

Enzo Traverso

**Versió original en castellà
Versión original en castellano
Original version spanish**

En las siguientes líneas se plantean algunos elementos de reflexión sobre el problema de la violencia en el siglo XX. Esta ponencia será un acercamiento muy general a este tema y a la relación que las violencias denominadas totalitarias del siglo XX tienen con el proceso de civilización y con la modernidad.

Decir que el siglo XX es un siglo profundamente marcado por la violencia es una banalidad que ingresó en nuestra conciencia histórica hace más o menos una década, cuando en nuestras representaciones del pasado y de la historia del siglo XX se cruzó, en cierta manera, un lugar central como Auschwitz con la caída de la Unión Soviética, con la caída del comunismo soviético como régimen político y como fenómeno histórico concreto. De repente, el comunismo empezó a interpretarse como un acontecimiento histórico «acabado», y su historia, muy compleja y de caras diferentes y contradictorias, fue reducida exclusivamente a una historia de violencia. Por supuesto, la dimensión criminal masiva del comunismo como régimen en el siglo XX es una cuestión a tener en cuenta, pero no la única. Se produjo, por tanto, un cruce entre la memoria de Auschwitz, que ya estaba presente en la memoria colectiva del mundo occidental, y la memoria del comunismo que, repentinamente, apareció como un fenómeno histórico que había finalizado y había estado marcado por la violencia. Es así como se planteó la violencia como rasgo fundamental en la historia del siglo XX.

En otras épocas, si hubiéramos realizado sondeos de opinión a intelectuales y preguntado cuál es el rasgo fundamental del siglo XX, habríamos recibido respuestas como «la revolución», «el socialismo» o «el progreso científico y técnico»; pero ahora la respuesta más común suele ser «la violencia». Para aproximarse a esta cuestión, se podría partir de las reflexiones que el historiador Eric Hobsbawm apunta en su libro *Historia del siglo XX. 1914-1991* (2000). Eric Hobsbawm habla de la barbarie como un elemento central en la historia del «siglo breve». Para argumentar su caracterización, recuerda una investigación estadística realizada por el consejero del Departamento de Estado norteamericano, Zbigniew Brzezinski, en la cual afirmaba que, entre 1914 y 1990, las víctimas de guerras, genocidios y violencias políticas fueron, en todo el mundo, ciento ochenta y siete millones de personas. Esta cifra abarca el período transcurrido entre 1914 y 1990, es decir, entre la Primera Guerra Mundial y la caída de la Unión Soviética, lo que quiere decir que hay otros genocidios y otras guerras que no son tenidas en cuenta en este cálculo. El historiador reflexiona sobre este dato y concluye: «eso significa dos veces la población europea en la mitad del siglo XVIII». Para visualizar lo que significa una cifra de ese tipo, podríamos pensar en un gigantesco cementerio que ocupara la extensión de España, Francia y Alemania juntos, lo que puede darnos una idea de lo que significa la violencia del siglo XX. A su reflexión añade que si el mundo de hoy no llegó a estar totalmente sumergido en la violencia, si no hubo una caída total y definitiva en la barbarie, fue debido esencialmente a la vigencia de algunos valores fundamentales heredados de la Ilustración.

Por un lado, la conclusión de Eric Hobsbawm nos parece evidente: parece claro que la

barbarie del siglo XX fue combatida en nombre de los valores de la Ilustración; valores como los derechos humanos, la tolerancia, la libertad, la democracia, el respeto a la alteridad, el cosmopolitismo, la fraternidad, la idea humanista de la razón... Digamos que todo eso seguramente nos ayudó a combatir la barbarie y la violencia.

Por otro lado, sin embargo, puede que esa conclusión sea unilateral e insuficiente, en la medida en que interpreta la barbarie del siglo XX solamente como regresión histórica, sin tener en cuenta sus rasgos modernos. Digamos entonces que Eric Hobsbawm se muestra miope frente a lo que los filósofos de la Escuela de Frankfurt, en particular Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, presentaron como «la dialéctica de la Ilustración», entendida como una «dialéctica negativa». Es decir que las violencias de la Segunda Guerra Mundial -el nazismo y, en medio de esta guerra, Auschwitz-, no pueden ser interpretadas y analizadas solamente como una recaída en una barbarie ancestral, sino también como la expresión de una barbarie moderna, de una violencia que no se puede concebir fuera de las estructuras y de los elementos constitutivos de la civilización industrial, técnica, occidental y moderna.

Después de la Segunda Guerra Mundial se establece una especie de dicotomía en la interpretación de lo que acababa de ocurrir. Por un lado, están las teorías de György Lukács, algo olvidadas hoy, y que expone en su libro *El asalto a la razón* (1975), donde analiza el fascismo precisamente como una forma de irracionalismo, como un rechazo de la razón y como una regresión de la civilización moderna. Por otro lado, tenemos el análisis que hace Theodor W. Adorno, que en un ensayo titulado «Erziehung nach Auschwitz» ('Educar después de Auschwitz') escribe: «La barbarie pertenece al principio mismo de la civilización». Son, por tanto, dos puntos de vista contradictorios sobre los que hay que reflexionar y ver en qué medida incluyen elementos necesarios para analizar la violencia moderna.

En primer lugar, no es suficiente condenar la violencia como se ha hecho hasta ahora; hay también que intentar comprenderla, analizarla e interpretarla. Los historiadores que hacen este trabajo, tienen que describir, clasificar, distinguir y comparar las violencias del siglo XX con el riesgo de transformarse, a veces, en «contadores del horror» y de no ser muy bien comprendidos.

Pero, ¿cómo definir esa violencia? Durante el siglo XX se han sucedido dos guerras mundiales y una múltiples guerras regionales –algunas particularmente atroces y terribles como la de Vietnam–, así como una cadena de genocidios: desde el de los armenios durante la Primera Guerra Mundial bajo el Imperio otomano en declive, hasta el genocidio de Ruanda, pasando por el de los judíos y el de los gitanos durante la Segunda Guerra Mundial. Genocidios que introdujeron la palabra misma, el concepto mismo de genocidio en nuestro vocabulario político y en la cultura moderna. También han aparecido formas históricamente nuevas de violencia, como los campos de concentración –por supuesto en los regímenes fascistas, pero también el *gulag* en la Rusia bajo Stalin y en otros países estalinistas, como la China maoísta o Camboya– o nuevas formas de exterminio industrial, como los campos de exterminio nazis, y también nuevos medios de exterminio tecnológico, como la bomba atómica que se lanzó sobre Hiroshima y Nagasaki.

Por tanto, cabe dedicar algunas palabras a estas guerras totales del siglo XX, entendidas como «laboratorios antropológicos», como experiencias fundadoras del siglo y experiencias históricas que moldearon y cambiaron el paisaje mental del mundo y, en particular, de Europa.

La Primera Guerra Mundial significó, desde el principio, una «guerra total» que supuso un cambio radical: el entierro del siglo XIX. Éste había sido el siglo de la paz en Europa, del desarrollo industrial, del capitalismo liberal y del triunfo de la idea de progreso. Todo ello se acabó en 1914, a partir de entonces se entraba en una nueva era de conflictos –de revoluciones también–, pero una nueva época marcada por la violencia. La guerra apareció como una guerra total, no solamente porque se trataba de una guerra internacional, sino porque penetró en todos los aspectos de las sociedades civiles y en todas las facetas de la vida cotidiana de los seres humanos. Todos los sectores de la sociedad (economía, política, cultura...) sufrieron un profundo cambio y fueron moldeados por la experiencia de la guerra. Se transformaron las relaciones entre clases sociales, generaciones, sexos, y la guerra total apareció de inmediato como una guerra de una violencia absolutamente inimaginable incluso para los que habían decidido su inicio; cambió hasta la manera misma de hacer la guerra, y ésta se reveló como algo mucho más mortífero y violento que todas las guerras de las épocas precedentes.

Durante el siglo XIX se había desarrollado en Europa, el denominado derecho público europeo, un dispositivo jurídico cuyo objetivo era la contención y la eliminación de las guerras entre los estados en el Viejo Mundo. Además del desarrollo del *ius contra guerra*, en el sentido kantiano, de la idea de la paz perpetua, este derecho tenía también como fin la definición de las reglas con las cuales se hace la guerra, en el caso de que ésta se produjera: el *ius ad bellum* y el *ius in bello*. Por ejemplo, en Europa, en vísperas de 1914 estaban reconocidas y eran compartidas una serie de reglas que estipulaban que durante la guerra no se podía torturar al enemigo, que había que conservar la vida de los presos de guerra y que debían respetarse las poblaciones civiles. Estos principios eran compartidos por todas las naciones europeas desde el Congreso de Viena de 1814 y 1815, y este compromiso parecía ser una conquista irreversible, algo definitivo y claro.

Pero es suficiente pensar en el número de víctimas civiles de las dos guerras mundiales que conoció Europa y el mundo –en particular en la Segunda Guerra Mundial, con más de veinte millones de víctimas civiles solamente en Europa– para hacerse una idea del cambio radical que se produjo con la guerra total. Desde mi punto de vista, esta tendencia no fue un paréntesis, sino que se ha desarrollado después de la Segunda Guerra Mundial y se ha convertido también en dominante hoy en día.

Si pensamos en todas las guerras de la última década, desde la primera guerra del Golfo, pasando por la guerra de los Balcanes y la de Afganistán, es un principio evidente y asimilado por estados y estrategias, que las guerras están concebidas –por sus formas tácticas, estratégicas, y por sus medios técnicos– para preservar la vida de los combatientes y para matar solamente civiles. Esta nueva tendencia apareció en la Primera Guerra Mundial, y sólo hay que pensar también en lo que fueron los bombardeos de Coventry, de Hamburgo, de Dresde o de Tokio durante la Segunda Guerra Mundial, para comprender el cambio que se consolidó en este sentido.

Las guerras totales también desvelaron una hipocresía acerca de la noción de derecho público europeo propio del contexto de civilización y de progreso que se había alcanzado en Europa en el siglo XIX, en la medida en que estas guerras reproducían en el mundo occidental, algunos rasgos de las guerras coloniales del siglo XIX; unas guerras que siempre fueron concebidas como guerras de conquista y de exterminio, durante las cuales nunca se podía establecer una distinción entre combatientes y civiles. La gran novedad del siglo XX es, pues, que las características de las guerras coloniales se reprodujeron en el corazón mismo de Europa occidental, pero con unos medios técnicos de destrucción mucho más poderosos que los

utilizados en el siglo anterior en Asia o en África.

La guerra total fue un gigantesco laboratorio antropológico en el cual se diseñaron las condiciones fundamentales de los genocidios modernos y del exterminio industrial del siglo XX. Durante la Primera Guerra Mundial, los soldados, por ejemplo, dejaron de aparecer como los héroes de las guerras tradicionales y se proletarizaron; a la hora de combatir, estaban simplemente incorporados a una máquina en la cual tenían que ejecutar tareas parciales, al igual que un obrero puede trabajar en una oficina o en una fábrica.

Todos los testigos de la Primera Guerra Mundial han descrito esa dimensión mecánica de la guerra. La batalla se transformó en una masacre planificada. Un ejemplo emblemático en este sentido es la batalla del Somme en Francia (1916), donde el enemigo se deshumanizó porque era invisible detrás de las líneas del frente y la muerte no era infligida por un enemigo de carne y hueso, viviente, sino que era causada por máquinas, por los bombardeos de los aviones y la artillería, por las ametralladoras, por las armas químicas de gas, etc. La muerte perdió su carácter épico: ya no era «*la mort au champ d'honneur*» ('la muerte en el campo del honor'), según la fórmula clásica, sino que se había transformado en una muerte anónima, de masa, en el marco de un proceso de exterminio industrial. Fue el triunfo de una muerte «reificada». Los héroes de la Primera Guerra Mundial ya no eran los combatientes cargados de medallas que destacaban por su coraje y su valor en el combate, sino que estaban representados por «el soldado desconocido», «*il milite ignoto*», «*le soldat inconnu*», según los idiomas de los países tocados por la guerra; era el soldado desconocido, elegido como representante de miles y miles de víctimas anónimas caídas en el combate. Desde este punto de vista, todo el conjunto de rasgos que caracterizan la Primera Guerra Mundial permiten considerarla como una etapa fundamental en el camino que lleva a Auschwitz. Y, de hecho, una de las consecuencias fundamentales que tiñó esta guerra fue que las sociedades europeas se acostumbraron a la muerte en masa y al exterminio.

George Mosse, un historiador norteamericano de origen judeo-alemán, reflexionó sobre este aspecto de una manera bastante interesante. George Mosse hace una comparación entre el *pogrom* de Kishinev (Moldavia), en el imperio ruso de los zares, y el genocidio de los armenios durante la Primera Guerra Mundial. En 1903, en la ciudad de Kishinev se produjo un *pogrom* –un episodio de violencia antisemita–, en el cual fueron asesinados trescientos judíos. Esta matanza, que apareció como símbolo de la barbarie del absolutismo zarista, desencadenó una ola de indignación en la opinión pública internacional, que la consideró una barbarie propia de un régimen oscurantista y retrógrado, algo que no se podía concebir en los países civilizados de la Europa occidental. Algunos años después, durante la Primera Guerra Mundial, el genocidio de los armenios –entre un millón y un millón y medio de seres humanos– ocurrió en silencio: casi nadie se dio cuenta que se había producido un genocidio. George Mosse explica este fenómeno diciendo que Europa en ese momento ya se había acostumbrado a la masacre y al exterminio. (De hecho, se podrían analizar las diferentes maneras en las cuales la cultura europea ha asimilado esta experiencia de la guerra. Si nos fijamos en la pintura alemana del período de entreguerras, en los dibujos y las pinturas de George Grosz, por ejemplo, éstos son, para tomar la definición de Günter Anders, el retrato de un mundo en el cual la muerte no tiene nada de natural: la muerte es algo violento. El objeto de esa pintura es la destrucción del mundo real.)

La comparación y conclusión a la que llegaba George Mosse podría generalizarse. Así, el genocidio de los judíos en la Segunda Guerra Mundial tampoco provocó una reacción muy fuerte; no se sucedió la reacción de los denominados «intelectuales»,

por ejemplo; no se produjo algo comparable con el compromiso de los intelectuales que se manifestó en otros momentos, como durante la Guerra civil española o durante la guerra de Vietnam.

La Primera Guerra Mundial significó la brutalización de la vida política en Europa y la penetración de la guerra en la sociedad. Fue una etapa de transición de la guerra a la guerra civil, y de las guerras a las guerras civiles en diferentes países europeos, porque el lenguaje bélico, los medios de enfrentamiento de la guerra se introdujeron en las sociedades europeas en general, y, en particular, en los países perdedores. Aparecieron partidos políticos con su propia milicia, y el lenguaje se brutalizó de una manera impresionante. En Alemania, por ejemplo, aparecieron palabras como *Vernichtung* ('exterminio') o como *Untermensch* ('ser inferior'). Estos conceptos se utilizaban tanto en el lenguaje político como en la lengua corriente.

La Primera Guerra Mundial fue también un laboratorio del fascismo –a pesar de todo el debate historiográfico que existe sobre la cuestión hoy en día–, en la medida en que aparecieron movimientos nacionalistas con características nuevas y revolucionarias. Los líderes de estos movimientos que movilizaron a las masas – Mussolini en Italia o Hitler en Alemania–, eran de orígenes «plebeyos»; ya no eran aristócratas como lo habían sido los conservadores y los reaccionarios del siglo XIX (De Mestre en Francia, Juan Donoso Cortés en España o Friedrich Nietzsche). Estos nuevos líderes políticos surgían de un movimiento de masas, y por tanto, necesitaban un contacto con ellas. No aspiraban a una regresión al pasado ni restablecer el Antiguo Régimen, sino que su objetivo era el establecimiento de un orden nuevo, si bien autoritario y nacionalista, que había pasado por la experiencia de la guerra y que idealizaba la técnica.

Después de la Primera Guerra Mundial se había producido un fenómeno muy original: una simbiosis entre, por una lado, un conjunto de valores heredados de la «contra-Ilustración» –el planteamiento ideológico del conservadurismo tradicional, el rechazo de los valores de la Ilustración y de la filosofía de los derechos del hombre–, y, por el otro, un culto a la técnica y una idealización de la modernidad en el sentido técnico de la palabra, que es el rasgo de los fascismos modernos. En esta época aparecieron los estetas del fascismo, como Filippo Marinetti y el futurismo italiano, para quien la guerra era «la única higiene del mundo»; o como Ernst Jünger en Alemania, que teorizó sobre *der Arbeiter* ('el trabajador'), considerándolo la síntesis entre el *volk*, – una comunidad guerrera, una comunidad nacional en el sentido racista de la palabra–, la dictadura y la técnica. También surgieron los filósofos del fascismo, como Carl Schmitt, que definió «lo político» como lugar del conflicto entre el amigo y el enemigo, un conflicto existencial que se acaba con la destrucción del enemigo; es decir, partía de una visión antidemocrática del conflicto y del pluralismo.

La Primera Guerra Mundial fue también un laboratorio de los totalitarismos modernos. Este término, totalitarismo, que conoció su éxito en la primera época de la guerra fría, en los años cincuenta en particular, y su declive a partir del final de los años sesenta y los años setenta, ha sufrido una renovación muy importante después de la caída de la Unión Soviética.

El concepto de totalitarismo ha ingresado en el debate político intelectual de una manera casi irreversible en los últimos años. Es un concepto especialmente pertinente en la teoría y filosofía políticas, que intentan comprender la naturaleza de los regímenes políticos, clasificarlos y elaborar su tipología. Desde este punto de vista, el siglo XX produjo algo históricamente nuevo y que no se puede definir con las categorías clásicas del pensamiento político elaboradas desde Aristóteles hasta Max Weber. Apareció una relación nueva entre la ideología y el terror, como elementos

constitutivos de un régimen político; una relación que no se puede identificar con las categorías viejas de «despotismo» o «tiranía». Era algo diferente, que requería la aparición de un nuevo concepto para definirlo.

Pero la pertinencia de este nuevo concepto de totalitarismo quizá sea muy limitada para los historiadores y para los sociólogos, ya que éstos no solamente definen la naturaleza y la forma de un régimen, sino que tratan de estudiar los orígenes, la genealogía, la dinámica, el desarrollo, la evolución, la caída –eventualmente– de dicho régimen; es decir, intentan interpretar históricamente un fenómeno político. Personalmente, pero, creo que los límites de ese concepto son evidentes si intentamos «historizar» la definición clásica del totalitarismo. No la que expuso Hannah Arendt, sino la definición de los politólogos de los años cincuenta, desde Zbigniew Brzezinski y Carl Friedrich hasta Raymond Aron en Francia, por ejemplo.

Todas las teorías clásicas del totalitarismo destacan una serie de elementos que lo definen: la supresión del estado de derecho, el partido único, la presencia de un jefe carismático y de una ideología de estado, la existencia de un sistema de campos de concentración, de una tendencia a la planificación económica, etc. Si el totalitarismo es un sistema definido por este conjunto de rasgos, es evidente que la Unión Soviética durante el período del estalinismo –y también en un período más largo– y algunos regímenes fascistas, pueden ser llamados totalitarios porque todos tienen ese conjunto de características. Pero si interpretamos y analizamos históricamente esos regímenes, también aparecen grandes diferencias. Por ejemplo, en lo que se refiere a la duración: el fascismo en Alemania duró doce años, y el comunismo, como régimen en la Unión Soviética, setenta años. Éste último nació de una revolución y conoció también una larga fase posttotalitaria. Y si el totalitarismo es algo que empieza en 1917 y se acaba en 1991, hay que establecer diferencias entre Lenin, Stalin y Gorbachov, porque sino el totalitarismo es un término sin contenido.

Es cierto que en los fascismos, en el nazismo y en la Unión Soviética hay una ideología de estado, pero esta ideología no es la misma, ya que la vinculación con la tradición de la Ilustración es radicalmente contradictoria: el comunismo se reivindica a partir de esa tradición, y el nazismo la rechaza totalmente. (Otro tema sería tratar el uso que hace el estalinismo de la tradición de la Ilustración.)

En cuanto a las bases sociales de esos regímenes, podemos decir, por un lado, que el régimen comunista necesita eliminar –en el sentido social de la palabra– a las viejas élites dirigentes económicas, militares y administrativas, y expropiar a los terratenientes, a los industriales, a las capas financieras para establecerse. El nazismo, por el contrario, incorpora en su sistema de dominación las viejas élites económicas, militares y administrativas; se trata de un régimen que integra en el poder a estas élites.

En cuanto a las violencias de esos regímenes, en ambos casos se trata de una violencia de tipo totalitario: se crea un sistema de campos de concentración, por ejemplo, pero aún así, es una violencia que tiene una naturaleza diferente. La violencia del nazismo es dirigida hacia el exterior, la violencia del estalinismo hacia el interior. La casi totalidad de las víctimas del estalinismo son ciudadanos soviéticos, y en su gran mayoría, rusos. La gran mayoría de las víctimas del nazismo no son alemanes, son presos de guerra, concretamente, eslavos, rusos y polacos, deportados políticos de todos los países ocupados por el nazismo y sectores de la población alemana que, antes de ser perseguidos y exterminados, fueron rechazados dentro de la nación alemana. Las leyes de Nuremberg, por ejemplo, decían que los judíos no eran alemanes. Se trata, por tanto, de todo un dispositivo jurídico ideado para excluir –entendido en el sentido étnico estricto de la palabra– del cuerpo de la

nación una serie de «categorías» que luego fueron «eliminadas». También los ancestros del estalinismo y del nazismo son muy diferentes: el estalinismo retoma una tradición autoritaria que es típica del absolutismo ruso, y la colectivización del campo bajo Stalin a principios de los años treinta, por ejemplo, presenta muchas semejanzas con la rusificación del Cáucaso dirigida por el zarismo en el siglo XIX. Éste es sólo un ejemplo, pero se podrían añadir otros. En cambio, la violencia del nazismo, como violencia de una guerra por la conquista del «espacio vital», como violencia para la destrucción, para el exterminio de sectores definidos como razas inferiores, tiene un origen en Europa occidental que es típicamente imperialista y común de la cultura europea del siglo XIX. El imperialismo, en el sentido clásico de la palabra, es una guerra por la conquista del «espacio vital», y el nazismo es una guerra colonial hecha en el corazón mismo de Europa en el siglo XX; una guerra para exterminar las razas inferiores como rasgo de la misión civilizadora.

En este mismo sentido, hay una relación con la racionalidad que no es la misma en los dos regímenes. Se podría decir que lo que caracteriza al estalinismo es la racionalidad de los fines perseguidos y la irracionalidad de los medios utilizados. Cuando hablamos de la finalidad del socialismo, del comunismo, no hablamos de utopía, sino de un fin mucho más prosaico, que es el que estableció Stalin: modernizar la Unión Soviética. Y ese fin no es irracional. Es un objetivo en sí mismo racional, pero los medios utilizados son una forma de esclavitud: el trabajo forzado, la militancia del trabajo, la explotación militar o feudal de los campesinos, siguiendo la fórmula de Nikolai Bujarin. Todo eso comprometió el fin mismo, y ahí está su contradicción. Está claro que se habría podido modernizar la Unión Soviética con otros medios diferentes del *gulag*.

Por el contrario, lo que caracteriza al nazismo, es la racionalidad de los medios y la irracionalidad global del fin perseguido. Si analizamos cómo funcionaba un campo de exterminio, podemos ver que se trata de una organización «racional». Es una destrucción que incorpora una racionalidad administrativa y productiva y que usa medios técnicos de la industria más avanzada de la época, pero todo ese sistema de «racionalidad instrumental» –retomando el concepto de la Escuela de Frankfurt– está puesto al servicio de un proyecto político y de sociedad que es totalmente irracional: la destrucción de una «categoría» de la población, de un grupo humano. También había irracionalidad desde el punto de vista económico y militar porque, durante la Segunda Guerra Mundial, los nazis destinaron medios y crearon todo un dispositivo para destruir a seis millones de personas a pesar de las dificultades que tenía Alemania para combatir en dos frentes.

En resumen, creo que existe una gran diferencia entre la violencia del nazismo y la violencia del estalinismo. Por una parte, hay un sistema que «usa» seres humanos para modernizar Siberia, para construir líneas de ferrocarriles, para electrificar una región, para construir ciudades, para talar bosques, etc. Por otro lado, hay un régimen que utiliza los medios de la modernidad para matar: no se trata de matar para modernizar; se trata de utilizar la modernidad para matar. Quizá ésta sea la diferencia fundamental que existe en la relación del nazismo y el estalinismo con la modernidad y con la racionalidad moderna, y esta diferencia no puede ser comprendida ni analizada mediante el concepto de totalitarismo. Es decir, éste es un concepto necesario y pertinente, pero que también tiene límites y del que hay que hacer un uso cuidadoso.

Sería interesante, para finalizar, hacer algunas consideraciones sobre el problema de la relación de esas violencias, a pesar de sus diferencias importantes, con lo que podríamos definir como el «proceso de civilización», y apuntar algún comentario sobre la «dialéctica negativa» de la cual hablaba al principio, que transforma el

progreso técnico, científico e industrial en regresión social, ética, que transforma, en definitiva, la civilización en barbarie y el progreso industrial en progreso de los medios de exterminio. A mi modo de ver, ésta es una característica de todas las violencias del siglo XX, a pesar de sus diferencias de cualidad y de naturaleza: la violencia del *gulag*, de Auschwitz, de los campos de exterminio, de la bomba atómica en Hiroshima, etc. Casi podríamos decir, tal y como Hannah Arendt define como uno de los rasgos de la modernidad, que todos esos ejemplos son una ilustración de los «delirios del *homo faber*». Pero también todas esas violencias tienen una relación con lo que Norbert Elias, el sociólogo alemán, definió como el proceso de civilización.

De hecho, Norbert Elias intenta dar una definición de esa noción de civilización y de ese proceso de civilización incluyendo elementos como, por ejemplo, el monopolio estatal de la violencia. Desde Thomas Hobbes hasta Max Weber y Norbert Elias, el monopolio estatal de la violencia siempre ha sido subrayado como un rasgo del proceso de civilización. Las violencias totalitarias suponen el monopolio estatal de los medios de violencia, de los medios de destrucción, de manera que no se puede concebir un campo de exterminio no planificado, construido y dirigido por un estado. Esta racionalidad productiva y administrativa, es lo que Norbert Elias, inspirándose en Max Weber, define como la «sociogénesis del estado», y éste es también un rasgo de las violencias totalitarias.

Otros autores como el sociólogo de origen polaco, Zygmunt Bauman, han escrito cosas interesantes desde este punto de vista. Zygmunt Bauman, aunque de manera un poco exagerada, analiza Auschwitz como un modelo de *management*, como un microcosmos en el cual se reproducen todas las características de la gestión, de la organización del trabajo, de la racionalización productiva y administrativa, de la división entre ideación y ejecución, de jerarquía, de ejecución de tareas parciales que participan de todo un conjunto que desemboca en la destrucción. En definitiva, todo un conjunto de características que definen el paradigma weberiano de la burocracia y de la modernidad administrativa y el paradigma fordista de la producción serial.

Pero retomando a Norbert Elias, éste, inspirándose en Sigmund Freud, define el proceso de civilización como el «autocontrol de las pulsiones». Podríamos decir también que Auschwitz supone ese tipo de autocontrol de las pulsiones, porque los campos de exterminio no son la expresión de la erupción volcánica de la violencia, no son una violencia que supone el odio como motor, no son una erupción de fanatismo. Son una violencia fría, planificada, una violencia, racional que precisamente supone ese tipo de autocontrol. El autocontrol de las pulsiones y la racionalidad administrativa moderna tienen un corolario que es la «desresponsabilización ética de los actores sociales». ¿Qué significa eso? Que el exterminio industrial totalitario es una violencia organizada y fragmentada en un conjunto de acciones que en sí mismas no son particularmente mortíferas. El ejemplo que siempre ponen los historiadores es el del responsable de una estación de ferrocarril. Su tarea sólo consiste en permitir a los trenes circular, y él no se pregunta si en ellos se transportan mercancías, armas, soldados, deportados, judíos, etc. Pero el trabajo de este responsable de una estación puede ser fundamental para el funcionamiento del mecanismo del genocidio en su conjunto. Ciertamente que el responsable no es criminal, y también puede ser alguien que ni siquiera haya tomado conciencia de las consecuencias de las acciones parciales que él cumplía y que participaban de un proceso criminal en su conjunto. Ése es el mecanismo de la desresponsabilización ética de los actores sociales en una sociedad en que no se pide a un funcionario tener una alta conciencia ética, sino tener competencia y hacer su trabajo de manera racional, eficaz e inteligente. La consecuencia de eso fue lo que Hannah Arendt llamó la «banalidad del mal», un mal que puede ser monstruoso pero que está hecho por individuos que son muy banales, que son gente normal que nunca tomó conciencia

de sus actos. Éste sería, pues, otro de los rasgos del proceso de civilización.

La conclusión a la que llegaríamos, tomando también en consideración las críticas eventuales de Josep Ramoneda, es que todo esto no significa evacuar el problema de la responsabilidad histórica y de la culpa, porque sería demasiado fácil decir «bueno, la culpa es del proceso civilizatorio en su conjunto, entonces todos somos responsables y nadie es culpable». Josep Ramoneda formula que si todos somos culpables, los hay que lo son más que otros. Ciertamente, este problema de la culpa, que ya fue planteado por Karl Jaspers al final de la Segunda Guerra Mundial, y su distinción muy atenta entre diferentes grados de culpabilidad, parece ser muy actual y pertinente hoy en día.

Pero, si tras todo este tipo de reflexiones llegamos a la conclusión de que las violencias totalitarias del siglo XX fueron posibles porque están inscritas en el proceso de civilización, ello plantea un problema de responsabilidad histórica que concierne a toda la sociedad. No podríamos ser ciudadanos –en el sentido más noble de la palabra–, sin ser portadores de la memoria de este siglo y sin ser conscientes de la parte de responsabilidad histórica que nos concierne como europeos que vivimos en un continente con un pasado así. Ésta es una conclusión importante y una condición básica para pensar, no ya todo un proyecto de emancipación, una utopía de otro mundo, sino una democracia en la Europa de hoy.

Para terminar, quizá una de las herencias de las violencias del siglo XX sea que no podemos pensar la democracia como lo hacen algunos teóricos, filósofos y políticos, de manera «deshistorizada». Por supuesto, la democracia es un conjunto de normas, tal como la definió Hans Kelsen en los años veinte y treinta. Por supuesto, las democracias tienen sus reglas, aquello que Norberto Bobbio denominaba *le regole del gioco* ('las reglas del juego'), y una democracia sin reglas no puede funcionar. Pero la democracia es mucho más que un conjunto de normas: es un producto histórico y, concretamente en Europa, la democracia es el producto de luchas contra regímenes que la destruyeron y que desembocaron a veces en violencias y genocidios de una dimensión muy amplia. Entonces, pensar la democracia como una democracia ciega, amnésica, sin memoria, sería pensar en una democracia muy débil, muy frágil ante las amenazas que existen hoy, y sería un lujo que países como España, que conoció el franquismo, Italia, que conoció el fascismo, o Alemania, que conoció el nazismo, no deben permitirse. Por tanto, en nuestra concepción de la democracia deberemos siempre incorporar esta memoria histórica de las violencias del siglo XX.

Bibliografía citada

ADORNO, THEODOR W., «Erziehung nach Auschwitz» en *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Rofk Tiedemann X/2, Frankfurt 1977, p. 674-690.

HOBBSAWM, ERIC, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Crítica, Barcelona 2000.

LUKÁCS, GYÖRGY, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling*, Grijalbo, Barcelona 1975.

L'autor/El autor/Author

Professor de ciència política a la Universitat de Picardie-Jules Verne.

Itàlia, 1957.

Viu a França des del 1985.

L'any 1989 va obtenir el doctorat a l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Entre el 1991 i el 1995 va ser responsable d'investigació de la secció alemanya de la Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine de Nanterre. Entre el 1994 i el 1997 va ser professor a l'EHESS.

Bibliografia/Bibliografia/Bibliography

Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat 1843-1943, Editions PEC-La Brèche, Paris 1990.

Les Juifs et l'Allemagne. De la "symbiose judeo-allemande" a la mémoire d'Auschwitz, Editions La Découverte, Paris 1992.

Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme, Cahiers libres, Editions Page 2, Lausana 1996.

L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels, Editions du Cerf, Paris 1997.

Siegfried Kracauer, Alfons el Magnànim, València, 1998

Understanding the Nazi Genocide. Marxism after Auschwitz, Pluto Press, Londres 1999.

El totalitarisme. Història d'un debat, Universitat de València, Servei de Publicacions, València 2002 (versió castellana: *El totalitarismo. Historia de un debate*, Eudeba, Buenos Aires 2001)