

¿Una nueva oportunidad para la política total? [El totalitarismo en Abensour y Arendt]

JOSÉ LUIS EGÍO*

Resumen: El presente artículo tiene por objeto señalar los puntos clave del análisis del totalitarismo desarrollado por Miguel Abensour. Se encuentran en escritos como el artículo *A propósito de una mala interpretación del totalitarismo y de sus efectos* aparecido en la revista *Tumultes* en 1996, su Introducción de 1997 a *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, de Levinas, o su obra *De la compacidad. Arquitecturas y regímenes totalitarios*, publicada también en 1997.

Palabras clave: Abensour, Levinas, Lefort, Arendt, política, movilización, totalitarismo, fascismo, liberalismo, nazismo, espacio público, arquitectura,

Résumé: Cet article veut signaler les points principaux de l'analyse abensourien du phénomène totalitaire, tels qu'ils ont été développés dans des écrits comme l'article *D'une mesinterprétation du totalitarisme et de ses effets*, apparu dans le magazine *Tumultes* en 1996, son Introduction de 1997 à l'ouvrage de Levinas *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* ou son travail *De la compacité*, publié également en 1997.

Mots clés : Abensour, Levinas, Lefort, Arendt, politique, mobilisation, totalitarisme, fascisme, libéralisme, nazisme, espace public, architecture.

Intentaré mostrar en primer lugar cómo la reflexión de Abensour en torno al totalitarismo está marcada por el profundo influjo de las filosofías de Levinas y Arendt.

Levinas y Abensour

De Levinas, toma Abensour una serie de reflexiones metafísicas sobre el hitlerismo que me limitaré a enunciar. Por un lado, la consideración de la actitud del militante nazi como un «estar pegado»¹ al propio cuerpo, a la propia tierra, a la propia nación... ataduras voluntarias a lo propio que le llevan a la negación de toda posibilidad de apertura, de trascendencia o de evasión. Ello hace que el primero de los rasgos de animalidad y de ferocidad que encontramos en el fanático nacionalsocialista sea el de estar bestialmente postrado en su medio natural. La antimodernidad del totalitarismo nazi es entendida, pues, por Levinas

Fecha de recepción: 16 diciembre 2008. Fecha de aceptación: 18 febrero 2009.

* Dirección: Departamento de Filosofía. Campus de Espinardo. Edificio Luis Vives. 30071 Murcia. E-mail: elultimopuritano@hotmail.com. José Luis Egío es Becario (Fundación Séneca) del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia.

1 ABENSOUR, M., *Le Mal élémental* (I), en LEVINAS, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot, 1997.

y Abensour, como una negación voluntaria de la libertad, que se convierte, a su vez, en afirmación gozosa de la propia esclavitud y dependencia.

Las afirmaciones realizadas por Levinas y Abensour acerca de la naturaleza del hitle-rismo encuentran un correlato en la definición de *fascismo* que Gentile y Mussolini ofrecen en la *Enciclopedia italiana*. Para ambos, el fascismo es «el adversario de todas las utopías y de todas las innovaciones jacobinas», y se construye como rechazo de «todas las concepciones teleológicas según las cuales, en un cierto período de la historia, se llegaría a una realización definitiva del género humano»².

El segundo elemento metafísico que Abensour toma de Levinas para comprender el hitlerismo es aquel que, a su vez, permite comprender el compromiso temporal de Heidegger con el nazismo. En el pensamiento de Heidegger y de Hitler la preocupación por el ser y por «la tarea de ser sí mismo»³ primarían sobre el imperativo ético de reconocimiento del otro. El altísimo valor concedido a la propia autenticidad va en paralelo a situaciones en las que el «otro» es arrollado por la ambición desmedida del «sí mismo».

Arendt y Abensour

a) *El totalitarismo, negación radical de lo político*

Los elementos que Abensour comparte con Hannah Arendt en su análisis del totalitarismo, a diferencia de los nexos metafísicos con el pensamiento de Levinas, son de naturaleza política e histórica. En la línea de Arendt, Abensour rechaza el hecho de que las tragedias acaecidas en los regímenes totalitarios se deban a una «politización total»⁴ de la sociedad durante los regímenes nazi-fascistas o a lo largo del gobierno de Stalin en la Unión Soviética.

La vía arendtiana de interpretación del totalitarismo se define en oposición a la de autores liberales como Aron y Furet, herederos de una concepción de lo político que se remonta al liberalismo clásico de Constant. Para el franco-suizo la libertad del individuo moderno se caracteriza por «el disfrute agradable de la independencia privada»⁵ y su sociedad, por el papel primordial del comercio, «fin único, tendencia universal y vida verdadera de las naciones»⁶. Desde estas premisas liberales, el totalitarismo no puede ser visto más que como una entrada ilegítima de lo político en esferas que la Modernidad le veta.

Para Raymond Aron, los regímenes totalitarios se caracterizan esencialmente por la «politización» de todos los ámbitos, por una situación en la que el conjunto de «las actividades económicas y profesionales son coloreadas por la verdad oficial» y nada escapa a una «ideología» en proceso de «expansión demencial»⁷. El ejemplo más claro, la manera en la que se penaliza el escaso rendimiento en el trabajo en la sociedad soviética. La holgazanería

2 MUSSOLINI, B., *La doctrine du fascisme*, en *Œuvres et discours*, IX, Paris, Flammarion, 1935, p. 64.

3 ABENSOUR, M., *Le Mal élémental*, *Op. cit.*, p. 30.

4 ABENSOUR, M., *D'une mesinterprétation du totalitarisme et de ses effets*, en *Tumultes*, n° 8, 1996, p. 23.

5 CONSTANT, B., *De la liberté chez les Modernes*, Paris, Librairie Générale Française, 1980, p. 501.

6 *Ibid.*, p. 498.

7 ARON, R., *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 288-293.

es considerada como una grave deslealtad hacia la empresa colectiva de construcción del socialismo.

Las líneas generales de la reapertura reciente del debate sobre el totalitarismo en Francia vienen marcadas por la reacción de Abensour a esta crítica liberal del totalitarismo. Junto a Arendt, presenta Abensour «la dominación totalitaria» como una «experiencia sin precedente de destrucción de la política, de su espacio, de sus condiciones de posibilidad y, aún más [...] como una voluntad de terminar con la condición humana en tanto que condición política»⁸. Bajo la organización totalitaria, los hombres se manifiestan como una masa furiosa unívoca y no como ciudadanos portadores de una opinión política. La posibilidad de exponer opiniones distintas a la verdad oficial no existe, ni tampoco los espacios para el debate político al margen de instituciones oficiales y del Partido único. La atomización de la sociedad, su disgregación en individuos incommunicados y en situación de desconfianza mutua es otro de los rasgos con los que Hannah Arendt ha descrito las sociedades gobernadas por Hitler y Stalin.

Abensour hace suya la versión arendtiana del totalitarismo considerando los resultados negativos a los que la interpretación liberal nos aboca. En efecto, el juicio de Aron sobre los peligros de la politización de la sociedad parece conducirnos a una aversión por la política que sería letal en nuestros días. Así, al menos, lo entiende Abensour, quien considera que siguiendo la interpretación francesa tradicional sobre el totalitarismo no haríamos sino «hundirnos aún más en un mundo inhumano, en el desierto», participando «del odio de la acción sobre el cual se edifica la dominación totalitaria»⁹.

Por otra parte, las debilidades de la interpretación liberal del totalitarismo deben ser contrapuestas con las inquietudes que despiertan las reflexiones que Arendt y Abensour dedican al mismo fenómeno.

Negando la naturaleza política de los sucesos más horribles acaecidos en los regímenes totalitarios, negamos también la posibilidad de una comprensión racional de estos momentos culminantes del antirracionalismo. Así parece desprenderse de la lectura de ciertos párrafos de Arendt o Levinas en los que los regímenes totalitarios son considerados como manifestaciones de un *Mal radical*. Definiendo «la dominación totalitaria» con Abensour, como una «experiencia sin precedente de destrucción de la política»¹⁰ renunciamos a la posibilidad de extraer cualquier tipo de lección *positiva* de estos procesos históricos y caemos en un reduccionismo estéril. Efectivamente, ¿cómo extraer lecciones políticas de instituciones y acontecimientos cuya misma adjetivación como *sucesos políticos* queda en entredicho?

Esta es la objeción más acertada que el historiador alemán Ernst Nolte ha formulado a la «versión politológico-estructural» de la teoría del totalitarismo, de la que Hannah Arendt es creadora y Abensour receptor. Pese a todos los defectos de la interpretación noltiana de la génesis de fascismo y nazismo –contemplados como respuestas lógicas al comunismo– conviene secundar el acertado juicio de que percibiendo cualquiera de estos regímenes «como un simple crimen»¹¹ renunciamos por completo a la posibilidad de comprenderlos.

8 ABENSOUR, M., *D'une misinterpretation...*, *Op. cit.*, p. 38.

9 *Ibid.*, p. 43.

10 ABENSOUR, M., *D'une misinterpretation...*, *Op. cit.*, p. 38.

11 FURET, F. & NOLTE, E., *Fascismo y comunismo*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 24-26.

Las críticas al reduccionismo arendtiano no son ni mucho menos patrimonio exclusivo del conservadurismo alemán. En palabras de Habermas, reduciendo –como hizo Arendt– la política a acción comunicativa se excluye «del concepto de lo político el elemento de la acción estratégica», que hace que en cualquier discusión pública, los participantes empleen diversos medios para «impedir a otros individuos o grupos la percepción de sus intereses». Para Habermas, «en este sentido la violencia ha figurado siempre entre los medios de adquisición del poder político y de la afirmación de una posición de poder. En el Estado moderno, esta lucha en torno a las posiciones de poder queda incluso institucionalizada (al basarse el sistema en la competencia entre partidos), convirtiéndose así en un ingrediente normal del sistema político»¹².

He aquí el primer elemento que acerca a los sistemas políticos de la democracia liberal y del totalitarismo, distinguiéndose éste de aquella tan sólo por la enorme intensidad de la violencia aplicada y admitida por el régimen político concreto

b) *Comprender la magia totalitaria: analizar los mecanismos de inclusión de las masas en los sistemas totalitarios*

La interpretación abensouriana del totalitarismo como una negación radical de la política no permite, por otra parte, comprender ni la «magia» o «encanto» que despertó el fascismo de Mussolini entre las masas populares ni el inusitado «efecto de arrastre sobre las masas»¹³ del ultranacionalismo hitleriano, aspectos de los que hablan historiadores de ambos fenómenos como Furet. Interpretar tal éxito popular recurriendo a la atracción que ejercen el mal y el crimen sobre la mentalidad del populacho, tal como hace Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, supone hacer un flaco favor a la política y al hombre, presentado como un sádico, como un irresponsable *voyeur* y jaleador de las violencias más atroces.

Cabe encontrar, en consecuencia, motivos racionales que nos permitan explicar cómo fascismo y nazismo, en un momento histórico en el que aún no son más que movimientos ajenos al Estado, cuentan con una enorme popularidad social. Ello nos obliga a reflexionar sobre las técnicas de inclusión popular (real o aparente) utilizadas por ambos movimientos y a analizar las estrategias mediante las cuales fascismo, nazismo y stalinismo hicieron soñar a los individuos impersonales de la masa con un mañana glorioso del que serían protagonistas.

En esta tarea nos son de gran ayuda, de nuevo, Arendt y Abensour, quienes, por fortuna, no llevan hasta las últimas consecuencias aquella definición del totalitarismo como lo radicalmente apolítico que, según dijimos, veta la posibilidad de extraer cualquier tipo de lección contemporánea.

En *Los orígenes del totalitarismo* parece conjugarse así una exclusión retórica del totalitarismo de los dominios de la racionalidad y la política con el más certero análisis realizado hasta la fecha sobre sus resortes ocultos, sacados a la luz y expuestos a la crítica pública en el magnífico trabajo de Arendt.

12 HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986, p. 217.

13 FURET, F. & NOLTE, E., *Fascismo y comunismo*, *Op. cit.*, pp.55 y 89.

En *De la compacidad*, prosigue Abensour un camino paralelo al arendtiano. Después de haber negado retóricamente a los regímenes totalitarios su clasificación como sistemas políticos, el filósofo francés se detendrá en el estudio de la arquitectura totalitaria como una muestra más de la «inteligencia de lo político»¹⁴ en el régimen nazi.

En este ensayo muestra Abensour como lo arquitectural interviene decisivamente en la institución del lazo social en los regímenes totalitarios. Los grandes espacios arquitectónicos creados por Speer y otros arquitectos nazis son diseñados para dar cabida a las masas. Se trata de un aspecto importantísimo si tenemos en cuenta que, hasta ese momento, no habían sido más que espectadores pasivos de las ceremonias reales y nobiliarias. Espacios como la Gran Plaza de Berlín o la Catedral de la Luz de Nuremberg, fueron concebidos desde esta óptica con el fin de maximizar la interacción emotiva entre el pueblo y su líder.

La singularidad del enfoque de Abensour radica en el análisis conceptual por el que separa los espacios comunitarios aparentemente integradores del nazismo de «un espacio público y político que permitiría manifestarse a la acción»¹⁵. Todas las características de las reuniones nazis y de los espacios monumentales que las albergan acercan la puesta en escena del nazismo más a la ceremonia religiosa que a un espacio de discusión política. El objetivo principal del trabajo de Speer, como bien muestra Abensour, consiste en diseñar el espacio ideal para la difusión al más alto nivel del carisma del Führer. Ante sus pies se ordenan las masas sumisas, extasiadas por un discurso sin respuesta y por el sentimiento de comunión entre iguales.

Del análisis de Abensour se desprende que los espacios totalitarios no cumplen en modo alguno con los requisitos conceptuales que atribuimos a la noción de espacio público¹⁶. Su reproche a Krier y a los estetas «que osan invocar la noción arendtiana de espacio público para salvar la monumentalidad nazi» es totalmente acertado. Nada permite equiparar los espacios comunitarios del nazismo con un «espacio de libertad en el que gracias a la palabra y a la acción –la facultad de comenzar– los hombres pueden poner en práctica la condición humana de pluralidad y hacer que ésta produzca sentido»¹⁷.

Sin embargo, por las razones que expusimos anteriormente, no nos parece adecuado considerar los espacios totalitarios como espacios apolíticos. Frente al reduccionismo que Abensour hereda de Arendt, consideramos, con Habermas, que la «generación comunicativa del poder» es sólo «una variante». No cabe reducir la política a su práctica legítima. De lo contrario, y puesto que «las relaciones que el dominio político estabiliza, sólo en contados casos son expresión de una opinión en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo»¹⁸, el campo experiencial digno de análisis del filósofo político se reduciría a la idealización de sistemas políticos pasados.

14 ABENSOUR M., *De la compacité*, Paris, Sens & Tonga, 1997, p. 20.

15 *Ibid.*, p. 51.

16 Véase el concepto de espacio público en Habermas, Rawls o Arendt.

17 ABENSOUR, M., *De la compacité*, *Op. cit.*, p. 51.

18 HABERMAS, J., *Perfiles... Op. cit.*, pp. 220-221.

Conclusión. La movilización política después del totalitarismo

Para concluir, me gustaría sostener que la vigencia del estudio del totalitarismo y su utilidad para el tiempo presente pasan por comprender la esencia de este fenómeno como una respuesta al «déficit político constitutivo de la democracia moderna». Ese es un punto en el que están de acuerdo tanto la corriente liberal de interpretación del totalitarismo, como aquella integrada por Abensour, Lefort y otros herederos de la reflexión arendtiana sobre este fenómeno histórico-social.

Así, si por un lado, sostiene Furet que «los diferentes tipos de regímenes totalitarios [...] tienen como punto común la voluntad de poner fin a ese déficit, devolviendo la primacía a la decisión política, e integrando a las masas en el partido único»¹⁹, Arendt señala «al burgués aislado de su propia clase», a aquel «burguesucho oscuro que en medio de las ruinas de su mundo pensaba sólo en la seguridad personal» como el último producto de una concepción vital burguesa caracterizada por una «fe en el primado de los intereses sociales y económicos»²⁰ que minó hasta el extremo el espacio político.

A partir de este punto de acuerdo de las corrientes de interpretación del totalitarismo, el gran reto de la filosofía y la ciencia políticas del siglo XXI podría ser el de desligar la movilización política de los instrumentos de dominio de ese *Estado total* que Forsthoff definía como «orden estatal y racial [...] capaz de intervenir en las más finas ramificaciones de la vida social»²¹. Cabría pensar, de este modo, en una reintroducción del concepto de *movilización* en un contexto político pacificado, al margen también de «esa línea de alta tensión que es la actividad militar»²², a la cual Jünger lo consideraba indisociablemente unido.

Como Carl Schmitt afirmaba respecto al período de entreguerras, también hoy urge dar respuesta a un mismo fenómeno de «despolitización radical» consistente «en dejar decidir a los expertos técnicos, económicos, jurídicos u otros, a partir de perspectivas que se dicen puramente técnicas»²³ sobre todas las cuestiones políticas.

La premura con la que conviene hacer frente a la confusión que el ciudadano experimenta a la hora de encuadrar su acción política en el marco social e institucional que le rodea, nos viene señalada por los Lefort, Arendt o Abensour en su análisis de la sociedad pretotalitaria de las primeras décadas del siglo XX. Se trata de una sociedad despolitizada en la cual la indiferencia con respecto a los asuntos públicos, la atomización, el individualismo y la competición no encuentran ya ningún límite, todas ellas circunstancias que la hacen muy semejante a la sociedad contemporánea.

Frente a aquellos que concebían la despolitización como el elemento característico de toda sociedad futura, el contexto económico y social de este último año ha vuelto a situar la acción ciudadana e institucional en el campo de los requisitos más elementales para la pervivencia de cualquier orden humano. La recuperación filosófica del concepto de movili-

19 FURET, F. & NOLTE, E., *Fascismo y comunismo*, Op., cit., p. 52.

20 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1971, p. 421.

21 FORSTHOFF, E., *Der totale Staat*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, p. 30.

22 JÜNGER, E., *La mobilisation totale*, Paris, Gallimard, 1990, p. 110.

23 SCHMITT, C., *Weiterentwicklung des totalen Staat in Deutschland in Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, p. 185.

zación, *manchado* aún y afectado por las impurezas de las prácticas totalitarias, constituiría por un lado, una respuesta contundente a los fanáticos de la desregulación. Permitiría, por otro lado, aumentar el abanico de posibilidades de participación ciudadana que distintos teóricos de lo político han barajado a lo largo de las últimas décadas. Supondría, finalmente, un punto de reconciliación de nuestro siglo con un siglo anterior enjuiciado sumariamente como el tiempo del terror total. La filosofía política actual sólo podrá encontrar elementos positivos en el panorama desolador configurado por todos aquellos que caracterizan al siglo XX como el momento de la *negatividad absoluta*, si reúne pacientemente la indulgencia y lucidez que se requieren para otorgar el *perdón* a uno de sus conceptos elementales, el de movilización.

Podemos concebir así la movilización ciudadana como la reacción de nuestro siglo al ocaso del liberalismo y a la política de no-intervención de las instituciones democráticas en los sistemas económicos.

El retorno del concepto de movilización a la arena pública implicaría también la necesidad de repensar el grado de participación de los individuos en las instituciones políticas y el que se consideraron diversos mecanismos (referéndum, iniciativa legislativa) para favorecer la presencia continua y directa del ciudadano en los espacios de deliberación y toma de decisiones.

Se recuperaría así el vigor rousseauiano de una soberanía entendida como derecho inalienable y de una multitud de voluntades particulares que no pueden ser representadas. Se trataría además de una voluntad soberana con capacidad para legislar en todos los ámbitos, siempre y cuando se mantenga en la esfera de la prescripción general²⁴. Sin embargo, ¿es posible pensar hoy una sociedad en la que las leyes, los fundamentos institucionales, los fines de la acción social e incluso las costumbres de los distintos grupos sociales podrían ser puestos políticamente en cuestión? ¿Se puede llevar a cabo este cuestionamiento político sobre *todo y todos* salvaguardando los derechos que los regímenes liberales conceden a los individuos? ¿Cabe hablar de una forma de compromiso político republicano a medio camino entre el puro pragmatismo liberal de Constant y la abnegación fascista?

Dar respuesta a todas estas cuestiones pasa, a nuestro juicio, por encontrar una vía intermedia entre los extremos políticos constituidos por liberalismo y totalitarismo. El concepto de movilización, repensado y reactualizado, ocupa un lugar central en esta tarea urgente de la filosofía política.

24 Rousseau, criticando los juicios asamblearios a particulares que tenían lugar en la antigua Grecia, rechaza que el soberano deba pronunciarse acerca de conductas individuales. El objeto sobre el que legisla la voluntad general debe ser también general. De lo contrario nos encontramos con la voluntad de muchos (que ya no es general, por haber apartado de sí al particular juzgado) imponiéndose a la voluntad de uno o unos pocos.

