, pues para ésta, la destrucción es lo que se alcanza en la búsqueda de la reconstrucción del hombre.

menes contra lo humano, porque se cometen en virtud de un principio **antihumano** y ponen en peligro la existencia de lo humano en cuanto tal.

Queda así aclarado por qué Arendt llamó al totalitarismo “la ruptura en nuestra historia”. Dentro de su concepción, el totalitarismo no se agota en síntomas externos ni puede reducirse a los mecanismos de control de la vida humana. La “dominación total” está puesta al servicio de la “criminalidad” concomitante a la instalación misma del sistema. El totalitarismo es un régimen criminal que destruye al hombre hasta reducirlo a algo superfluo, hasta convertirlo en simple “bestia”. Entonces, la idea de Arendt se nos hace diáfana: al iluminar la historia desde la perspectiva ética que valora la vida humana por sobre cualquier otra creencia, nos presenta al totalitarismo como una forma de gobierno y dominación basado en el terror y la ideología, que rompe con la tradición de la humanidad.

La dominación totalitaria como un hecho establecido, que en su ausencia de precedentes no puede ser comprendido con las categorías usuales del pensamiento político, y cuyos “crímenes” no pueden ser juzgados por los cánones de la moral tradicional o castigados dentro del esquema legal de nuestra civilización, ha quebrado la continuidad de la historia occidental. La quiebra en nuestra tradición es ya un hecho cumplido⁴⁴.

IX- Las raíces histórico ideológicas del totalitarismo

Podemos coincidir con la tesis arriba expuesta: la experiencia histórica nos permite entender la “novedad” del totalitarismo como una ruptura en el curso de nuestra historia. Nunca jamás un régimen político se erigió en medio de los hombres con el propósito explícito de destruirlos para así hacerles asequible el “paraíso”.

Sin embargo, esta novedad no se ha generado espontáneamente. El totalitarismo no carece de antecedentes; los tiene. El totalitarismo res-

44 H. Arendt, “Tradition and the modern age”, en *Between ... cit.*, p. 26.

ponde a causas históricas, tanto materiales singulares (el proceso histórico singular de cada país) como ideológicas universales. Son estas últimas las que queremos rastrear, brevemente, en lo que queda de este trabajo⁴⁵.

A) Por lo pronto, el concepto de **utopía** nos sirve de guía inicial para penetrar en la historia intelectual del totalitarismo. En diversas oportunidades hemos recurrido a esta palabra para referirnos a una tesis intrínseca al mundo totalitario: la promesa de una sociedad perfecta o ideal, en una etapa temporal, en principio indefinida, ubicada en el “futuro”, y que justifica los sacrificios, las transformaciones ruidosas y violentas, las destrucciones y mutilaciones de la vida humana. Instruir acerca de las posibilidades y realizaciones del paraíso en la tierra es la misión de la ideología totalitaria; y ese terrenal paraíso es su finalidad.

Por cierto que cada sistema totalitario pergeña su propia utopía: el régimen soviético soñó con la instauración de una patria socialista universal que exterminara al Estado burgués y realizara el sueño marxista de la sociedad comunista futura⁴⁶; el sistema nazi alemán imaginó la concreción del mito del superhombre ario en un universo en el que no existiera más nación que la alemana y más hombres que su prototipo biológico⁴⁷; etc.

Por lo tanto, el primer hilo que nos permite unir el totalitarismo a cierta tradición del pensamiento occidental es la **utopía**. Pero este concepto no tiene ya su sentido original; en la utopía totalitaria nos hallamos muy lejos de las ficciones literarias, fruto de imaginaciones críticas y fecundas, del siglo XVI. Y es que, como indica Nipperdey, el concepto de utopía ha evolucionado en su historia.

En sus orígenes renacentistas la utopía era un “ideal obligatorio” que permitía la crítica del mundo real: estaba contrapuesto a éste y por ello era comparable con él. Era un mundo -el utópico- contrario al real y que se proyectaba como el mejor. La utopía es crítica, pero no deja en ningún momento de ser imaginaria. Sin embargo, con la Ilustración, la utopía se convirtió en una “imagen conductora de la acción”, en una especie de superley moral o ética que regulaba la conducta pública y privada. Esa ley no es la realidad, es su norma. La utopía, como ley de la realidad, se manifiesta como un tránsito a la recreación y nueva confi-

45 Buena parte de las reflexiones e indagaciones que siguen las debemos a la provechosa relectura de un libro capital en la historia intelectual del siglo. Nos referimos a **The new Science of politics**, de Eric Voegelin, publicado en 1952 por The University of Chicago Press. En adelante citaremos esta obra por su versión castellana: **Nueva ciencia de la política**, tr. J. E. Sánchez Pintado, Rialp, Madrid, 1968.

46 Stalin dijo: “Las clases explotadoras han sido suprimidas entre nosotros; no existen ya clases enemigas en el país; no existe a quién reprimir; por tanto, el Estado no es necesario, debe desaparecer. ¿Por qué entonces no contribuimos nosotros a hacer desaparecer nuestro Estado socialista?”

47 Las palabras de Himmler (“Es absolutamente necesario que discutamos entre nosotros, quiero hablar ... del exterminio del pueblo judío”), aclaran los divagues onírico-universalistas de Hitler: “La cultura y la civilización de nuestro continente están inseparablemente ligadas a la existencia del ario. Su desaparición o su caída hundirían al mundo de nuevo en las tinieblas de una época sin cultura.”

guración del mundo. Más tarde, en un tercer momento (que está simbolizado fundamentalmente por el marxismo y los movimientos revolucionarios iluminados), la utopía pasa a ser sinónimo de “pronóstico de futuro”; el pensamiento utópico se hace programático y recurre a la historia para su realización.

Se puede decir que esta última noción anida en todo sistema totalitario: son utópicos en tanto se guían por la imagen de una sociedad futura que devendrá real por la aplicación de un programa político reformista (o revolucionario), entendido como consumación de la historia humana.

Como toda la filosofía del progreso -escribe Nipperdey-, la Utopía se convierte en filosofía de la historia. Ella busca, partiendo del decurso histórico, hacer evidente la certidumbre de la solución venidera y trata de calificarla en detalle, más acá del salto que ella dio para obtener su utópico país⁴⁸.

La visión utópica de la realidad está deformada por el cristal del mundo soñado, con el que aquélla es juzgada. Y esa deformación es producida por la secularización de una perspectiva típicamente cristiana. Casi todos los estudiosos de la utopía han destacado su rasgo secular (y, en algunos casos, anticristiano), al punto que Molnar la llama “herejía perenne”. Pero lo que nos interesa destacar es que la secularización de la teología histórica de San Agustín y el cristianismo traslada al plano de la existencia terrenal la promesa del mundo futuro a gozar en las moradas celestiales. La utopía, como herejía que procede por la secularización de la promesa de redención ultraterrena, asegura que la salvación es posible aquí abajo y que la vida celestial podrá gozarse terrenalmente. La política -contra la tradición cristiana- es **resacralizada** hasta el punto de convertirse en el instrumento de realización de la ciudad perfecta de Utopía⁴⁹.

Desde este punto de vista, el mundo del líder y del ideólogo totalitarios es un mundo irreal: lo que para ellos existe con plena “realidad” es el mundo imaginado, camino al cual se marcha a través de las transformaciones que su realización exige. Como explica Voegelin:

Al radicalizar la inmanencia, el mundo de ensueño se ha fundido terminológicamente con el mundo real; la obsesión de sustituir el mundo de la realidad por el mundo transfigurado del ensueño se ha conver-

48 Nipperdey, *ob.cit.*, p. 112.

49 Sobre el particular, consúltese Thomas Molnar, *Twin powers. Politics and the sacred*. Eerdemans Publishing Co., Grand Rapids: Mich., 1988, *passim*.

tido en la obsesión de un mundo en el cual los soñadores adoptan el vocabulario de la realidad, al tiempo que cambian su significado, como si el sueño fuese la realidad⁵⁰.

B) Por lo expuesto, la tesis de Friedrich, como toda otra que reduzca el totalitarismo a un conjunto de síntomas perceptibles sensorialmente, opera por reducción y mutila la realidad. Los teóricos empiristas explican al totalitarismo de un modo epitelial; pero, como con los icebergs, lo superficial no ayuda a obtener una visión cabal de su real dimensión.

No basta -como ya hemos señalado- con enunciar y describir el aparato de control totalitario. Ese aparato sería sin sentido alguno si no somos capaces de descubrir el alma totalitaria. Y el totalitarismo está animado por la utopía de la redención inmanente. Y esta utopía implica una suerte de **escatología historicista**.

He aquí, en el historicismo, otra clave que permite entender al totalitarismo dentro de la tradición intelectual de Occidente.

Si bien es cierto que el concepto de “historicismo” está lejos de ser pacífico⁵¹, dentro del totalitarismo es lícito hablar de una escatología historicista en el sentido de que los principios supremos de comportamiento (tanto individual como político) no son ya suministrados por la ética o la religión sino por la filosofía de la historia, de la cual surge el programa de la salvación humana.

Historicismo y utopismo se conjugan en la respuesta totalitaria: el mundo perfecto es posible a condición de que dejemos hacer a quienes poseen la llave que nos desnuda los secretos de la historia. Así el anarquismo futurista de los siglos XVIII y XIX se convirtió en la política totalitaria del nuestro.

Pero estos años han probado que la ética es insustituible como ciencia del comportamiento humano. La historia no es sustituto de la ética, como tampoco lo puede ser de la religión ni de la política. En este sentido, el totalitarismo produjo también un anquilosamiento del pensamiento político al prohibir preguntar y pensar, al obligar a los adherentes a moverse dentro del sistema, el que proveería de todas las respuestas y soluciones. Este rasgo, que tipifica las ideologías, ha llevado a una decadencia del pensamiento político, como es apreciable en este siglo.

Pocas veces se ha dicho claramente la responsabilidad que le compete a Marx en este ocaso de las ideas políticas. Hannah Arendt ha señalado que la filosofía política empieza con Platón y termina en Marx, pues éste no ha hecho sino sepultar toda la tradición del pensamiento

50 Voegelin, *ob.cit.*, p. 261.

51 Sobre el problema, cfr.: Nipperdey, “El historicismo y su crítica, hoy”, en *ob.cit.*, ps. 79 ss.

político occidental. Y aunque parezca un tanto exagerado afirmar que debemos a Marx la autoría de tan brutal asesinato⁵², no se podrá negar la conexión directa abierta por el marxismo hacia los sistemas totalitarios con su negación de la espiritualidad humana -recuérdese que Marx reduce al hombre a trabajo, como proceso de autocreación-, su elogio de la violencia como partera de la historia, y su mandato de realizar la filosofía.

Pues bien, el camino de retorno a la filosofía política pasa por la superación de los postulados marxistas. Y, en el punto que nos toca, por la superación de ese **autoabastecimiento historicista de sentido**⁵³.

C) Hemos dicho arriba que el marxismo niega la espiritualidad humana pues sólo así es posible convertir al hombre en la arcilla informe que la historia modelará a su antojo. Sin embargo, esta concepción está en contradicción con el pensamiento tradicional de Occidente y, particularmente, con la tradición cristiana que reconoce al hombre una naturaleza trascendente de la que ni siquiera él puede disponer, pues es debida a su Creador.

El plan (o el derrotero, si no se quiere ser determinista) de la modernidad implicaba la liberación de la individualidad de las opresiones sociales y “sobrenaturales”; ya, en ciertas corrientes humanistas e ilustradas, esa liberación implicó la eliminación de toda norma espiritual, hasta rematar en la muerte de Dios, pregonada por Nietzsche. Y todo esto se hizo en aras del progreso de la civilización. No cabe duda -hoy lo “vemos”- que la civilización moderna se redujo al desarrollo de los impulsos materiales, postergando sine die la vida del espíritu o pagando el alto precio de su muerte.

Y como el totalitarismo es la muerte organizada del espíritu, bien puede ser considerado como la **forma final de la civilización progresista**⁵⁴. Es, en este sentido, el **final del viaje** progresista.

La experiencia totalitaria debe advertirnos acerca de la imposibilidad de montar un régimen político desconociendo la naturaleza humana: no es legítimamente humano concebir al hombre de un modo distinto a como él se revela, ni anular o amputar una parte esencial de su ser por exigencias ideológicas o utilitaristas. Con esto queremos decir que

52 En este sentido, Arendt parece contradictoria, pues afirma que la filosofía política concluye cuando se ha privado al pensamiento de realidad y a la acción de sentido (ideas que se encuentran en el Marx de las Tesis sobre Feuerbach); y, al propio tiempo, duda en señalar que esa conclusión opera con el advenimiento de la antifilosofía marxista. Cfr.: **Between ... cit.**, ps. 25-29.

53 La frase pertenece a Hermann Lübbe, “Estado y religión civil. Un aspecto de la legitimidad política”, en **Filosofía práctica y teoría de la historia**, tr. E. Garzón Valdés, Alfa, Barcelona, 1983, p. 106

54 El juicio pertenece a Voegelin, **ob.cit.**, p. 205..

la base de una correcta filosofía política debe encontrarse en la naturaleza humana, no solamente en tanto que dato a computar, sino fundamentalmente, como realidad a respetar. Este es un elemento clave en la filosofía de la praxis, pues Aristóteles ya nos enseñó que la política no crea a los hombres sino que los toma como ya dados por la “naturaleza”. Y, complementando esta percepción original, entendió que la política no servía sino para posibilitar una vida humana mejor, buena, virtuosa.

En clave aristotélica, contra el totalitarismo, el pensamiento occidental debería revalorizar la política como condicionamiento que permite la perfección del hombre en todo sentido; la política lo **permite**, algo muy distinto a decir que lo asume como tarea propia y lo ejecuta por sí misma.

D) Al explorar la visión escatológica que anida en el universo totalitario, Voegelin ha desarrollado vigorosamente la importancia de la huella gnóstica en el pensamiento moderno⁵⁵, que culmina en la divinización de la sociedad y la política. La experiencia de Dios es primero internalizada, arrastrando a Dios al interior de la existencia humana; y, al mismo tiempo, esa divinidad se incorpora a la sociedad y la política. Porque los hombres que se divinizan a sí mismos, terminan por sustituir la fe en el sentido cristiano por otros medios más masivos de participar en la divinidad⁵⁶

Dentro de este **temple gnóstico** inherente al totalitarismo, se inscriben diversas manifestaciones del pensamiento político moderno: Hobbes, Rousseau, Marx y la saga de líderes espirituales de los movimientos totalitarios⁵⁷. Totalitarismo quiere decir, en este sentido, politización absoluta, politización integral de la vida humana hasta penetrar en lo más íntimo del hombre.

Diversos teóricos han definido al totalitarismo como un transpersonalismo. Pero, en realidad, se trata de mucho más, pues la divinización de la “organización” se sustenta en el rebajamiento de la personalidad. En la senda de Hegel (heredero, a su vez, de una tesis hobbesiana central), el Estado moderno desconoce la capacidad humana para adquirir el conocimiento natural de la moralidad, asumiendo que es tarea del Estado mismo **revelársela**. De ahí que, en la práctica totalitaria, el Estado (o el Partido) se hayan convertido “en la fuente

55 Ver: Voegelin, **ob.cit.**, ps. 173 ss.; y su **Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión**, Rialp, Madrid, 1966.

56 VOEGELIN, **Nueva ciencia ... cit.**, p. 194.

57 Baste recordar, como prueba, una frase célebre de Mussolini: “Para el fascista todo es en el Estado y nada fuera del Estado.” Y ello porque el Estado “absorbe en sí, para transformarlas y potenciarlas, todas las energías, todos los intereses y todas las esperanzas de un pueblo”.

exclusiva de la moralidad, en el único oráculo del bien y del mal”⁵⁸.

En este punto reaparece la imposibilidad de juzgar desde una exclusiva perspectiva “política” a los sistemas totalitarios, pues por su acervo ideológico están constitutivamente en un plano que supera y trasciende la política. Son, como ya indicamos, tributarios de una larga tradición gnóstica que remata en un historicismo escatológico, secularizador de la redención cristiana allende la existencia finita. Y esta actitud salvífica colectiva que encierra la ideología y la práctica totalitarias, sólo es superable por la recuperación de la verdadera escatología cristiana y la des-secularización de la existencia. Corresponde a la **religión**, como han señalado diversos estudiosos de la postmodernidad, recuperar el lugar usurpado.

X- Reflexión Final

De acuerdo con lo señalado en el capítulo IX, el totalitarismo es atribuible a una tradición inserta en la modernidad occidental, que se estructura por la concatenación creciente del utopismo, el gnosticismo y el historicismo escatológico. La clave última que se desprende de lo ya analizado ha de hallarse en el proceso de secularización que condujo a la redivinización de las estructuras terrenales.

En la superación de tales elementos puede encontrarse nuevamente la guía reflexiva de nuestro futuro. Los años venideros que se abren ante nosotros traen consigo el desafío de superar cabalmente al totalitarismo. Con esto queremos significar que no basta su destrucción militar o política; deben también enterrarse las premisas ideológicas que permiten su subsistencia.

Entre otras cosas, la superación del totalitarismo llama a recuperar una base sólida para la convivencia. Voegelin, que se ha ocupado de ello, llama la atención sobre la necesidad de estructurar la vida en común sobre lo que Aristóteles denominaba **amistad política** y que consideraba como la esencia de la sociedad⁵⁹.

Consiste -dice Voegelin- en la “homonimia”, o en concordia espiritual entre los hombres, y sólo es posible entre ellos en la medida en que viven de acuerdo con el “nous”, es decir, la parte más divina de su ser.⁶⁰

58 Thomas Molnar, **Politics and the State**, Franciscan Herald Press, Chicago: 111., 1980, ps. 90-91.

59 Et. Nic., 1167b.

60 Voegelin, **Nueva ciencia ... cit.**, p. 123.

La reflexión es atinada y oportuna. En la medida en que la común racionalidad -base de la solidaridad- legitima al gobierno político, éste debe ser distinguido del “despotismo” o la “tiranía”, en sentido amplio. Este argumento es capital en la tradición política occidental hasta Montesquieu, al menos. Así puede comprenderse que si en el siglo XX se admitió al Estado soviético dentro de la sociedad de regímenes legítimos (baste como ejemplo las negociaciones de Yalta y todas sus consecuencias, como el ingreso a la ONU), ello se debió al rebajamiento de la política a puro poder.

Y cuando la política se ha liberado y despejado de todo condicionamiento ético, se hace imposible sostener cualquier criterio de legitimidad, como no sea el basado en la administración técnica del poder -lo que nos retrotrae a la discusión de la tesis weberiana que analizamos al inicio de este trabajo.

Lo que estamos planteando es la necesaria recuperación de los elementos éticos de la vida política. No podemos discutir dentro de los límites de este trabajo la relación entre ética y política, porque ello es ajeno a nuestro propósito. Pero el totalitarismo puede enseñarnos -esa es su virtualidad pedagógica- acerca de las desastrosas consecuencias que produce la eliminación de la eticidad en el ámbito de las relaciones humanas comunitarias.

Quienes han vivido bajo regímenes totalitarios han dejado ver a los observadores occidentales la **inmoralidad radical** de esas sociedades. Solzhenitsyn llamó al sistema soviético “una sociedad de permanente mentira”. Y más recientemente, el Presidente de Checoslovaquia, Vaclav Havel, expresaba las atrocidades que puede producir **la inmoralidad como norma de vida**.

Lo peor es que hemos vivido -afirma Havel- en un medio moral podrido. Estamos moralmente enfermos, porque nos hemos acostumbrado a decir algo diferente a lo que pensamos. Hemos aprendido a no creer en nada, a no fijarnos el uno en el otro, a no ocuparnos más que de nosotros mismos. El amor, la amistad, la compasión, la humildad o el perdón han perdido su dimensión⁶¹.

Se trata, por lo tanto, de la vida en un régimen que no sólo desprotege la virtud sino que premia y educa para el vicio, la mentira y el pecado. Es una sociedad donde ya no es posible la vida humana, porque no se edifica sobre lo más elevado del hombre. En la misma deformación de la realidad, que la utopía produce en los regímenes totalitarios, está el

61 Citado por Nicolás Cócaro, “Havel: cuando la ética revoluciona el poder”, en *La Nación*, Bs.As., 18-IV-90, p. 7.

fundamento por el cual estos privilegian la mentira a la verdad⁶².

Tal es la razón por la cual el totalitarismo es calificado, por Voegelin, como un sistema basado en la **represión del alma**⁶³.

Sabemos ya que la explosiva combinación de utopismo, gnosticismo y escatología historicista está en condiciones de encender la chispa del totalitarismo. La pregunta final sería esta: ¿puede repetirse la experiencia totalitaria? En otros términos: ¿ha vencido para siempre la democracia -como creyera Fukuyama, estéril representante de una ideologizada intelectualidad americana- o la amenaza totalitaria sigue latente, aunque bajo formas diversas?

Si el totalitarismo es visto sólo como un conjunto de síntomas, esto es, un síndrome, será perfectamente controlable en el futuro si nos mantenemos atentos a la presencia conjunta de sus elementos. Bastará, para evitarlo, contar con soluciones técnicas que permitan el pluripartidismo, el pluralismo ideológico, el control y la división del poder, la libertad de prensa, la libertad económica, etc. Dentro de esta interpretación se encuentra el cientista H. J. Spiro⁶⁴, quien ha visto en el totalitarismo una **excepción histórica**, que resulta de la presencia de diversos factores en un momento determinado, pero que ya ha sido superada (el nazismo) o que se superará (cuando él escribía, el régimen soviético) por la virtualidad intrínseca al Estado Liberal.

Sin embargo, de nuestro análisis podemos extraer una interpretación muy diferente: el totalitarismo estará implícitamente presente en las sociedades occidentales en la medida en que subsistan los ingredientes intelectuales que lo generan; esto es, en tanto en cuanto la secularización religiosa siga generando utopías y escatologías gnósticas e historicistas. Por lo tanto, no se puede proponer una solución técnica a un problema que no es de esa naturaleza; los problemas que el totalitarismo plantea a nuestra tradición filosófica occidental no se solucionan con la “ingeniería social” -como le agradaba decir a Karl Popper-, por más hábil, sutil y eficaz que ella sea. Esto es tan estúpido como pensar que el reaseguro moral de la humanidad se encuentra en los artistas.

Las soluciones técnicas yerran al momento de enfocar correctamen-

62 No podemos detenemos más en el tema, pero recomendamos la lectura de las agudas reflexiones de Hannah Arendt en: “La mentira en política”, en **Crisis de la república**, trad. G. Solana, Taurus, Madrid, 1973; y “Truth and politics”, en **Between ... cit.**

63 Voegelin, **Nueva ciencia ... cit.**, p. 253.

64 Autor del artículo “Totalitarianism”, en la **International Encyclopedia of the Social Sciences**, N. York, 1968, vol. XVI, ps. 106-112. Una síntesis de su interpretación podemos encontrarla en François Châtelet y Evelyne Pisier-Kouchner, **Las concepciones políticas del siglo XX**, Espasa-Calpe, Madrid, 1986, ps. 270-272

te nuestro asunto: que no es técnico-institucional, sino ético, filosófico. Por eso, la advertencia con la que Hannah Arendt remata su brillante obra es hoy tan actual como hace cuarenta años:

Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre⁶⁵.

65 Arendt, *Los orígenes ... cit*, p. 593.