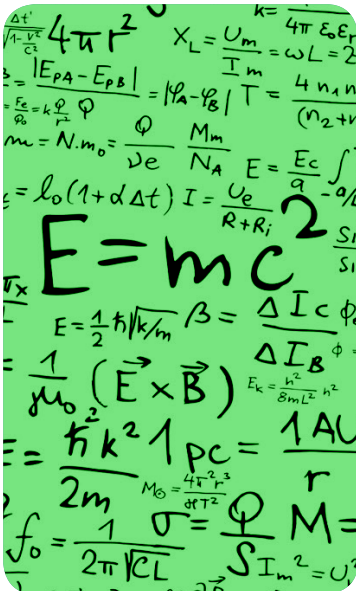
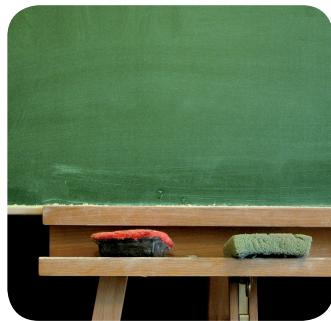




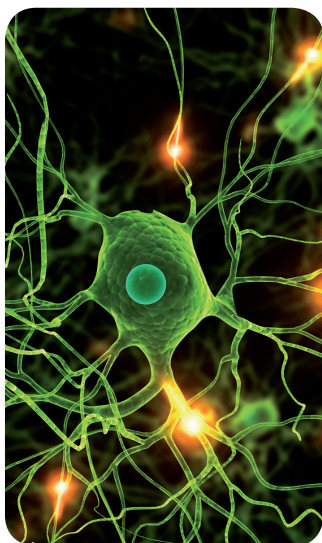
MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía
y Letras / 15-16

Filosofía de la Historia:
Democracia y Orden
Mundial



Campus Internacional
excelencia UAM
CSIC+



**La dimensión
política del mal.
Articulación
de las identidades,
antagonismo
y totalización**
Iago Alberti García



LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL MAL. ARTICULACIÓN DE LAS IDENTIDADES, ANTAGONISMO Y TOTALIZACIÓN.

Iago Alberti García.

Trabajo de Fin de Máster (directores Alba Jiménez y Evaristo Prieto).

Máster UAM Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial. 2015-2016.

iagoalberti@gmail.com

El mal ha alcanzado en las últimas décadas una suerte de estatuto ontológico que supuestamente lo sitúa más allá de las posibilidades de análisis racional. En este trabajo se defiende una posición diferente, que el “mal radical” se puede analizar histórica y políticamente, y sus manifestaciones poseen una racionalidad propia, en sus causas, en su desarrollo y en el uso que se hace de su memoria. Para esto hace falta ampliar el ángulo de la moralidad individual en el que normalmente se enmarcan las discusiones sobre la naturaleza del mal. En el presente trabajo se desarrolla brevemente una explicación del mal desde esta dimensión política colectiva, tomando como referencia el marco general que ofrece el crítico cultural Terry Eagleton en su obra *Sobre el mal*. Dentro de este marco teórico se analiza el genocidio como arquetipo moderno del mal, haciendo especial hincapié en su representación hegemónica en el imaginario colectivo contemporáneo, el Holocausto judío. En el trabajo se hace un breve recorrido por las ideas e intereses que llevaron al Holocausto y por el proceso de elaboración de una memoria sobre el mismo siguiendo a algunos autores, principalmente israelíes, de la corriente que a partir de los años noventa se conocerá como postsionismo. En un plano más general, para el marco explicativo de las dinámicas políticas subyacentes al mal político, seguimos la crítica del fundacionalismo metafísico elaborada por el llamado heideggerianismo de izquierdas, la doctrina de la articulación de las identidades políticas de Ernesto Laclau y la teoría del conflicto constitutivo de autores como Chantal Mouffe, Miguel Benasayag y Jacques Rancière. Como resumen de las mismas recuperamos un trabajo anterior en torno a la figura de Maquiavelo, como arquetipo del mal en política y como precursor problemático de los planteamientos teóricos de los autores en los que nos hemos basado. Detrás de este trabajo subyacen dos intuiciones subjetivas, fundadas o infundadas: que en la emergencia del mal operan las mismas lógicas y mecanismos que en los procesos políticos “normales”, y que, al obviar su dimensión política y su racionalidad propia, lejos de combatir el mal lo que en realidad hacemos es preparar el terreno para sus manifestaciones futuras.

MAL Y PERVERSIDAD

En una afirmación ampliamente compartida, según el filósofo Bernard Sichere “parece poco discutible que se haya encontrado en el nazismo la forma químicamente casi “pura” del mal”¹. Para Sichere (y muchos otros) es profundamente perturbador asumir que esta pureza del mal tenga una dimensión política, y que, además, ésta se pueda llegar a analizar y comprender como cualquier otra: “¿es posible considerar que se trata solamente de una política semejante a todas las demás? [...] por otro lado, ¿cómo contentarse con un juicio ético (idéntico, por ejemplo, al juicio que pueda pronunciarse sobre un crimen individual particularmente odioso) cuando evidentemente se trata de

¹ Sichere, Bernard, *Historias del mal*, Barcelona, 1996, Gedisa, p. 204.

una empresa política, por demente que esta sea?”². Estas palabras de Sichere y su confusión son el perfecto ejemplo de la situación a la que se han enfrentado muchos pensadores al analizar el Holocausto. Cuando un fenómeno tiene las implicaciones éticas de un genocidio hablar sobre su dimensión política y tratar de explicarla parece una traición a los criterios morales por parte de la lógica fría y empírica de las ciencias políticas. A Sichere también le perturba pensar la dimensión política que implicaba que fuera el Tribunal de Nuremberg creado por los vencedores de la guerra quien juzgase a los jerarcas nazis. Que fuera la *realpolitik* de los vencedores y no la conciencia ética pura y desinstrumentalizada la que llevase a los criminales al banquillo.

El mal se ha descrito como gratuito, sin propósito práctico, impersonal e inhumano. No hay una causa ni contexto que lo pueda explicar, pues rebasa los límites de nuestro entendimiento, no tiene límites ni referencia. Es frío y carente de emociones. Un puro impulso de destrucción de la materia que mancilla la pureza del infinito y de la nada. El filósofo Terry Eagleton afirma que si las características del mal son algo parecido a lo enumerado anteriormente podemos estar tranquilos. El mal radical, la maldad en sí, es algo sumamente raro. Para Kant era incluso imposible que pudiese existir alguien que no reconociese ninguna ley moral. Hasta el más monstruoso de los genocidios tiene razones detrás, por perversas que estas sean, y sus ejecutores son conscientes de estar transgrediendo las normas éticas más elementales (de ahí su empeño en ocultar las pruebas). La mayoría de los acontecimientos históricos que tendemos a etiquetar como mal son fenómenos sociales que implican un alto grado de atrocidad y la suspensión de las reglas y escrúpulos morales de la vida cotidiana. La palabra que utiliza Eagleton como más adecuada para ello es perversidad. Y la mayor parte de estos fenómenos son bastante explicables, en sus orígenes, en su desarrollo y en la memoria que se elabora sobre ellos. “La mayoría de las perversidades malintencionadas son de origen institucional. Son el resultado de unos intereses creados y de unos procesos anónimos, y no de los actos malignos de unos individuos”, a lo que añade que “esto es algo que deberíamos ver como una fuente de esperanza”. “Si no fuera cierto que, muy a menudo, los actos perversos son el resultado de unas concepciones falsas, unos intereses dominantes y unas fuerzas históricas, nos encontraríamos ante unas implicaciones ciertamente funestas. Podríamos vernos forzados a afirmar que la especie humana es algo que, sencillamente, no vale la pena conservar.”³. Frente a las reticencias de pensar el mal políticamente, Eagleton nos invita a seguir este camino, no por una perversidad de la razón analítica, sino como una necesidad ineludible de comprender el mal para evitar que este prospere. Alerta del peligro de implica que seamos incapaces de pensar el mal en su dimensión racional, social, política, económica e ideológica. Relegarlo todo al ámbito de lo irracional, el thánatos, el terrorismo y la barbarie supone (y esto es un peligro de la posmodernidad en muchas áreas) la asunción de la incapacidad de tratar con él. Sólo resta, como en la visión de los fundamentalistas religiosos o los nazis, erradicarlo sin atender a sus causas. Con las consecuencias de esperar.

Eagleton percibe dos peligros en la aproximación al mal desde la política y la moral. El primero es lo que llama la óptica del trabajador social: el malvado es malvado por ser un desafortunado social. En ella se puede integrar la renuencia a los enfoques morales de una buena parte de la tradición marxista. El otro peligro es el de considerar al mal desde una perspectiva puramente moral, sin contextualizar al individuo en sus circunstancias históricas, políticas y sociales. El primero de los peligros puede caer en la irresponsabilización del individuo frente a sus circunstancias. El segundo en la sobrecarga moral que implica una libertad individual mal entendida. El moralismo actual, en concordancia con la ficción del individuo autónomo y atomizado del liberalismo, dibuja un paisaje donde el bien y el

² *Ibíd.*, p. 205.

³ Eagleton, Terry, *Sobre el mal*, Barcelona, 2010, Península, pp. 141-142. O al menos que no vale la pena conservar en su actual configuración genética. Al respecto, científicos tan prestigiosos como Stephen Hawking abogan por la modificación genética de ciertas características como la inteligencia y la agresividad humanas.

mal parecen surgir de la nada. Hay que evitar caer en las trampas del viejo debate entre el liberalismo y el comunitarismo y no separar dos dimensiones que en realidad son indivisibles. Los seres humanos son autónomos y a su vez esta autonomía descansa en la su naturaleza codependiente. Ni ningún hombre es una isla ni ningún hombre es un robot. Eagleton no pide negar a Kant, sólo alejarse un poco para tener perspectiva. Lo necesario sería elaborar un enfoque integral donde las dimensiones políticas y morales de los fenómenos quedasen incorporadas, lo que no es ninguna innovación histórica. “El pensamiento moral no es una alternativa al pensamiento político. Para Aristóteles, el primero forma parte del segundo. La ética toma en consideración las cuestiones del valor, la virtud, las cualidades, la naturaleza de la conducta humana y otros aspectos por el estilo, mientras que la política se ocupa de las instituciones que hacen que tal conducta florezca o sea reprimida”⁴. El ser humano es (más o menos) responsable, y esta responsabilidad a su vez opera y es generada por su entorno social. Paradójicamente, el moralismo individualista puede actuar de manera muy irresponsable al negar uno de los términos de la ecuación, ignorando las circunstancias donde el mal prospera y contribuyendo de esta manera a su proliferación.

La relación actual de Occidente con el mal se debate entre la hipocresía, el tabú y la mojigatería. En esto recuerda a su relación con la violencia. Se puede invadir militar e ilegalmente un país por razones indecentes mientras cualquier tipo de disturbio en una protesta queda anatémizado, por legítimas que puedan ser sus causas. Reflexionando sobre lo que implican las palabras iniciales de Sichere y atendiendo a lo expuesto anteriormente, se podría hablar de dos tendencias contemporáneas en la aproximación al mal. Por una parte, la otredad absoluta de un mal radical que no puede ser explicado y la invisibilización de sus raíces sociales y políticas, a las que consciente o inconscientemente hay que tratar de ocultar. Si se trata de explicar el contexto del mal, intentar comprenderlo, se corre el riesgo de ser denunciado por “cierta doctrina liberal-progresista según la cual comprenderlo todo es perdonarlo todo [...], cualquier tentativa de explicación de un acto malvado viene a ser un intento de excusar a sus perpetradores. [...] La palabra «mal» constituye por lo general una manera drástica de poner fin a los debates”⁵. Este tratamiento del mal evoca a lo sagrado. Recuerda al pecado y la prohibición de pronunciar el nombre de Dios. Por otra parte, Eagleton sitúa los orígenes históricos de esta negación del mal en el “optimismo cósmico ilustrado”: “cuanto más vemos el mundo como un todo racional y armonioso, al estilo de la Ilustración europea del siglo XVIII, más acuciante se vuelve el problema del mal [...]. El mal es la sombra tenebrosa que la luz de la Razón no ha podido desterrar [...] el factor que se encuentra fuera de lugar en un mundo ordenado”⁶. Probablemente, muy pocas culturas tengan una relación de negación tan radical con el mal como Occidente. Al lado de esto resulta cándida la costumbre budista de echar unos granos de arroz al diablo para tenerle tranquilo y bien alimentado. Como veremos más adelante, esta concepción ilustrada de una sociedad completamente racional y transparente ha llevado al intento, mediante múltiples variantes históricas, de cierre y autocompletado social con los efectos de esperar, de los excesos de la Revolución Francesa al estalinismo. En paralelo a la problemática ilustrada del mal, su papel “acuciante” también se puede deber a su carácter de sucedáneo metafísico. En el mundo plano de la posmodernidad y la sociedad del consumo y el simulacro “el mal [...] quizás sea la única forma de trascendencia que queda en un mundo posreligioso. Ya no sabemos nada de coros de huestes celestiales, pero sí conocemos bien lo acaecido en Auschwitz [...]. Tal vez el mal sea lo único que mantiene hoy caliente el espacio donde solía estar Dios”⁷. Lo mismo podría decirse de la dimensión trascendente de los vilipendiados metarrelatos emancipadores. Como dice el famoso y repetido argumento de Slavoj Žižek, somos tan incapaces de pensar una alternativa al capitalismo posmoderno que lo único que parece poder llenar

⁴ *Ibíd.*, p. 21.

⁵ *Ibíd.*, pp. 14-15.

⁶ *Ibíd.*, p. 130.

⁷ *Ibíd.*, pp. 67-68.

el hueco dejado por la utopía es el apocalipsis y el fin de los tiempos.

En las últimas décadas, desde cierto posmodernismo se ha tendido a negar la existencia de cualquier tipo de naturaleza humana, a la que se ha tachado de concepto esencialista, determinista y construido culturalmente. En esta afirmación hay mucho de verdad, de crítica justificada de la elevación del particular de los poderosos (blancos, varones, propietarios y heterosexuales) a la categoría de universal, como las teorías raciales y patriarcales han demostrado a lo largo de la historia. Pero a su vez se puede entrar en excesos peligrosos que lleven a otros tipos de determinismo negativo. Haciendo una crítica a la negación del concepto de naturaleza humana del pragmatismo posmoderno, una de sus bestias negras, Eagleton escribe: “Richard J. Bernstein ha escrito que debemos resistirnos a la tentación de ver el mal como “una característica ontológica fija de la condición humana”, pues esto último significaría admitir que no hay nada que hacer al respecto de ese mal. Simplemente tenemos que convivir con él. Ahora bien, de que algo sea un rasgo pertinente de la condición humana no se deduce que no haya ya nada que hacer al respecto [...]. Es muy posible que el deseo de justicia sea [también] un rasgo constante de la condición humana”⁸. “Los seres humanos son criaturas mixtas, ambiguas y moralmente híbridas. Pero si esto es así, ¿por qué no ha emergido el bien más a menudo a la superficie? Sin duda, se debe a la naturaleza de la historia social y política: las estructuras, las instituciones y los procesos de poder”⁹. Por eso analizar esta historia y estos “procesos de poder” es tan importante.

Para explicar esta relación entre la moralidad y las circunstancias el escritor Santiago Alba Rico pone el ejemplo clarificador el caso de la fragata La Medusa, inspirador del famoso cuadro de Géricault. En julio de 1816 el barco encalló en un banco de arena en alta mar y los tripulantes trataron de alcanzar la costa en las chalupas de salvamento. Como no había espacio para todos, las 147 personas que no pudieron subir a los botes construyeron una pequeña balsa y quedaron a la deriva con una provisión mínima de víveres. Cuando fueron rescatados 12 días después sólo quedaban 15 supervivientes, que habían sobrevivido gracias a haberse alimentado de los cadáveres de sus compañeros, muchos de ellos previamente asesinados. ¿Cuál era la alternativa moral en esas circunstancias? En una aplicación particular del triaje de la medicina de emergencia, Santiago Alba responde que el suicidio altruista para alimentar a los demás y el canibalismo ordenado. Pero lo que no le queda claro es que este tipo de decisiones, por muy dignas que sean, puedan ser el fundamento de ninguna doctrina moral. Lo que parece más bien es que llegado a cierto tipo de circunstancias sociales el propio sistema moral humano colapsa. Esta es la trampa a la que lleva el pesimismo antropológico del liberalismo y la *realpolitik*, confundir el mal y la balsa de La Medusa con una suerte de estado ontológico de la humanidad¹⁰. El proyecto genuinamente moral sería construir una sociedad y “un mundo en el que hay más alternativas que el suicidio o el canibalismo”¹¹. Un ejemplo de narración sobre una contemporánea balsa de La Medusa es el desgarrador testimonio de Emir Suljagic, uno de los pocos supervivientes de la masacre de Srebrenica en la guerra de Bosnia. Antes de la entrada final de las tropas serbias, el enclave consiguió evitar el genocidio durante meses gracias a la resistencia armada de un grupo de combatientes bosnios. El problema es que estos mismos defensores de la población bosnia desarmada estaban al mismo tiempo eliminando sistemáticamente a la población civil serbia de las aldeas vecinas en incursiones genocidas. Suljagic es honesto en su descripción de los hechos: “sé muy bien lo que nos habría ocurrido en 1992 si en aquella época en Srebrenica no hubiera existido un puñado de gente intrépida. Pero un crimen es un crimen, y está claro que algunas personas que defendieron mi vida

⁸ *Ibíd.*, p. 44.

⁹ *Ibíd.*, p. 144.

¹⁰ Un ejemplo de grandísimo éxito de estos juegos morales engañosos es la serie de películas de terror *Saw*, donde sus protagonistas se ven enfrentados continuamente a este tipo de toma de decisiones. La popularidad de la serie es sintomática de la fascinación contemporánea con el mal y su enfoque moral individualista.

¹¹ Alba Rico, Santiago, *¿Podemos seguir siendo de izquierdas?*, Barcelona, 2013, Pol. len, p. 16.

cometieron delitos sancionados por las leyes y las normas habituales”. Y reconoce la irresolubilidad de este dilema moral: “Ninguna comunidad debería ponerse por encima de la ley que determina las relaciones entre las personas. No existen circunstancias que puedan justificarlo ¿O tal vez sí existen cuando se trata de la supervivencia biológica de esta comunidad? No tengo respuesta a esta pregunta”¹²; “las barreras morales y los escrúpulos de cualquier clase [son] las dos cosas a las que más pronto se renuncia en cualquier guerra”¹³. La labor de una verdadera política sería no la de erradicar el mal de la tierra de una vez por todas, una misión imposible y contraproducente, como demuestra la teoría del Eje del Mal de la administración Bush. La verdadera tarea sería la de evitar llegar a una situación donde el mal se manifieste como en la balsa de La Medusa o el sitio de Srebrenica. Y esto implica reconocer su racionalidad y sus circunstancias.

Una vez llegados a la balsa de La Medusa suele ser demasiado tarde para tomar decisiones correctas que eviten el desastre. La visión de la sociedad del capitalismo global, a nivel social, geopolítico o ecológico, es la de una negación del antagonismo y la capacidad destructiva que incuba en su interior. Sólo ve el ángulo del interés inmediato, y cuando el conflicto estalla o el desastre ecológico se aproxima es incapaz de enmarcarlo en su propia dinámica, lo exterioriza y actúa contra él de manera necesariamente destructiva. Esto se expresa asimismo en el individualismo utilitarista que lleva en su núcleo ideológico: “hay un deseo paradójico, por así decirlo, de supervivencia individual al margen de las condiciones sociales de toda supervivencia. El canibalismo no es un «momento» propicio para las decisiones políticas y el canibal no puede ser sujeto de ninguna transformación política”¹⁴. Desde las grandes derrotas de los proyectos emancipatorios de izquierda las alternativas conflictuales constructivas han sido desplazadas por su versión tribal. El capitalismo financiero depaupera a millones de personas y el antagonismo de la lucha de clases, en ausencia de otra alternativa, se manifiesta en el ascenso de la ultraderecha, el fundamentalismo y la xenofobia. El neocolonialismo del sur global continúa, y tras la derrota de los proyectos de la izquierda nacionalista laica, el enfrentamiento toma la forma de fanatismo religioso y renegación de la modernidad. Por mucho empeño que se ponga en el fin de los metarrelatos, la injusticia siempre va a buscar una alternativa emancipatoria, y si no la encuentra en versiones decentes lo buscará en las destructivas. Bajo la pervivencia de las causas que lo provoca, el conflicto no desaparece, se desplaza. Quizás el mayor logro de los movimientos de las plazas en países como Grecia y España no sea lo que han conseguido, sino lo que han evitado.

LA TEORÍA RACIAL DEL IMPERIALISMO

Desde la posguerra ha habido un debate ininterrumpido sobre las conexiones de la política y la ciencia racial del imperialismo europeo con el Holocausto. Hannah Arendt afirmaba en *Los orígenes del totalitarismo* que “las tres décadas que median entre 1884 y 1914 [son] el periodo del imperialismo. Algunos de los aspectos fundamentales de esta época parecen tan próximos al fenómeno totalitario del siglo XX, que puede resultar justificable considerar a todo el período como una fase preparatoria de las subsiguientes catástrofes”¹⁵. El periodista sueco Sven Lindqvist critica que, mientras que la afirmación de Arendt de que nazismo y estalinismo compartían un mismo origen doctrinal y características similares es ampliamente recordada, su otra afirmación de que ambos son derivaciones históricas de la política colonial, y que el Holocausto es una continuación y un producto del racismo

¹² Suljagic, Emir, *Postales desde la tumba*, Barcelona, 2007, Galaxia Gutenberg, pp. 95-96.

¹³ *Ibíd.*, p. 102.

¹⁴ Alba Rico, Santiago, *¿Podemos seguir siendo de izquierdas?*, p. 46.

¹⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, 2006, Alianza, p. 221.

imperialista ha quedado relegada al olvido. La visión de Lindqvist va más lejos: además de tener como uno de sus detonantes fundamentales la competencia colonial intraeuropea, el conjunto de la Segunda Guerra Mundial sería una aplicación de los principios y los métodos de la política y la guerra coloniales, pero esta vez en el interior de Europa¹⁶. El caso de Arendt es también el de la figura que podría ser considerada, con toda justicia, como la conciencia moral del siglo XX, George Orwell. De Orwell son recordados su compromiso con el antifascismo en la Guerra Civil Española y su crítica del estalinismo en sus dos obras más celebradas, *Rebelión en la granja* y *1984*. Sin embargo Orwell fue también un crítico impenitente del imperialismo. Él mismo fue policía colonial, y su primera obra, *Los días de Birmania*, relata desde dentro la experiencia del racismo y la opresión bajo la ocupación británica. Para Orwell, la Inglaterra imperial de su tiempo era una familia victoriana y respetable, “con los armarios llenos de esqueletos” y “una densa conspiración de silencio en torno a las fuentes de los ingresos familiares”¹⁷.

Hoy en día la visión de Orwell y Arendt de una tríada del mal contemporáneo ha perdido uno de sus elementos. En el Occidente democrático se ha ido construyendo una memoria selectiva sobre las manifestaciones históricas del mal en el siglo XX. Dos de ellas, encarnadas en las figuras de Hitler y Stalin, han quedado firmemente fijadas y rechazadas en el imaginario colectivo contemporáneo. Sin embargo su tercera manifestación, el imperialismo, ha quedado difuminada entre la condena moral, un vago sentimiento de remordimiento y la aceptación de su inevitabilidad y de su misión civilizatoria. La política colonial europea no ha alcanzado el estatuto de mal ontológico pese a haber sido la que ha aniquilado a más millones de seres humanos, tanto en genocidios deliberados como con la aplicación de políticas que han llevado a unos resultados similares. Es sintomático que el horror imperial ni siquiera tenga una cabeza visible como símbolo. Como mucho, y de manera bastante menos poderosa que en el caso de los líderes totalitarios, se ha propuesto a Leopoldo II como ese símbolo, y a la colonización belga del Congo como su manifestación paradigmática, hecha célebre y criticada en obras como las de Joseph Conrad y Mario Vargas Llosa. Figuras como la de la corona española o la reina Victoria nunca alcanzaron ese estatuto, debido a las “diferencias” entre sus propios imperialismos y el aplicado por los belgas en el África central¹⁸. Con esto no queremos caer en los excesos de cierto pensamiento poscolonial. La política genocida no es un patrimonio de los europeos blancos. Es el resultado de una práctica colonial llevada a cabo por numerosos pueblos a lo largo de la historia. El problema no está, como a veces parece querer afirmar el multiculturalismo naif, en el color de los opresores, sino en la política colonial misma y en por qué esta florece en determinadas culturas y circunstancias (y en otras no)¹⁹. Como veremos, no es la única, pero la gran diferencia en

¹⁶ Como ejemplo Lindqvist pone el bombardeo de saturación empleado por ambos bandos. Ampliamente utilizado para la destrucción sistemática de poblaciones en las guerras coloniales, su primera aplicación en Europa la llevó a cabo la Legión Cóndor en la Guerra Civil Española, lo que produjo una reacción internacional de indignación que no se había producido cuando los bombardeados eran asiáticos o africanos. Guernica es el ejemplo más recordado, pero no el primero. Lindqvist, Sven, *Historia de los bombardeos*, Madrid, 2002, Turner.

¹⁷ Orwell, George, *El león, el unicornio y otros ensayos*, Madrid, 2006, Turner, p. 112.

¹⁸ Sobre la responsabilidad española en la muerte de entre 50 y 80 millones de personas en América ver Mira, Esteban, *Conquista y destrucción de las Indias (1492-1573)*, Sevilla, 2013, Muñoz Moya. Sobre las políticas que llevaron a la muerte a entre 30 y 60 millones de seres humanos en las décadas finales del reinado de Victoria del Reino Unido ver Davis, Mike, *Los Holocaustos de la era victoriana tardía*, Valencia, 2006, Universitat de Valencia.

¹⁹ Un punto de vista que a su vez cuestiona el determinismo histórico muchas veces compartido por colonialistas y anticoloniales y revela la condición contingente de la conquista europea del mundo. Por ejemplo, es interesante tener en cuenta el debate sobre las causas de la no activación del potencial exploratorio y colonial que poseía el imperio chino a comienzos del siglo XV. Cuando el navegante Zheng He regresó de sus viajes exploratorios en África, Oriente Medio y todo el sur y este de Asia, previos a los de españoles y portugueses, el imperio decidió no proseguir con sus expediciones pese a poseer la capacidad tecnológica y militar para emprender la colonización. Lo que está claro es que el rechazo a cualquier tipo de colonialismo no era uno de los motivos. Las diferentes dinastías imperiales colonizaron durante siglos el interior de Asia, en numerosas ocasiones acompañada de prácticas genocidas contra los colonizados, desde los nómadas Wu Hu hasta los dzungar mongoles. En el terreno literario es interesante la ucronía *Crónicas de la Serpiente Emplumada*

la colonización europea se debe a su magnitud y su cercanía histórica: el dominio de los europeos cubría el 85% del planeta y al 65% de la población mundial hace apenas un siglo. Y en muchas regiones del globo *esta* colonización continúa, de manera directa o indirecta o mediante la herencia envenenada que ésta dejó.

Como decíamos, el genocidio, además de ser multicultural, tiene un carácter dilatado en el tiempo. Ha acompañado a la humanidad a lo largo de su historia, desde las guerras tribales de las bandas de cazadores hasta la Guerra Civil de Ruanda, pasando por la conquista hebrea del Canaán. En su vertiente más cercana culturalmente lo podemos encontrar en los documentos fundacionales de Occidente. Como dice Lindqvist, “desde el principio, el genocidio está inscrito en los textos más tempranos y sagrados de nuestra cultura. Basta leer el Viejo Testamento, la Ilíada o la Eneida para encontrar las instrucciones”²⁰. Pese a su ubicuidad, las prácticas genocidas se manifiestan de manera diferente en el tiempo y en el espacio. Y lo mismo se puede decir de los argumentos utilizados para legitimarlo o denostarlo. Se puede afirmar que el exterminio sistemático de una población ha desaparecido como argumentario político lícito desde la caída de la doctrina científica del darwinismo social, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, lo que no quiere decir que la práctica del genocidio desapareciera. Antes de su deslegitimización reciente, las prácticas genocidas gozaron de siglos de aceptabilidad. La primera oleada del colonialismo europeo comenzó con el exterminio de los guanches canarios y continuó con la desaparición de entre el 90 y el 95% de la población autóctona del continente americano. La legitimación de aquella conquista fue religiosa. En la segunda gran oleada de colonización europea, la que se repartió el resto del globo desde el Congreso de Viena, esta legitimación se fue transformando paulatinamente en una de tipo científico, donde se mezclaban biología, economía política y demografía malthusiana. En paralelo, y en ambos periodos, también se arguyeron diferentes razones religiosas y científicas por parte de los opuestos a las políticas de la masacre, desde Bartolomé de las Casas hasta los antropólogos antiespecistas. Pero como decíamos, pese al triunfo discursivo de éstos, en las últimas décadas las políticas de resultados genocidas, lejos de desaparecer, han gozado de buena salud, como en el embargo y las guerras contra Iraq, la guerra de Yugoslavia o el conflicto del Congo. Hoy en día son oficialmente condenadas, y el debate sobre su legitimidad ya no se enmarca en la religión y la biología (pese a su pervivencia encubierta) sino en la *realpolitik* de los cálculos económicos y geoestratégicos, en ocasiones paradójicamente unida a (o recubierta de) razones ideológicas basadas una reificación de los Derechos Humanos y la

elaborada por el experto en culturas precolombinas y escritor argentino Edgardo Civallero sobre una posible conquista azteca de Europa.

²⁰ Lindqvist, Sven, *Exterminad a todos los salvajes*, Madrid, 2004, Turner, p.31. “Entonces Moisés habló al pueblo, diciendo: Armaos algunos de vosotros para la guerra, y vayan contra Madián y hagan la venganza de Jehová en Madián. Y pelearon contra Madián, como Jehová lo mandó a Moisés, y mataron a todo varón. Y los hijos de Israel llevaron cautivas a las mujeres de los madianitas, a sus niños, y todas sus bestias y todos sus ganados; y arrebataron todos sus bienes, e incendiaron todas sus ciudades, aldeas y habitaciones. Moisés se enojó contra los capitanes del ejército, contra los jefes de millares y de centenas que volvían de la guerra, y les dijo Moisés: ¿Por qué habéis dejado con vida a todas las mujeres? Matad, pues, ahora a todos los varones de entre los niños; matad también a toda mujer que haya conocido varón carnalmente. Pero a todas las niñas entre las mujeres, que no hayan conocido varón, las dejaréis con vida [para sexo y esclavitud]” (*Números 31, 3.7.9-10.14-15.17-18*). Sería interesante aplicar la legislación sobre delitos de odio al conjunto de la producción cultural elaborada a lo largo de los siglos, empezando por los textos sagrados, algo que proponen algunos políticos y tertulianos de derecha refiriéndose exclusivamente al Corán.

democracia que los convierte en meros estandartes de guerra²¹²².

Dentro de esta mutabilidad de las justificaciones del genocidio, decíamos que la segunda oleada de colonización europea tuvo un marcado carácter biologicista. La elaboración de la doctrina científica que legitima la expansión de una raza humana a costa de otra como proceso evolutivo natural se puede dividir en tres procesos consecutivos: el establecimiento de una jerarquía biológica entre las diferentes “especies” humanas, el descubrimiento de la extinción de las especies por parte de la primera paleontología y la propuesta teórica del evolucionismo como proceso que explica la extinción y la supervivencia de las mismas. Esta doctrina surgió en el mismo tiempo y lugar que el resto de las ciencias modernas, Inglaterra y Francia en el siglo XVII. Se pueden datar sus orígenes de la jerarquía biológica de las razas elaborada en paralelo por el economista William Petty y el médico François Bernier, con antecedentes en Linneo o Buffon. Sobre esta división especista primigenia operaron las pruebas paleontológicas de la extinción de las especies de Georges Cuvier y su posterior explicación evolutiva en los trabajos de Darwin y Wallace. Y a partir del establecimiento de una teoría que explicaba la supervivencia de las especies más aptas y la necesaria extinción de las inferiores se aplicó este marco explicativo a las sociedades humanas en paralelo con la expansión colonizadora del siglo XIX, en una articulación discursiva de elementos políticos y científicos. Lo que se conoció como darwinismo social era una biologización de la política. Herbert Spencer hablaba de la necesidad de exterminar a “sectores de la humanidad” que estorbaban el camino de la evolución. El propio Darwin preveía una desaparición futura de los “monos antropomorfos” (como el gorila) y las “razas salvajes” en una típica asociación de la época entre simios y no europeos, lo que permitiría el florecimiento de una civilización superior. Los hijos de Darwin y su primo Francis Galton fueron los creadores de la eugenesia moderna. Como hemos dicho, estos elementos científicos se articulaban con las concepciones e intereses políticos de la época, en el preciso momento de mayor expansión del dominio europeo del mundo. En paralelo a estos desarrollos biologicistas, el primer ministro inglés, lord Salisbury declaraba en 1898 que “el mundo puede ser dividido, a trazos gruesos, entre naciones vivientes y naciones que desaparecen. [Es natural que] las naciones vivientes, poco a poco, se vayan apropiando de los territorios de las que van sucumbiendo”²³.

Sin embargo, hay que volver a recordar que el debate y la polémica estaban vivos entre los políticos

²¹ Dejando de lado los muertos por las dos guerras de Irak y la situación de los últimos años, sólo la aplicación de sanciones por parte de la ONU desde 1990 ha provocado un millón y medio de muertos, de entre estos medio millón de niños según UNICEF. Las consecuencias de las sanciones hicieron dimitir consecutivamente a dos coordinadores de la ONU en Irak, Denis Halliday y Hans von Sponeck, calificando su política de genocidio. La opinión del ministro socialista de Asuntos Exteriores, Francisco Fernández Ordóñez, para justificar el apoyo a la resolución 687 de la ONU sobre las sanciones es que esta era “durísima, pero necesaria”.

http://elpais.com/diario/1991/04/04/internacional/670716017_850215.html

Era el mismo gobierno de Felipe González que vendía misiles a Sadam Hussein hasta unos días antes de la primera Guerra del Golfo. Hay que recordar que durante los años de la guerra contra Irán, Sadam fue uno de los principales aliados de Occidente en la región. Los mismos años de las masacres genocidas de las poblaciones kurdas al norte del país que, posteriormente, se utilizaron como una de las justificaciones de la invasión de Irak.

http://elpais.com/diario/1991/01/04/espana/662943601_850215.html.

²² En el caso de África central la magnitud del genocidio depende de la dificultad de obtener datos y de cuando se empiecen a contar los muertos. Si sólo se tiene en cuenta la población civil exterminada desde hace 25 años, desde la guerra civil de Ruanda y la primera guerra del Congo, las víctimas ascienden, al menos, a más de 6 millones de personas. El que la minería del coltán y otras materias primas fundamentales sea el principal combustible para el conflicto, no ha impedido que se sigan exportando. La República Democrática del Congo posee el 80% de las reservas mundiales de coltán, imprescindible para la construcción de teléfonos móviles, ordenadores, GPS, pantallas de plasma y consolas de videojuegos. En una reminiscencia del pasado colonial, el negocio del coltán está repartido entre multinacionales europeas, norteamericanas y asiáticas. La RDC sigue siendo uno de los países más pobres del mundo y sigue en guerra, y parece que mientras el flujo de coltán y otros minerales esté asegurado para la economía mundial no parecerá prioritario tomar medidas drásticas para acabar con el conflicto.

²³ Lindqvist, Sven, *Exterminad a todos los salvajes*, p. 186.

y los científicos en torno a las cuestiones raciales. En paralelo al auge del darwinismo social, otra corriente del pensamiento científico, defendida también por escritores, teólogos y activistas, criticaba esta doctrina y al propio imperialismo. En un inicio la ciencia social alemana fue reacia al discurso del darwinismo social, como el antropólogo Theodor Waitz y el creador de la geografía humana Friedrich Ratzel, que criticaba que detrás de la desaparición de los pueblos colonizados no existía ningún tipo de ley científica, sino simplemente la aplicación de políticas expansionistas europeas. En una reminiscencia de las imbricaciones políticas de la ciencia, hay que recordar que en aquel momento Alemania no poseía territorios coloniales. Sin embargo, en la década de 1890, Ratzel cambiaba de punto de vista conjuntamente con el nacimiento de las ambiciones imperiales alemanas y en 1901 acuña el concepto de *Lebensraum* o espacio vital, ya completamente imbuido de darwinismo social. En 1891 había fundado (junto con Max Weber y otros intelectuales) la Liga Pangermánica o *Alldeutscher Verband*, con el propósito de exhortar al desplazamiento de las razas “inferiores” eslavas al este de Alemania, colonizar sus territorios y solucionar el “problema” judío. La liga se había establecido después de que el gobierno británico hubiese obligado a Alemania a retirarse de Zanzíbar, impidiendo el desarrollo de su propio imperio colonial. En 1924, mientras escribía *Mein Kampf* en la cárcel de Landsberg, Hitler leyó la obra de Ratzel *Geografía política* y el concepto de *Lebensraum* se terminaría convirtiendo en uno de los fundamentos ideológicos del nacionalsocialismo²⁴.

Para comprender la evolución de Alemania hacia el nazismo hay que tener en cuenta sus antecedentes inmediatos. La política de Hitler se podría considerar como el intento exacerbado de culminación de las ambiciones alemanas a disponer de su propio espacio vital como pueblo y su espacio de abastecimiento colonial. Hitler recogía de esta manera toda la ideología del movimiento *völkisch* del que surgiría el nacionalsocialismo, como una corriente más dentro del pangermanismo y el nacionalismo étnico, militarista e imperialista alemán. La creación del moderno estado-nación alemán se había hecho tardíamente y llegó en un momento en el que el mundo ya se había repartido. Bajo el gobierno de Bismarck, la expansión colonial alemana se convirtió en una política de estado desde mediados de la década de 1880 para hacer frente a la competencia de los otros gobiernos coloniales y las necesidades creadas por la rápida industrialización del país. Como hemos visto, en un caso típico de articulación discursiva en paralelo a las nuevas ambiciones imperiales en Alemania se fue difundiendo la teoría racial justificatoria y legitimadora del colonialismo, ampliamente aceptada por muchos científicos europeos. Para Hitler, los polacos serán considerados como *Untermenschen* (subhumanos) racialmente inferiores. En la aplicación política de la teoría, cuando planea invadir Polonia “para él, los polacos se hallaban fuera de la comunidad de valores europeos y fuera de la protección del derecho internacional, que era una de las expresiones de esos valores. «Polonia será tratada como una colonia» dijo”²⁵. Las ambiciones coloniales y las teorías raciales de Hitler eran percibidas por él mismo como completamente acordes a la lógica de la época. Son continuas sus alusiones a las expansiones británica y estadounidense, y su diferenciación entre naciones civilizadas que se tratan de igual a igual (los “hermanos arios” anglosajones) y las reglas aplicables al otro, al salvaje fuera de la cultura y la biología de colonizador²⁶. En su visión, Hitler no negaba la civilización

²⁴ De acuerdo al biógrafo de Hitler Ian Kershaw, el pensamiento sobre el *Lebensraum* le llegó a éste a través de su correligionario Rudolf Hess, discípulo de otro de los principales pensadores de la geografía humana alemana, Karl Haushofer. En una ironía de la historia Haushofer, además de ser una de las principales influencias detrás de la geopolítica nazi, estaba casado con la hija de un judío. Su mujer y sus hijos fueron categorizados como *Michlinge* (mestizos de judíos y arios) por las leyes raciales de Núremberg.

²⁵ Lindqvist, Sven, *Historia de los bombardeos*, p. 180.

²⁶ Hitler respetó esta distinción racista en su tratamiento de los prisioneros de guerra. Mientras a los prisioneros británicos y estadounidenses se les aplicó el Convenio de Ginebra y sólo el 3,5% murieron en los campos de concentración, de los prisioneros eslavos soviéticos fallecieron el 57,5%, 3,3 millones de personas. Esta aplicación diferencial de las leyes de la guerra se puede observar desde los propios orígenes de la legislación. El concepto moderno de derecho de guerra entre naciones civilizadas tiene uno de sus principales precursores en el Código Lieber de 1863, elaborado en la Guerra de Secesión estadounidense, donde se detalla el correcto tratamiento de los prisioneros y los derechos de los habitantes de

occidental, lo que hacía era desplazar su frontera para excluir a un gran porcentaje de la población europea. Para los pueblos colonizados este tipo de políticas y la ideología asociada no eran nada nuevo. Aimé Césaire denunciaba en su memorable *Discurso sobre el colonialismo* que el nazismo era el momento en el que “la burguesía es despertada por un golpe formidable que le viene devuelto”. Vale la pena citar *in extenso*: “Nos asombramos, nos indignamos. Decimos: «¡Qué curioso! Pero, ¡bah!, es el nazismo, ya pasará». Y esperamos, nos esperamos; y nos llamamos a nosotros mismos la verdad, que es una barbarie, pero la barbarie suprema, la que corona, la que resume la cotidianidad de las barbaries; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser la víctima hemos sido su cómplice; que hemos apoyado a ese nazismo antes de padecerlo, lo hemos absuelto, hemos cerrado los ojos frente a él, lo hemos legitimado, porque hasta entonces sólo se había aplicado a los pueblos no europeos; que este nazismo lo hemos cultivado, que somos responsables del mismo, y que él brota, penetra, gotea, antes de engullir en sus aguas enrojecidas a la civilización occidental y cristiana por todas las fisuras de ésta. Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y el hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo *habita*, que Hitler es su *demonio*, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, *el crimen contra el hombre*, no es *la humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes en Argelia, a los *coolies* en la India y a los negros de África”²⁷.

POLÍTICAS DEL GENOCIDIO

Como hemos visto, el Holocausto es considerado por el imaginario moderno como la expresión “químicamente pura” del mal radical, una calificación que puede ser ampliada a todos los genocidios históricos. El término “genocidio” fue acuñado en 1944 por el refugiado judío Raphael Lemkin tras huir del exterminio nazi. Lemkin batalló en los años siguientes por la inclusión del crimen de genocidio en el derecho internacional, que finalmente quedó tipificado en la Convención de Naciones Unidas para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio de 1948²⁸. Desde entonces el genocidio ha quedado definido como “los actos perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal”. De manera significativa, inicialmente el término incluía también el exterminio de grupos políticos, pero la presión de la URSS estalinista hizo que la convención eliminase la referencia a estos del acuerdo de 1948. En una ironía cruel de la historia, esta política de Stalin ha hecho que la aniquilación en masa de comunistas durante la segunda mitad del siglo XX, del medio millón asesinado por el régimen indonesio a los centenares de miles de muertos de las dictaduras latinoamericanas, de Guatemala al Cono Sur, no haya sido considerada como genocidio (o que se ponga en duda esta definición). Lejos de ser una definición unívoca y universal del mal “puro”, la propia definición de genocidio lleva inscrita desde sus orígenes

las regiones ocupadas. Como en el tratamiento nazi de los prisioneros soviéticos, en la guerra contra los “salvajes” (indios, por ejemplo) se obviaba ampliamente la aplicación de este código.

²⁷ Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, 2006, Akal, p. 15.

²⁸ La lucha de Lemkin por incluir las prácticas genocidas en el derecho jurídico internacional no era nueva. Pese a ser judío y acuñar el término durante el Holocausto, Lemkin había estado preocupado durante la década de los treinta en el exterminio sistemático de poblaciones de todo tipo desde una visión humanista y universal. En 1933 propuso a la Sociedad de Naciones el término “crímenes de barbarie” pensando en el genocidio armenio y griego y en las masacres de asirios en el reino de Irak.

la naturaleza del contexto histórico y político del que surgió²⁹³⁰.

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, y especialmente tras el auge de las políticas de la identidad en los años sesenta, las referencias al genocidio han pasado a ser uno de los principales campos de batalla discursivos de la política. Al igual que el recurso a las comparaciones con el estalinismo y el nazismo (la *reductio ad Hitlerum* de Leo Strauss), calificar o no a una política de genocida es un lugar común en la defensa de las acciones políticas propias y en la denuncia de las de los adversarios. Esto ha llevado a la banalización e instrumentalización continua del uso del término. Si se atiende a los recursos retóricos utilizados dentro de esta batalla por el discurso del genocidio, se puede observar que ésta se desarrolla en torno a la aplicación de dos principios contrapuestos, que pueden ser denominados respectivamente como paradigma de la similitud y paradigma de la diferenciación. Desde la colonización de América hasta los bombardeos en Gaza, Irak y Afganistán, los que ven su necesidad o su lado positivo se han esforzado en mostrar las diferencias entre un genocidio y las políticas aplicadas en estos casos, que (arguyen) no tenían como objetivo la “destrucción total o parcial en cuanto tal” de los grupos que, efectivamente, destruyeron total o parcialmente. La intención de exterminio, si éste era o no el objetivo final de las colonizaciones e intervenciones militares (el “en cuanto tal” de la definición de la ONU), suele ser la clave en el debate. Por otra parte, los que ven de manera negativa la colonización europea o las intervenciones de EEUU e Israel en Oriente Medio no dudan en calificarlas de genocidio. Un caso reciente de estas acusaciones cruzadas fueron los apoyos políticos que recibieron los diferentes bandos en las guerras de la ex Yugoslavia. Todas las facciones en lucha, serbios, bosnios, croatas o albaneses, aplicaron prácticas genocidas en el conflicto. En cada bloque de apoyo a los bandos (desde occidentales prokosovares a rusos proserbios) se hizo eco, en los discursos políticos y en la maquinaria mediática, de las políticas de exterminio del adversario y se trataron de ocultar o no se consideraron como genocidio las de los aliados. Esta lucha discursiva se ha extendido a la labor del Tribunal Penal para la ex Yugoslavia, al que se ha acusado, entre otras cosas, de justicia selectiva por la sobrerrepresentación de acusados serbios. En un caso más cercano, la mención de la matanza de Paracuellos o las fosas comunes del franquismo han sido lugares comunes en la guerra de posiciones de la política española. Frente al cálculo político y los meros usos partidarios que se suelen manifestar en estos casos, puede ser útil recordar las palabras de Eagleton al inicio del trabajo. No sólo se debe ejercer la acusación moral, sino que es imprescindible contextualizar y entender las circunstancias y razones históricas, políticas y sociales de una matanza para comprenderla. Entre otras cosas, para evitar que vuelva a suceder. Que se haya asesinado a civiles serbios y a franquistas encarcelados es un acto execrable en sí, y cualquier política de memoria histórica debe condenarlo, pero no nos dice nada sobre la responsabilidad (o no) del nacionalismo de Milosevic en el inicio de la guerra yugoslava o la justificación (o no) del levantamiento del 18 de julio de 1936. Siguiendo el ejemplo de Orwell, para hacer esto último hace falta, además de saber contar muertos, “decencia común”, honestidad intelectual, amor a una verdad que nunca va a ser imparcial ni “preteórica” y “el conocimiento de la propia subjetividad de uno mismo [...] para contemplar lo «objetivo»”³¹.

²⁹ Lo mismo se puede decir la orientación, individual o comunitaria, de la propia legislación. Al mismo tiempo que Lemkin acuñaba el término genocidio, otro académico judío que había estudiado en la misma universidad polaca, Hersch Lauterpacht, lograba que el concepto de crímenes contra la humanidad ingresase en el derecho internacional y fue uno de los promotores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Lauterpacht veía con preocupación que la concepción “comunitarista” del genocidio de Lemkin operase como una forma de aglutinante identitario en las víctimas y pudiese fomentar el tribalismo y futuros crímenes basados en la pertenencia grupal.

http://internacional.elpais.com/internacional/2016/08/12/actualidad/1471015627_672212.html

³⁰ Las mismas presiones, intereses y cálculos políticos suceden en la definición internacional de la discriminación racial. El crimen de apartheid, tipificado como delito internacional desde 1973 y perseguible por la Corte Penal Internacional, no ha sido reconocido como tal por EEUU e Israel. Estos países tampoco han reconocido a la propia CPI.

³¹ Hitchens, Christopher, *La victoria de Orwell*, Barcelona, 2003, Emecé, p. 208.

En esta batalla entre la similitud y la diferenciación, la moderna piedra de toque de todo genocidio es el Holocausto judío, el genocidio que, como hemos dicho, dio lugar a la definición. El uso común del propio término bíblico “Holocausto”, o el de “Shoah” (“Catástrofe” en hebreo), en mayúsculas y con artículo, implican una diferenciación de éste respecto de los otros. Términos como el armenio Mec Yelern (“Gran Crimen”) o el Porajmos gitano (“Devoración”) no han alcanzado el estatus de palabra de uso común o sinónimo de otros genocidios fuera de los grupos étnicos o nacionales que lo sufrieron. La propia acuñación y uso de todos estos neologismos para calificar a un genocidio (y, recordemos, el propio uso de “genocidio”) es una práctica reciente, buscando resaltar su singularidad y la lucha por su reconocimiento. Las causas del carácter único, de la “unicidad” del Holocausto son claras si se quieren enfocar las diferencias con otros genocidios. La más visible es su increíble magnitud, tanto en términos absolutos (seis millones de víctimas en el discurso común, 5,1 según Raul Hilberg, el mayor estudioso del Holocausto³²) como relativos (entre el 60 y el 75% de la población judía de los territorios ocupados por Alemania). La otra gran característica diferencial que se suele argüir es su aplicación industrial y burocrática (paradójicamente, en la visión de los jerarcas nazis la aplicación de métodos racionales al exterminio en masa era una expresión del alto grado de civilización de Alemania, que no se dejaba arrastrar por masacres tumultuosas, desordenadas y pasionales³³). Pero, teniendo en cuenta las importantes singularidades del genocidio judío, también nos parece necesario aplicar el paradigma de la similitud y así, frente al uso tribal e instrumentalizado que se ha hecho del mismo en las últimas décadas, recuperar su carácter universal de afrenta a la humanidad en su conjunto.

Pese a su especial obsesión por las diferencias raciales, Hitler era un confeso seguidor del paradigma de la similitud. Criticaba la hipocresía del imperialismo británico y de los asesinos de indios estadounidenses por reprobar la expansión alemana a costa de la desaparición de otros pueblos (como hemos visto, nazis e imperialistas anglosajones bebían de las mismas fuentes científicas)³⁴. También veía como un precedente el genocidio armenio, que, como denunciaba Raphael Lemkin, había quedado olvidado y sin castigo, y los desplazamientos masivos de población llevados a cabo con la caída del Imperio Otomano. Los grandes trasvases de millones de personas fueron una práctica habitual y aceptada en la primera mitad del siglo XX, desde los intercambios entre Grecia y Turquía hasta los 300 millones de desplazados en la partición de la India y Pakistán. Los cálculos nazis para el Plan General del Este (*Generalplan Ost*) preveía la anexión de todas las tierras polacas y soviéticas hasta los Urales para crear el gran granero del imperio y una frontera segura que mantuviera a raya a los *Untermenschen* eslavos. El plan implicaba la deportación de decenas de millones de personas, el exterminio de entre 20 y 30 millones de eslavos y la esclavización de los supervivientes. Siguiendo el paradigma de la diferencia, las principales entre las anteriores políticas imperialistas y el plan de Hitler eran su magnitud, que este se iba a aplicar en el interior de Europa a una población europea blanca y que, por la cercanía geográfica, cultural y racial, tendría mucha mayor visibilidad (a diferencia de, por ejemplo, los genocidios africanos). Las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial se acercaron finalmente a los cálculos del *Generalplan Ost*: además de acabar con la mayoría de la población judía de Europa del Este, la ocupación alemana exterminó al menos a diez millones

³² Para un análisis de los datos de Hilberg se pueden consultar las tablas de su vasto estudio *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, 2005, Akal, pp. 1347-1368.

³³ Sobre la supuesta inevitabilidad de estos métodos burocráticos para la eficiencia en un genocidio de tales proporciones, una opinión defendida entre otros muchos por Zygmunt Bauman, hay que recordar que en el brutal genocidio ruandés se exterminó a más población por minuto que en el Holocausto. Sin burocracia, campos de concentración ni cámaras de gas. La diferencia estuvo en el increíblemente extenso porcentaje del conjunto de la población hutu que participó activamente en el exterminio.

³⁴ Sin embargo, la breve historia colonial alemana también tuvo su cuota de genocidio. A principios del siglo XX el gobierno de Bernhard von Bülow exterminó a decenas de miles de hereros y namas en Namibia. Nadie protestó contra Alemania porque todos hacían lo mismo.

y medio de civiles y prisioneros de guerra esclavos.

Tras la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto judío no tuvo un estatuto diferencial respecto a la masacre de las demás víctimas del nazismo. Si había alguna, esta diferencia se establecía únicamente entre las víctimas de los países vencedores y las de los derrotados. Al acabar la guerra, entre 12 y 14 millones de alemanes étnicos fueron expulsados de Europa Central y del Este con el consentimiento de Churchill, Roosevelt y Stalin, de los que murieron y fueron asesinados entre medio millón y dos millones sin apenas publicidad fuera de Alemania. En el entonces recientemente establecido estado de Israel los supervivientes de los campos de concentración eran mirados con recelo, como personas que se habían dejado llevar al matadero sin luchar, o peor, como supervivientes de los campos gracias a su colaboración con los nazis. Un insulto cruel todavía común a día de hoy en Israel es el de *jaboncillo*³⁵, la acusación de ser un judío débil de la diáspora frente al *sabra* nativo viril y belicoso. El silencio sobre el Holocausto se extendía a los judíos europeos y norteamericanos. Como relata el hijo de supervivientes del Holocausto Norman Finkelstein “cuando en 1963, Hannah Arendt publicó *Eichmann en Jerusalén*, sólo encontró dos estudios académicos en lengua inglesa en los que apoyarse: *La solución final*, de Gerald Reitlinger, y *La destrucción de los judíos europeos*, de Raul Hilberg”³⁶. El propio Hilberg, pionero de estos estudios, recibió presiones de su director de tesis (para más inri judeo-alemán) para que no escribiera sobre el tema. El gran cambio en la visibilización y la consideración de la unicidad del genocidio judío se va a dar a finales de los años sesenta en Estados Unidos, con el nacimiento de las políticas de la identidad y la lucha de las minorías por los derechos civiles. El propio uso del término Holocausto para denominarlo se comenzó a popularizar en aquel momento. En este proceso de apropiación y uso político del genocidio intervinieron dos factores sincrónicos. Por una parte, los años sesenta fueron los del auge de las políticas de la diferencia, tanto en la academia como en el activismo. La identidad racial, el género y la sexualidad ocuparon el lugar central del imaginario político frente a las tradicionales visiones izquierdistas de la lucha de clases. La mayor parte de la población judía en aquel momento, tanto en Europa Occidental y EEUU como en los países comunistas del Este, tenía un espíritu asimilacionista y no se consideraban judíos por encima de su pertenencia nacional. Cuando las diferencias se convirtieron en un valor al alza, muchos judíos experimentaron un “renacer” de su conciencia identitaria (paradójicamente, esta autoafirmación de la diferencia judía llegó en un momento en el que seguramente existía el mayor nivel de integración judía de la historia). Por otra parte, el gran giro geopolítico del Holocausto llegó con la victoria aplastante de Israel en la Guerra de los Seis Días. En su dimensión política, hasta 1967 hacer mención al Holocausto se veía como un argumento de apoyo a la URSS y reforzaba el extendido estereotipo de la conspiración judeo-comunista internacional. Durante la posguerra, y con el nacimiento de la política de bloques, la recién nacida República Federal Alemana se había convertido en un estado aliado en la primera línea del frente de la guerra fría. Cualquier recordatorio del pasado genocida alemán podía suponer un ataque a un socio estratégico clave³⁷. En cuanto al estado judío, el propio Israel había nacido como un estado socialista armado por el bloque del Este. Sin embargo, con la victoria de 1967 y la política de alianzas e intereses cambiantes de los países de Oriente Medio entre los dos bloques, esta situación cambió radicalmente e Israel pasó a convertirse en la principal baza estratégica de EEUU en Oriente Medio. Anteriormente las alianzas estadounidenses en la región estaban más equilibradas, con el Irán del Sha como principal aliado anticomunista. Como síntoma de este cambio de actitud, hay que recordar que diez años antes EEUU había obligado a Israel a retirarse del Sinaí ocupado. Tras la guerra del 67 se le permitió colonizarlo³⁸. Y, más allá de las alianzas

³⁵ Por la extendida creencia de que en los campos de concentración se elaboraba jabón a partir de la grasa corporal de los cadáveres.

³⁶ Finkelstein, Norman G., *La industria del Holocausto*, Madrid, 2002, Siglo XXI, p. 16.

³⁷ Sobre la problemática elaboración de la memoria del nazismo en las dos Alemanias es muy recomendable el estudio de Sergio Bologna *Nazismo y clase obrera (1933-1993)*, Madrid, 1999, Akal.

³⁸ Para una historia de las relaciones entre Israel y EEUU ver Mearsheimer, John J. y Walt, Stephen M., *El lobby israelí*,

geoestratégicas, la espectacular victoria israelí hizo que millones de judíos de todo el mundo se identificasen por primera vez con el proyecto sionista. De esta manera se apropiaban, a nivel psicológico, del orgullo y la autoafirmación de ser judíos vencedores³⁹.

LA ARTICULACIÓN DE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS

Al inicio del presente trabajo abríamos la reflexión sobre el mal con la concepción del nazismo de Bernard Sichere, donde se refleja a la perfección una disputa cognitiva que se da habitualmente entre dos dimensiones interrelacionadas y contrapuestas en el análisis del mal. Como hemos visto, el nazismo para Sichere es una “empresa política demente”, algo que podemos suscribir la mayor parte de las personas hoy en día. Pero puede que lo interesante y revelador en la frase sea el desglose de los dos factores contrapuestos contenidos en la misma definición. Por una parte el nazismo, o cualquier política genocida, es “demente”, un punto de vista surgido de una sana valoración moral. Pero por otra parte, y esto es lo que perturba a Sichere, el nazismo no deja de ser una empresa política, en un ángulo de percepción del fenómeno desde la pura racionalidad política. Como hemos señalado anteriormente, en su obra sobre el mal Eagleton defiende la simultaneidad de estas dos percepciones, moral y política, y aboga por un análisis de la perversidad (como definición más adecuada del mal radical) desde la racionalidad política.

Al asumir a Hitler y el nacionalsocialismo como un acto de locura y de barbarie irracional o una suerte de “accidente” histórico paradójicamente se está dejando el espacio de deliberación en manos de los historiadores revisionistas y negacionistas, de David Irving a Ernst Nolte. Y es paradójico y sintomático el que sea un historiador reaccionario como John Lukacs uno de los que se atreva a entrar en este terreno discursivo abandonado por la izquierda y el liberalismo para combatir a los propios revisionistas: “debo dedicar unas líneas a un grave malentendido [...]. Se trata de la popular opinión de que Hitler estaba loco: al afirmar -y pensar- que estaba loco cometemos dos fallos; hemos ocultado el problema de Hitler bajo la alfombra. Si estaba loco, entonces todo el periodo de Hitler no fue más que un episodio de locura, nos es irrelevante y no necesitamos pensar más en ello. Al mismo tiempo, el definir a Hitler como «loco» lo releva de toda responsabilidad [...]. Hitler era un ser humano normal. Esto me conduce a otro término (y al argumento) del «mal» [...] Nuestra inclinación al mal (se convierta en actos o no) es reprensible, pero también normal. Negar esta condición humana lleva a aseverar que Hitler fue anormal, y con la colocación simplista de esa etiqueta de «anormal» se lo vuelve a eximir de toda responsabilidad -verdaderamente de un mismo modo categórico-. Hitler no sólo poseía un talento intelectual muy considerable, también era valiente, seguro de sí, tenaz en muchas ocasiones, leal con sus amigos y con quienes trabajaban con él, autodisciplinado y frugal en sus necesidades materiales. Lo que aquí se sugiere no debe ser sacado de contexto ni entenderse o leerse de un modo incorrecto; no significa, bajo ningún concepto, que Hitler fuera malo sólo al

Madrid, 2007, Taurus.

³⁹ En un ejemplo literario entre muchos, el polémico escritor Edward Limónov narra así el efecto que la victoria tuvo en los jóvenes judíos de la remota ciudad ucraniana de Járkov: “Ha sido justo después de la Guerra de los Seis Días cuando todos ellos se han puesto muy gallitos. De repente han podido borrar de golpe los fracasos personales, la falta de voluntad, el amodorramiento, las vacilaciones, la falta de talento; para ello bastaba con declararse judío y echar la culpa de sus fracasos al país donde se han descubierto como judíos y que, de repente, han comenzado a considerar extranjero” (Limónov, Edward, *Historia de un granuja*, Madrid, 1993, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo p. 197). Limónov contrapone de manera cruel el descubrimiento por parte de los jóvenes de Járkov de su condición judía, con la “judeidad” no impostada de la que era su mujer en ese momento: “Ellos, que reivindicaban su judaísmo, no eran, en realidad, sino judíos inodoros e insípidos, del mismo modo que Anna Moiséievna, que se creía una degenerada, no era sino una rosa judía exuberante” (*Ibíd.*, p. 196).

cincuenta por ciento”⁴⁰. La misma crítica se ejerce desde el marxismo heterodoxo de Sergio Bologna, crítico tanto con la historiografía comunista como con la liberal: “la historia del nacionalsocialismo se redujo a historias de los campos de concentración y, por consiguiente, [fue] leída una vez más como la historia de una locura homicida, como historia «excepcional»”⁴¹. A la reducción del nazismo al estatuto de arquetipo de la maldad irracional, hay que añadir las temáticas ocultas y problemáticas asociadas instrumentalizadas por el revisionismo (el exterminio masivo de civiles en los bombardeos indiscriminados de los aliados, con Hiroshima y Nagasaki como punta del iceberg, pero con muchas menos víctimas que los menos “espectaculares” raids contra las ciudades alemanas y japonesas, como los de Dresde y Tokio; la anteriormente mencionada matanza de refugiados alemanes en Europa central y del este; el amplio apoyo popular del que disfrutaba Hitler; el uso de un innumerable número de cuadros nazis para la posterior represión del comunismo por parte de los aliados y un largo etcétera). Ampliando el campo más allá del nazismo, uno de estos “puntos ciegos” reprimidos tradicionalmente por la historiografía izquierdista es el de la naturaleza “democrática” de buena parte del bando republicano en la Guerra Civil Española. Un terreno discursivo que también ha sido profundamente explotado por los historiadores y pseudohistoriadores revisionistas de derechas. Una vez más hay que volver a la honestidad brutal de Orwell para arrojar luz sobre los hechos. Como recordaba en sus escritos de la época, desde mediados del año 1937 el resultado más probable de la Guerra Civil Española sería la alternativa entre dos totalitarismos antagónicos, tras la polarización social, la represión política en el interior del bando republicano, el abandono de las democracias occidentales y la creciente dependencia de la República de los suministros soviéticos. Orwell relataba así la situación política al poco de abandonar España: “Hasta hace unos meses se decía que los anarcosindicalistas «trabajaban con lealtad» al lado de los comunistas. Luego los echaron del gobierno; más tarde dio la sensación de que ya no eran tan leales; en la actualidad están en curso de convertirse en traidores. Después les tocará el turno a los socialistas de izquierda. Largo Caballero, socialista de izquierda, ex jefe de gobierno, e ídolo de la prensa comunista hasta mayo de 1937, está ya en las tinieblas exteriores, en cuanto trotskista y «enemigo del pueblo». Y la caza continúa. El fin lógico es un régimen sin partidos ni prensa de oposición y con todos los disidentes de cierta importancia entre rejas. Un régimen así será fascista, por supuesto. Será diferente del que impondría Franco, incluso mejor, hasta el punto de que vale la pena luchar por él, pero será fascismo en definitiva. Y, orquestado por comunistas y liberales, recibirá otro nombre”⁴². Hay que recordar que numerosos compañeros de Orwell fueron encarcelados, torturados y asesinados por agentes estalinistas, y el propio Orwell estuvo muy cerca de correr la misma suerte antes de abandonar definitivamente España.

Se han hecho numerosas interpretaciones del surgimiento del nazismo desde los más variados enfoques: desde la lógica histórica del colonialismo, desde las derivas totalitarias de la modernidad o desde el desarrollo del capitalismo y la lucha de clases de los teóricos marxistas (donde se podría enmarcar al propio Eagleton). Todos estos análisis revelan ángulos fundamentales del fenómeno, pero lo fundamental sería explorar la posibilidad de crear un marco de análisis racional de los fenómenos políticos que abarque cualquier tipo de movimiento político, desde los emancipatorios y democráticos hasta el totalitarismo. O, dicho a la manera del psicoanálisis, que estudiando lo patológico se arroje luz sobre la estructura fundamental de la psique. En las siguientes líneas vamos a proponer el enfoque articulador de las identidades políticas a partir del expuesto por Ernesto Laclau. Como veremos, Laclau compara precisamente su famosa teorización sobre el populismo con el psicoanálisis (especialmente con su vertiente lacaniana) como un enfoque omniabarcante de la articulación política.

⁴⁰ Lukacs, John, *El Hitler de la historia: juicio a los biógrafos de Hitler*, Madrid, 2003, Turner, pp. 46-47.

⁴¹ Bologna, Sergio, *Nazismo y clase obrera (1933-1993)*, p. 28.

⁴² Orwell, George, *Orwell en España. Homenaje a Cataluña y otros escritos sobre la Guerra Civil Española*, Barcelona, 2009, Tusquets, pp. 256-257.

Y se le podrían aplicar las palabras que dedica al estudio clásico del funcionamiento de las masas de Gabriel Tarde: “está describiendo no tanto diferentes *tipos* de organización social sino distintas *lógicas sociales* que, en diversos grados, están siempre presentes en la estructuración del organismo social”⁴³.

El pensamiento de Laclau parte de los postulados postestructuralistas, la lingüística, una concepción heterodoxa del marxismo y el psicoanálisis lacaniano. La visión fundamental de su concepción de la articulación de las identidades políticas parte de la negación del esencialismo de los elementos y estructuras constitutivas para centrarse en las lógicas relacionales mediante las que estos se articulan. Las lógicas relacionales son las de la *equivalencia* y la *diferencia* entre estos elementos. Ambas lógicas se determinan y posibilitan mutuamente y actúan de manera fluctuante: “Ningún contenido particular tiene inscripto, en su especificidad óntica, su significado en el seno de una formación discursiva, todo depende del sistema de articulaciones diferenciales y equivalenciales donde esté situado”⁴⁴. Siguiendo la terminología heideggeriana, en los elementos constitutivos de lo social hay que hacer una diferenciación entre el rol ontológico que estos ocupan en ciertas circunstancias y el contenido óntico que en algún momento puede desempeñar ese rol. Esto puede ayudar a entender cómo se construyen las categorías sociales en el tiempo de manera no esencialista, como la raza o la clase, y cómo éstas operan de manera diferente en función del contexto histórico. Por ejemplo, en el caso claro del racismo, el rol que pueden llegar a representar los diferentes niveles de melanina para la construcción del elemento raza y la significación política del mismo.

Todo espacio comunitario se construye no a partir de esencias apriorísticas, sino de lógicas políticas articuladoras y fluctuantes, donde elementos como lo étnico-cultural, la clase o la religión funcionan a su vez como construcciones asimismo fluctuantes y contingentes, con diferentes cargas afectivas y conceptualizaciones discursivas mutables. Como hemos visto, en esta lógica articuladora variable entre elementos contingentes ocupa un lugar fundamental la construcción del nosotros a través de la alteridad, lo que Derrida denomina “exterior constitutivo”. Lo que llamamos y sentimos (nominación y afecto) “nosotros” y “ellos” es el resultado de ese proceso o, más bien, la foto fija de un *momento* del mismo. Para Laclau ésta no es el producto de los individuos racionales del liberalismo o de una esencia apriorística, sea esta cultural o una estructura material subyacente y determinante. Esta estructura opera como el contexto de la articulación, pero no dice nada sobre la forma en que se desarrolla la misma, sobre su *lógica*. Para Laclau en este proceso de construcción contingente de las identidades políticas lo determinante son los mecanismos lingüísticos de asociación y negación vinculados a cargas afectivas. El mecanismo fundacional de la sociedad es una “lógica política que organiza cualquier contenido social, más que los contenidos mismos”⁴⁵. Y la naturaleza de esa lógica es retórica: “lejos de ser un parásito de la ideología, la retórica sería de hecho la anatomía del mundo ideológico”⁴⁶.

En una época economicista e ideológica la apelación a la retórica como el mecanismo articulador fundamental de la política y la construcción de las identidades puede parecer una broma o una ingenuidad. Pero para poner un ejemplo de ello sólo se precisa analizar cómo se han conformado históricamente los bloques civilizatorios. La hermenéutica de los textos sagrados y la teología seguramente hayan sido uno de los mayores motores políticos en la historia de la humanidad. Y, si bien sin duda están determinados por las estructuras económicas y las dinámicas del poder, no son

⁴³ Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, 2005, FCE, p. 62.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 114.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 27.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 20.

reducibles a meras superestructuras legitimadoras de las mismas; son correlativos a ellas. Como recordaban Karl Löwith o Mircea Eliade, el propio marxismo es en buena medida una secularización del cristianismo, o, mejor dicho, de determinados elementos del mismo. Tomando un ejemplo esclarecedor, los debates teológicos fueron fundamentales para el desarrollo del colonialismo europeo entre diferentes posibilidades históricas. Sólo hay que recordar la increíble relevancia política *oficial* que tuvieron las polémicas entre Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en la Junta de Valladolid. Oficial al punto de detener la colonización de América durante los meses que duró el debate, conformar la estructura colonizadora posterior y ser uno de los orígenes del moderno derecho internacional. El historiador David Nirenberg resume a la perfección como opera la lógica articuladora política en su dimensión hermenéutica: “en las escrituras fundamentales de esas religiones existen tanto la posibilidad de tolerancia como de exterminación. En varios momentos de la historia, y por razones muy complejas, cada tradición ha interpretado sus escrituras de manera que favorecieran a cierta posibilidad o a otra. En la cristiandad se puede hablar de muchos momentos en los cuales la cruzada se consideraba no solo algo legal, sino algo necesario, e incluso un acto de amor hacia aquel al que mataban. No es el caso ahora, aunque durante la Segunda Guerra Mundial los obispos alemanes legitimaron la Noche de los cristales rotos como un acto de amor al vecino. Estas ideas no desaparecen: están disponibles, y cada momento de la historia escoge si recuperarlas o no”⁴⁷.

El que históricamente los mecanismos retóricos de la religión sean fundamentales para las articulaciones políticas y la propia constitución de lo social no nos dice nada de por qué estos han tenido la capacidad de movilizar la voluntad de millones de seres humanos a lo largo de los siglos. Laclau considera que la racionalidad articuladora es sólo uno de los componentes indispensables para dichas articulaciones. Unida a la lógica retórica que subyace a todo ordenamiento político se encuentra la dimensión de los afectos que ésta moviliza, que son los que actúan como fuerza y cemento social. Laclau se basa en el psicoanálisis lacaniano para conformar su ontología de la articulación social, al que considera como un camino alternativo para llegar a las mismas conclusiones teóricas que la filosofía política. Uno de sus conceptos más repetidos es el de “plenitud ausente”, que remite a la necesidad y la imposibilidad simultáneas de la totalización social, un enfoque teórico que, como veremos en otro apartado, es compartido en diferentes versiones por el conjunto de lo que se ha venido a denominar como heideggerianismo de izquierdas. La propia imposibilidad de ese autocompletado social es a su vez el que fundamenta su posibilidad, en un juego eterno de articulaciones o, en términos heideggerianos, ocultamientos y desocultamientos. En términos psicoanalíticos esta totalidad o plenitud hace referencia al concepto de “objeto a”, objeto que remite a “la plenitud mítica que buscamos en vano: la restauración de la unidad madre/hijo o, en términos políticos, la sociedad completamente reconciliada”⁴⁸. Laclau hace dos advertencias que compartimos, tanto a la posmodernidad de la diferencia radical como a los proyectos metafísicos de autocompletado. Por una parte, la homogeneidad y el equilibrio armonioso, por no hablar de un fin del devenir, son completamente inalcanzables. Por otra, no puede existir la posibilidad de sociedad sin un proyecto de totalización en su seno. Aquí Laclau desarrolla su concepto de hegemonía, donde necesariamente un objeto parcial asume la función de esa totalidad que opera de manera fantasmática, sin la disgregación infinita e imposible de las puras diferencias ni una metafísica totalizadora también imposible: “la totalidad mítica, la diada madre/hijo [...] esa plenitud o totalidad no desaparece sino que es transferida a objetos parciales que son los objetos de las pulsiones”⁴⁹. Esa búsqueda pulsional de la plenitud ausente como fundamento de lo político es la que lleva a que sea precisamente en los momentos de grave disgregación social donde se revele ese juego de la hegemonía y los afectos

47

http://www.infolibre.es/noticias/cultura/2016/07/26/quot_falso_irresponsable_decir_que_islam_una_religion_violencia_quot_52855_1026.html

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 152.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 147.

asociados que hasta el momento habían permanecido velados.

Paul Ricoeur afirmaba que la política sólo existe en tiempos de crisis. En los momentos de inestabilidad política las lógicas subyacentes al orden y la estructura social quedan expuestas, como su misma naturaleza hegemónica, y por lo tanto la contingencia y no necesidad de esa estructura específica. En estos períodos varios proyectos contrahegemónicos se articulan y compiten en la búsqueda de la construcción de un nuevo orden alternativo. Y la propia búsqueda de ese orden se puede convertir en la justificación común, más allá de la forma específica que estos adopten, de un gran número de posibilidades de estructuración, muchas de las cuales son profundamente destructivas. Tanto las que buscan estabilizar ese orden como las que buscan suplantarlo. En la Alemania de entreguerras el orden burgués hegemónico de la República de Weimar, como anteriormente el imperial, se encontraba profundamente cuestionado, entrando en la categoría de crisis orgánica. Y como señala una de las cuestiones problemáticas de la disputa entre historiadores sobre las características del nazismo, dentro del mismo, como en todas las variaciones del fenómeno fascista de la primera mitad del siglo XX, existe una dimensión profundamente revolucionaria. Esta dimensión revolucionaria tuvo múltiples manifestaciones en la época, desde el carácter antiburgués del grueso de las vanguardias artísticas y la intelectualidad hasta todo el continuum de movimientos de izquierdas, desde el anarquismo hasta la III Internacional estalinista. Reducir, como ha hecho buena parte de esta izquierda, al fenómeno fascista a una suerte de sucedáneo revolucionario emanado de las lógicas capitalistas y creado por la burguesía reaccionaria es una manera de mantener las fronteras de la izquierda y el antifascismo impermeables, pero creemos que es un análisis incompleto de su génesis y naturaleza. La realidad es más compleja.

Como recordamos en alguna otra ocasión en este trabajo, la huida de las zonas grises problemáticas en los debates suele significar el abandono e intento de ocultamiento de un espacio discursivo rápidamente ocupado y explotado por el adversario. Uno de los temas recurrentes entre la intelectualidad derechista desde Friedrich Hayek es la naturaleza “socialista” del nazismo, obviando a su vez su componente “nacional”. Numerosos autores de izquierdas han enfrentado los hechos y no han dudado de calificar de manera directa al nazismo como una derivación patológica surgida del tronco común del marxismo. Siguiendo el análisis laclauiano se podría argumentar que ambos tipos de argumentación tienen razón. La articulación de las identidades políticas es fluctuante y aglutina elementos heterogéneos no establecidos de antemano. Hay relaciones contingentes enmarcadas por un contexto económico, político y cultural, no esencialismos ni casillas que ocupar previamente establecidas. Las lógicas de la diferencia y de la equivalencia no operan siguiendo los carriles teleológicos del tren de la historia.

Un ejemplo cercano de estos juegos de diferenciación y equivalencia se dio en los años anteriores a la Guerra Civil, donde el anarcosindicalismo de la CNT y el falangismo, ambos en auge, compartían una misma crítica, tanto del capitalismo y la monarquía como del comunismo marxista. José Antonio Primo de Rivera estuvo muy interesado en mantener múltiples contactos con miembros de la CNT para intentar acercarlos a sus posturas (algo frenado por el sector faísta del sindicato), y en su origen los propios colores rojinegros del falangismo son una copia de los emblemas anarcosindicalistas⁵⁰. Hay innumerables ejemplos de estas articulaciones entre elementos aparentemente antagónicos, tanto culturales como fundamento de organizaciones políticas, desde el uso simultáneo de esvásticas y simbología anarquista en la subcultura punk hasta el amplio abanico articulador del baazismo sirio.

⁵⁰ Una relación ambigua del falangismo que llega hasta nuestros días. En 2010, Ricardo Sáenz de Ynestrillas, uno de los dirigentes históricos de la ultraderecha española, celebraba el centenario de la fundación de la CNT con un comunicado público ampliamente contestado en los círculos anarquistas. El último intento de articulación política de Ynestrillas fue la fundación de un Círculo Falangista de Podemos y su intento de inclusión en el partido, también frontalmente contestado.

Puede que el ejemplo contemporáneo más extravagante sea el del Partido Nacional Bolchevique fundado en Rusia por Edward Limónov, hoy ilegalizado. El símbolo del partido es una bandera nazi con una hoz y un martillo negros ocupando el lugar de la esvástica. El saludo es el hitleriano rematado con un puño cerrado.

Las prácticas articuladoras de las identidades políticas siempre son problemáticas. Quizás una de las claves sea qué elementos y alrededor de cuáles y de qué manera se construyen dichas identidades. En la práctica histórica del movimiento obrero analizada anteriormente esto se ha dado en multitud de ocasiones. El marxismo y el anarquismo tenían sus propios elementos muy cuestionables, pero de lo que no cabe duda es de la lucidez histórica de establecer un cordón sanitario antifascista contra el supremacismo étnico, religioso, nacionalista y patriarcal de otras alternativas. La relación de lo étnico-nacional y el socialismo ha sido compleja desde los inicios del mismo, y que el imperialismo soviético haya terminado siendo el arquetipo socialismo real es una desgracia que ha dejado a “una población rusa y mundial totalmente escarmentada que, durante los próximos doscientos años, va a rechazar cualquier idea de comunismo”⁵¹. Pero no hay que olvidar que en sus inicios fue pionero en fomentar el internacionalismo y la paz entre los pueblos, en considerar a la humanidad expropiada el sujeto histórico por encima de las fronteras, las propiedades individuales y la raza. Hoy en día se considera a la Primera Guerra Mundial como producto inevitable de la geopolítica imperial y los nacionalismos europeos, pero lo que se olvida es que el internacionalismo y el pacifismo obrero supusieron un serio problema contrahegemónico al ofrecer una frontera alternativa entre seres humanos trazada en términos de clase, la de los explotadores y los explotados. Creemos que estos son elementos de la cultura política de izquierdas que conviene reivindicar y recordar.

El dicho famoso dice que los extremos se tocan, pero esta es una visión tomada desde el interior del espacio hegemónico. Creemos que sería más correcto decir que en el espacio contrahegemónico se dan lógicas articuladoras variables entre elementos equivalentes y antagónicos que ocupan el afuera del orden establecido en una relación fluctuante de competición y asociación mediante el establecimiento de identificaciones y fronteras en el interior de dicho espacio. A la lucha antagónica entre el orden burgués y la alternativa revolucionaria se suma la lucha antagónica y las equivalencias *internas* entre diferentes elementos y núcleos articuladores alternativos a ese orden. Y viceversa, el orden hegemónico se vale de esos propios elementos externos para su consolidación en periodos de inestabilidad, desde la alianza histórica entre la burguesía y el fascismo en las primeras décadas del siglo XX hasta la inclusión de partidos de ultraderecha en las alianzas electorales europeas de las últimas décadas⁵². La globalización neoliberal produce numerosos puntos de ruptura a lo largo del planeta, un increíble grado de inestabilidad mundial, la exclusión de amplios sectores de la humanidad del acceso a una vida digna y un potencial destructivo del que posiblemente no somos conscientes pese a llevar desde 2007 viviendo en una crisis global. Pero, como dice el escritor anticapitalista Santiago Alba, no basta con criticar un “orden” burgués profundamente disgregador y excluyente. En el nombre de esta crítica se han justificado algunas de las barbaries más destructivas de la historia de la humanidad. Hace falta definir una alternativa contrahegemónica a ese orden constituida por elementos no supremacistas ni esencialistas y que ésta sea profundamente democrática⁵³: “la derrota de la Unión Soviética es también nuestra derrota: la derrota de un comunismo que no supo entender que si no queda un resquicio, ni el más mínimo resquicio, para los principios éticos y la democracia, entonces esta no es la batalla de los comunistas y hay que dejarla. Y que es preferible volver a empezar

⁵¹ Alba Rico, Santiago, *¿Podemos seguir siendo de izquierdas?*, p. 115.

⁵² Ejemplo de ello fue el neofascista Alianza Nacional integrado en el gobierno de Forza Italia de Silvio Berlusconi.

⁵³ El libro de Alba Rico expone una crítica resumida de la potencialidad destructiva tanto del capitalismo como de los proyectos izquierdistas del pasado. Su alternativa se resume en tres características que compartimos: revolucionarios en lo económico, reformistas en lo institucional, conservadores en lo antropológico.

de nuevo”⁵⁴.

Frente a una tendencia contemporánea que reduce la inestabilidad política a una suerte de esencia del mal o, como mínimo, a un potencial de cambio que implica riesgos destructivos que deben evitarse, pensamos que hay regímenes que no deberían ser estables y crisis orgánicas que son oportunidades. Y al mismo tiempo que las revoluciones no conducen a un mundo necesariamente mejor, sino a algo que se tendrá que definir en un juego de conflictos y potencialidades. Y, a riesgo de caer en el tremendismo, parece que en términos geopolíticos, económicos y ecológicos no hay alternativa a enfrentar este problema ni una posible marcha atrás: “los incombustibles protagonistas del mundo de la política y de los medios de comunicación [...] parecen ni siquiera darse cuenta de la *nouvelle vague* que ha iluminado las cabezas pensantes del capitalismo mundial y el hecho de llevar coronas de flores a las lápidas de las víctimas de la barbarie nazi no parece inducirles a un replanteamiento, más bien todo lo contrario. Al hacerlo se arriesgan a condenar el nazismo de ayer, mientras preparan el nazismo de mañana. [...] Movámonos, porque, como diría un americano que no es desde luego de los nuestros: «Parece que el mundo vaya testarudamente al encuentro de uno de esos momentos trágicos de la historia acerca de los cuales los historiadores, después, se preguntan cómo fue posible que nadie hiciera nada por evitarlo»”⁵⁵.

ASIMILACIÓN Y DIFERENCIA

Cuando recientemente se propone una construcción del Otro como la de la teoría del choque de civilizaciones, hay que recordar que los paradigmas de la semejanza y la diferencia no son fijos, sino que operan sobre una selección de posibles memorias y argumentarios. Lejos de ser considerados como parte integral de “Occidente”, los judíos (desde las masacres antisemitas de las cruzadas hasta el “los palestinos que viven entre nosotros”, “inmorales y viles” de Kant) tuvieron durante siglos un estatuto de otredad radical en la Europa cristiana. La paralela construcción de esa otredad sobre la islamofobia (volviendo a las cruzadas), también opera bajo los mismos parámetros, seleccionando las diferencias y los conflictos del pasado y obviando los vínculos culturales y los periodos de coexistencia. El sionismo es hoy considerado un aliado y parte integrante de Occidente por buena parte de su población. No hace tanto el Islam era también un aliado frente al ateísmo soviético. Rambo III quedará como testimonio de la gran aceptación que llegó a tener en la propaganda y la cultura popular esta visión de estadounidenses y yihadistas que combaten contra el enemigo común. El Otro era comunista. Incluso durante un breve periodo a mediados de los cuarenta Hollywood produjo un puñado de películas prosoviéticas, con un Stalin amable, justificaciones de la Gran Purga⁵⁶ y Trotski retratado como un agente de Hitler. El Otro era nazi⁵⁷. Jacques Derrida utilizaba la expresión “exterior constitutivo” para denominar el proceso de construcción de la propia identidad a partir de la alteridad, de lo que no somos, de una vía apofática de fundamentación del grupo social o del bando político. La frontera entre el ellos y el nosotros es asimismo fluctuante, y en sus movimientos rechaza e incluye elementos heterogéneos potencialmente asociativos o antagónicos dependiendo del contexto histórico.

⁵⁴ Alba Rico, Santiago, *¿Podemos seguir siendo de izquierdas?*, p. 115.

⁵⁵ Bologna, Sergio, *Nazismo y clase obrera (1933-1993)*, pp. 42-43. La cita es del especialista en relaciones internacionales y seguridad Ethan B. Kapstein.

⁵⁶ Entre 1936 y 1938 Stalin asesinó a entre 600000 y 1,2 millones de opositores internos.

⁵⁷ La cadena puede seguir. En los años treinta Churchill saludaba a Hitler, Franco y Mussolini como frenos del comunismo, al que asociaba con una conspiración judía internacional. El New York Times celebraba en 1933 la llegada de Hitler al poder. La burguesía internacional todavía creía que podía controlar al nazismo y aprovecharse del mismo para frenar a la URSS y erradicar los partidos y sindicatos comunistas.

Uno de los últimos grandes movimientos geopolíticos en este sentido ha sido la asociación entre dos antiguas otredades irreductibles para conformar el neologismo “judeocristiano”, hoy sinónimo de Occidente y constituido y aglutinado en torno a la oposición común al otro islámico, al “oriental”. El propio origen del término es revelador de esta frontera fluctuante entre el nosotros y los otros. Inicialmente se señalaba como judeocristiano a los judíos conversos al cristianismo. Nietzsche es el primero en utilizarlo en su acepción moderna, como denominación de una unidad civilizatoria, pero en un sentido profundamente negativo, especialmente en su obra tardía *El Anticristo*⁵⁸. De ahí pasaría a tener su actual significado positivo (al menos en Occidente) en el Estados Unidos de la II Guerra Mundial, como nación conformada por judíos y cristianos en oposición al enemigo común fascista. En las siguientes décadas se produciría su desplazamiento y cristalización como término sinónimo de Occidente o del “mundo libre”, primero opuesto al comunismo y posteriormente al islam, especialmente tras la creación del estado de Israel sobre fundamentos sionistas eurocéntricos, su enfrentamiento con los árabes y la posterior alianza israelo-estadounidense. No dudamos de que si hoy en día las tres religiones monoteístas enfrentasen un peligro común (algo difícil después de la caída del bloque “ateo” socialista) no tardaría en aparecer un término sustitutorio “abrahámico” como aglutinante de las tres tradiciones unidas en su enfrentamiento con un afuera amenazante. Como recuerda el historiador David Nierenberg: “constantemente estamos utilizando al otro grupo para formar nuestra propia identidad. Hablo en el libro sobre la formación de la cristiandad a través del desarrollo de una idea del islam como enemigo, como en las cruzadas, y cómo estas instituciones cristianas europeas que no existían antes se fueron catalizando a través del terror del islam en Jerusalén. Cualquier persona moderna puede entender cómo se utiliza la creación de un enemigo externo para formar una comunidad y solidaridad interna, porque lo vemos hoy día tanto en el mundo cristiano como en el musulmán. Los monarcas de Granada ya usaban la yihad para legitimarse, y se puede ver cómo esos discursos creados en el siglo XIII en la península ibérica se utilizan aún hoy para justificar políticas islamistas. Cuando el Papa Benedicto XVI hablaba de por qué Turquía no debería ser admitida en la Unión Europea, o cuando escribe sobre el islam, se pueden leer en él muchas voces medievales. Y a veces las cita”⁵⁹. Quizás la única posibilidad de una sociedad cosmopolita sin afuera que aglutinase a toda la humanidad fuese la alteridad de un otro exterior, extraterrestre⁶⁰.

Estos desplazamientos entre similitud y diferenciación son observables de manera nítida en las recientes políticas sobre la memoria del Holocausto y su conexión con los fundamentos del sionismo. Desde finales de los setenta se ha ido gestando un complejo memorístico privativo en torno al genocidio judío. A la vez que se ha universalizado su significación para toda la humanidad, se sigue empleando su memoria como una particularidad judía, que en sus peores manifestaciones se acerca al tribalismo. Las víctimas del Holocausto se separan así en dos grandes bloques: judíos y no judíos. En este tratamiento específico del genocidio judío se unen tres tipos de particularización en una trama narrativa donde se suman elementos políticos, culturales y religiosos. La doctrina de la “elegibilidad” del judaísmo, la doctrina de la “judeidad” del sionismo y la doctrina de la “unicidad” del Holocausto.

⁵⁸ Uno de los escritores que utilizó el término en su sentido negativo fue George Orwell en los años treinta, quizás influido por sus lecturas de Nietzsche.

⁵⁹

http://www.infolibre.es/noticias/cultura/2016/07/26/quot_falso_irresponsable_decir_que_islam_una_religion_violencia_quot_52855_1026.html

⁶⁰ Posibilidad explorada en la serie de novelas ucronías *Worldwar/Colonization*, de Harry Turtledove. En ellas, en plena II Guerra Mundial la Tierra sufre un ataque alienígena que obliga a los aliados demócratas y comunistas y a las potencias del Eje a unirse en contra de la amenaza común exterior. Pensamos que, lejos de ser un mero ejercicio de entretenimiento, las ucronías pueden ser muy reveladoras de la conformación contingente de la historia y de sus mecanismos estructurales.

La tensión entre similitud y diferenciación ha atravesado la vida judía desde la *Haskalá* (la Ilustración judía) hasta el moderno debate sobre el Holocausto y el estado de Israel. El judaísmo ha sido tradicionalmente una religión no universalista, sino profundamente ligada a un pueblo concreto, elegido por Dios de entre las naciones de la tierra y garante de su alianza. Cientos de pensadores judíos, desde Spinoza hasta Lévinas (por no hablar de los fundadores judíos del cristianismo) han combatido contra el tribalismo religioso judío y defendido su apertura al universalismo. En contraste con su afán expansivo en la Antigüedad⁶¹, el judaísmo de los últimos siglos ha sido una religión asociada a un pueblo específico, una religión que no hace proselitismo. Su afán histórico ha sido, como en el caso del pueblo gitano, la conservación de una identidad propia cerrada y diferenciada en un entorno hostil⁶². Con la llegada de la Ilustración, el judaísmo de Europa Occidental enfrenta una crisis diferente a la del cristianismo. Al peligro de la secularización se unía su desaparición como pueblo diferenciado. Como recuerda el activista israelí Michel Warschawski, en sus orígenes a finales del siglo XIX el sionismo nació como respuesta al antisemitismo europeo, pero también a “los grandes términos de los debates que preocuparon al mundo judío laico europeo después de la Revolución Francesa, en especial la cuestión de saber si existía una identidad judía fuera de la religión, y si la asimilación -es decir, la pérdida de una identidad específica- era la única respuesta al arcaísmo de los rabinos”⁶³. Los primeros sionistas defendieron que esta asimilación sería siempre imposible, pues había una otredad irreductible en los judíos que les impedían fundirse con el resto de los ciudadanos en las nuevas identidades nacionales hijas de la modernidad. Una opinión que paradójicamente se asemejaba mucho a la del racismo antisemita. Como salida a este dilema entre tradicionalismo y asimilación, los padres del sionismo elaboraron una modernidad laica basada en la europea occidental, pero específica para un judío nuevo, y en gran parte fabricada desde cero sobre una lengua, una ideología y una tierra también nuevas. En este camino el sionismo eurocéntrico erradicó la cultura y la lengua y marginó la religión de la mayor parte de los judíos del mundo, desde los *Ostjuden* ortodoxos de cultura yiddish hasta los *mizrahim* judeoárabes de Oriente Medio, pueblos sin nada que ver entre sí excepto la práctica de variantes de la misma religión. Esta tensión fundacional entre el tribalismo sionista y una ciudadanía moderna que a su vez se base en discriminaciones étnicas y religiosas se ha mantenido a lo largo de las décadas. En las raíces de la problemática del estado de Israel se mezclan los derechos de ciudadanía para cualquier residente y su carácter de estado judío. En Israel se diferencia entre la ciudadanía de todos los residentes legales, y la nacionalidad de todos los ciudadanos que además sean judíos, ampliable a cualquier judío del mundo (esto es, hijo de madre judía y no converso a otra religión) que desee emigrar a Israel. Los israelíes no-judíos tienen un tratamiento legal diferenciado, especialmente en cuestiones laborales, familiares y de movilidad y propiedad de la tierra. A diferencia de la mayoría de países del mundo, no existe la nacionalidad israelí, sólo la judía. Esto se aplica también a los visitantes. Si una persona entra con en Israel con un pasaporte, digamos francés, y es de origen palestino tendrá varias limitaciones legales que no se aplicarán a un ciudadano francés de otro origen. Frente a otros autores, que prefieren utilizar el término de democracia étnica, el geógrafo político Oren Yiftachel no duda de calificar al régimen israelí de etnocracia⁶⁴. Su estudio homónimo es un análisis pormenorizado de la compleja articulación étnica, económica y territorial de Israel/Palestina. Esta articulación no se limita

⁶¹ Un ejemplo de antiguo proselitismo judío es la conversión en masa al judaísmo del imperio jázaro entre los siglos VIII y IX d.C.

⁶² Sobre el sufrimiento y el sentimiento de culpabilidad que puede implicar el abandono de la tribu del judaísmo ortodoxo, es interesante la autobiografía, llena de rencor y buen humor negro, de Shalom Auslander, *Lamentaciones de un prepucio*, Barcelona, 2010, Blackie Books.

⁶³ Warschawski, Michel, *En la frontera*, Barcelona, 2004, Gedisa. p. 260.

⁶⁴ Además de Israel, Yiftachel califica como etnocracias a países como Sri Lanka, Estonia, Serbia o Uganda. Como ejemplo de países con un pasado etnocrático que han “democratizado las relaciones étnicas” cita a Irlanda del Norte o Nueva Zelanda. El proceso de democratización no implica la desaparición del elemento étnico de las sociedades, sino su equilibrio tensional y su supeditación al elemento democrático.

a una simple división entre árabes y judíos, sino que cada bloque está profundamente fragmentado en nichos jerárquicos, conectados a su vez con las dos diásporas y las dos grandes zonas geopolíticas de Occidente y el mundo árabe. Yiftachel define la etnocracia con estas palabras: “no sólo denota la hegemonía de un grupo étnico específico sino también la *prominencia de la etnicidad* en todos los aspectos de la vida comunitaria, que no es otra que la prominencia del etnos sobre el demos como principio de organización política. [...] La mayoría de las etnocracias no son ni democráticas ni autoritarias o totalitarias. Lo que las caracteriza, entre otras cosas, es la profunda jerarquización étnica y racial en casi todos los aspectos de la vida pública. Y, aunque presentan diferencias en los niveles de opresión y libertad, todas las etnocracias padecen de inestabilidad crónica”⁶⁵.

Al tratar de mantener la separación étnica como uno de sus fundamentos, el sionismo ha mantenido una relación ambigua con el antisemitismo, con amplios puntos de conexión. Golda Meir, la primera ministra israelí, afirmaba que “demasiado antisemitismo no es bueno, porque conduce al genocidio; ningún antisemitismo, en absoluto, tampoco es bueno porque entonces no habría inmigración [a Israel]. Lo que nos hace falta es un antisemitismo moderado”⁶⁶. Meir también llegó a afirmar que los matrimonios mixtos eran peores que el Holocausto y que el judío que se casaba con un no judío se unía a los seis millones (de muertos en el genocidio). Hoy en día más de la mitad de los matrimonios de judíos de la diáspora son mixtos, para escándalo de muchos israelíes. En los últimos años el gobierno de Israel ha financiado polémicas campañas de publicidad y consejerías matrimoniales para persuadir a los judíos de no casarse con *goyim*.

Siguiendo la línea histórica particularista de la “elegibilidad” del judaísmo y la “judeidad” del sionismo, se conformó el estatuto de hecho particular judío con carácter único e incomparable que ha alcanzado el Holocausto en las últimas décadas. El escritor Jean Daniel explica la supuesta unicidad del genocidio judío esta manera: “una singularidad única y sin precedentes, impensable en términos humanos, que debe escapar a toda explicación equivalente a una comprensión, fenómeno sacralizado como vacío, símbolo del mal absoluto, que no se parece a nada de lo que se ha conocido desde los orígenes de la vida y de la humanidad; esto es lo que se ha pensado, dicho y escrito, bajo todas las formas y en todos los tonos”⁶⁷. Como decíamos hace unas páginas, este tratamiento del Holocausto ha conformado una suerte de religiosidad civil y sacralización del acontecimiento. Norman Finkelstein explica así la lógica detrás de la “sacralización del Holocausto”: “De afirmar que el Holocausto es único a aseverar que no se puede comprender racionalmente hay un paso. Si el Holocausto carece de precedentes históricos, habrá que colocarlo por encima de la historia y no podrá ser explicado por la lógica histórica. De hecho el Holocausto es único porque es inexplicable, y es inexplicable porque es único. Comprender racionalmente el Holocausto equivaldría a negarlo”⁶⁸. Como decíamos antes, en su búsqueda de la unicidad, el tratamiento del Holocausto ha ido perdiendo la perspectiva universalista de sus orígenes. Siguiendo el paradigma de la diferenciación, se resaltan todas sus características diferenciales y se dejan en segundo plano las similitudes con otros genocidios, incluso cuando las víctimas de estos fallecieron en las mismas cámaras de gas que los judíos. La proliferación de museos, monumentos, celebraciones y centros de estudios académicos sobre el Holocausto colocan en la zona de penumbra a sus víctimas gitanas, esclavas o comunistas. Para Finkelstein, el “factor en juego” en esta apropiación es que “afirmar la singularidad del Holocausto es como declarar que los judíos son especiales. No es el sufrimiento de los judíos el que concede su condición única al Holocausto, sino el hecho de que los *judíos* sufrieran. Dicho de otro modo, el Holocausto es especial porque los judíos son especiales”⁶⁹. Las políticas de la identidad y

⁶⁵ Yiftachel, Oren, *Etnocracia. Políticas de tierra e identidad en Israel/Palestina*, Madrid, 2011, Bósforo, p. 386.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 194.

⁶⁷ Daniel, Jean, *La prisión judía*, Barcelona, 2007, Tusquets, p. 101.

⁶⁸ Finkelstein, Norman G., *La industria del Holocausto*, p. 51.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 55.

el ejemplo de los grupos de presión israelíes han llevado a una imitación de su lobbismo particularista por parte de otros grupos de víctimas del genocidio, aunque con mucho menos éxito, cuando ha habido alguno. Esto es patente en el tratamiento dado al que fue el acontecimiento histórico en el que se basó Hitler para el exterminio, el genocidio armenio. Turquía ha sido uno de los aliados tradicionales de Israel en Oriente Medio, además de ser un país miembro de la OTAN. Los sucesivos gobiernos israelíes se han negado en repetidas ocasiones a reconocer el genocidio armenio para evitar conflictos diplomáticos⁷⁰. En cuanto a las organizaciones judías por la memoria, una posición común es que, como criticaba el periodista Robert Fisk, “la simple mención del genocidio armenio podía «diluir» el «mensaje» del Día del Holocausto”⁷¹. Y en la investigación académica las comparaciones con otros genocidios se hacen (cuando se hacen) de manera sumamente cuidadosa: “quienes ponen en práctica los procedimientos comparativos al uso en la investigación científica deben, como medida preventiva, realizar infinidad de advertencias para evitar que les acusen de «trivializar el Holocausto»”⁷². Pero precisamente lo que están haciendo los portavoces oficiales del Holocausto es trivializarlo, enredándolo en una triste maraña de intereses políticos, económicos y geoestratégicos.

La memoria selectiva del Holocausto se ha unido a la socialización en el ejército, la militarización del sistema educativo y el odio a los árabes como otro de los componentes de su sentido de pertenencia para muchos judíos israelíes. En esta dialéctica entre la similitud y la diferenciación, o entre la universalidad y la particularidad, parte de los judíos críticos con el separatismo sionista han optado por permanecer “en la frontera” entre su pertenencia judía y la denuncia del segregacionismo sionista. En palabras de Michel Warschawski esta “identidad fronteriza” conlleva “resistir, perforar las fronteras interétnicas, romper con el consenso y promover en su lugar una confrontación en el seno de la tribu”⁷³. O como dice Jean Daniel “mi sentimiento de pertenencia espontánea, visceral, expresa una *condición de francés mediterráneo* de la que el judaísmo no es más que un componente. A menudo me afirmé después como «judío de solidaridad». Lo hago de nuevo con la condición de precisar que esta solidaridad es absoluta. En cambio, lo que puedo describir *desde el exterior* son todas las manifestaciones comunitaristas de los judíos reunidos en tribus, y me cuesta no percibir en ellas aspectos comunitaristas que me ofenden. En cualquier caso, lo esencial es saber si, gracias a esta exterioridad, estoy o no llamado a la pertenencia”⁷⁴. Otros, como el historiador Shlomo Sand o Gilad Atzmon consideran la propia definición de judío como la raíz de las políticas de supremacismo. Los dos optan por la temida vía de la asimilación: una vez que se es ateo y se ha abandonado el judaísmo se deja de ser judío. Sin embargo, ambos se consideran profundamente israelíes (en el caso de Atzmon “palestino hebreoparlante”). Sand lo explica con estas palabras: “soy parte del producto cultural, lingüístico e incluso mental de la epopeya sionista y no veo cómo podría desembarazarme de eso. Por mi vida diaria y cultura básica, soy israelí [...]. No obstante, por extraño que parezca y a diferencia de la identidad judía laica y cerrada, la israelí, una representación político-cultural en vez de étnica,

⁷⁰ Con todo, el genocidio armenio es el segundo más estudiado en el mundo. En esto tiene mucho que ver la posición económica de los miembros de la diáspora armenia y que estos sean considerados como “occidentales”. Algo parecido ha sucedido en las décadas recientes con las víctimas homosexuales del Holocausto. El lobby gitano (si se puede utilizar este término) sólo ha conseguido que el gobierno alemán reconozca el Porajmos en 1982, del que apenas existe ningún monumento. El racismo antigitano sigue siendo socialmente aceptado en toda Europa. En el caso particular español, con más de medio millón de habitantes gitanos, no hay ningún monumento ni apenas ningún estudio académico sobre la Gran Redada, el intento de exterminio de todos los gitanos de España en el siglo XVIII.

⁷¹ Fisk, Robert, *La gran guerra por la civilización*, Barcelona, 2006, Destino, p. 488.

⁷² Finkelstein, Norman G., *La industria del Holocausto*, pp. 53.

⁷³ Warschawski, Michel, *En la frontera*, pp. 258-259.

⁷⁴ Parte de los compañeros de lucha de Warschawski optaron en los años ochenta por cruzar esa frontera, renunciar a su nacionalidad judía y unirse a la OLP. Algunos han desempeñado altos cargos en la organización, como Ilan Halevi y Uri Davis.

⁷⁵ Daniel, Jean, *La prisión judía*, p. 38.

posee todo un potencial de identidad abierta e integradora”⁷⁶. Atzmon es un polémico escritor que no duda en provocar el escándalo con su crítica frontal de los tabúes en torno al Holocausto y la judeidad. Pese a sus excesos verbales y filosóficos, la división que establece entre tres definiciones de “judío” es clarificadora de un término mutable y muy politizado. En sus palabras “En mi escritura distingo entre judíos (la gente), judaísmo (la religión) y judeidad (la ideología). [...] Por lo que se refiere a la autopercepción, los que se llaman a sí mismos judíos se pueden dividir en tres categorías principales: 1. Los que siguen el judaísmo. 2. Los que se consideran a sí mismos seres humanos que, además, son de origen judío. 3. Los que ponen su judeidad por encima de todos sus demás rasgos. Las dos primeras categorías pueden representar a un grupo de personas inofensivo e inocente. [...] La tercera categoría es problemática”⁷⁷. Como hemos señalado, paradójicamente esta tercera categoría se parece bastante a la empleada por los antisemitas. Una acusación común en los últimos tiempos contra los judíos críticos con el sionismo es el de “judío que se odia a sí mismo”, lo que implica la firme asunción de la tercera categoría de Atzmon. Supuestamente, y por mucho que quiera, un judío seguirá siendo ante todo judío, por lo que toda crítica a la ideología de la “judeidad” es automáticamente una crítica contra su esencia más profunda. Frente a esto Atzmon utiliza la estrategia de las subculturas, la autoapropiación del estigma como herramienta de resistencia. Se considera a sí mismo un “judío orgulloso y que se odia a sí mismo y [...] no necesito la aprobación de nadie”⁷⁸. Es muy significativo de estas posiciones que en los últimos años el recurso al “nativo étnico que se odia a sí mismo”, y las apelaciones a un supuesto genocidio futuro producido por la inmigración y el islam se están convirtiendo en lugares comunes del argumentario de la ultraderecha nacionalista, europea y norteamericana. Y que cada vez más, los antiguos racistas antisemitas defiendan posturas prosionistas.

METAFISICA Y TOTALITARISMO

Una característica de la globalización neoliberal es el recurso a la eliminación de las dimensiones problemáticas del conflicto o las identidades comunitarias mediante su reducción a sus dimensiones economicistas e individualistas. Para Margaret Thatcher, además de no existir alternativas a ese neoliberalismo, no existía ningún ente llamado “sociedad”. Como critica Eagleton, para cierto liberalismo, como para cierto relativismo cultural, “la solidaridad es cierto opresivo consenso normalizador”⁷⁹. Parte del pensamiento liberal ha tendido a equiparar la dimensión comunitaria del ser humano con el fundamento del mal político. Pero tener en cuenta el potencial destructivo del tribalismo humano no elimina esta dimensión. Y puede llevar a una totalización inversa basada en la individualidad. En este sentido pensamos que no hay que caer en la trampa de interpretar que todo recurso a las lógicas de la diferencia (construcción del otro y a través del otro) y de la equivalencia (búsqueda de la unidad y la homogeneidad) contienen necesariamente un elemento destructivo. La actualización de esta posibilidad latente, que sin duda existe, no se puede eliminar porque estas lógicas son consustanciales a la estructuración de las comunidades humanas. No hace falta apelar a la metafísica, no existe una comunidad humana compuesta de heterogeneidad pura (una contradicción en los términos) ni un pueblo homogéneo. Hasta el régimen del terror de los Jemeres Rojos, pese a su brutal intervención para iniciar los tiempos (“año cero”) y construir una nueva humanidad, partiendo también de cero, no pudo eliminar la dimensión irreductible de la heterogeneidad social. Sólo reprimir sus manifestaciones más visibles pero no su latencia; para lo último habría que eliminar

⁷⁶ Sand, Shlomo, *Ser (o no ser) judío hoy*, Barcelona, 2015, Bellaterra, p. 111.

⁷⁷ Atzmon, Gilad, *La identidad errante*, Madrid, 2012, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 27-29.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 102.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 140.

hasta al último de los seres humanos. El historiador anticomunista Martin Malia lo resumía a la perfección: “el socialismo integral no es un ataque contra abusos específicos del capitalismo, sino contra la realidad. Es una tentativa de abolir el mundo real”⁸⁰. El terror es la totalización de estas lógicas, su esenciación y el olvido de la permanente tensión y relación constitutiva entre las mismas. El terror puede ser también la metafísica de su negación. Entre la plenitud de la modernidad en su deriva totalitaria y la contingencia desestructurante del ultraliberalismo y cierto relativismo posmoderno hay un gran espacio de posibilidades o, más bien, *el* espacio de las mismas.

Los conceptos metafísicos de la modernidad han sido ampliamente denunciados en las últimas décadas como uno de los fundamentos de los proyectos políticos genocidas del siglo XX. Creemos que Zygmunt Bauman tiene toda la razón cuando denuncia las derivas totalitarias del orden racional y la sociedad autocompletada de la modernidad: “El genocidio moderno, lo mismo que la cultura moderna en general, es el trabajo de un jardinero. Es simplemente uno de los muchos trabajos rutinarios que necesita hacer la gente que piensa que la sociedad es como un jardín. Si el diseño del jardín define a sus malas hierbas, entonces es que hay malas hierbas ahí donde hay un jardín y hay que exterminarlas. [...] Las víctimas de Hitler y Stalin [...] fueron asesinadas porque no se ajustaban, por una u otra razón, al esquema de la sociedad perfecta”⁸¹. Lo que no compartimos, frente a algunos desarrollos posmodernos, es que la propia modernidad conlleve necesariamente resultados totalitarios. Algo que el propio Bauman tampoco comparte: “sin ningún género de dudas, esto no implica que todos nosotros vivamos cotidianamente de acuerdo con los principios de Auschwitz.

⁸⁰ Citado en Carrere, Emmanuel, *Limónov*, Barcelona, 2013, Anagrama, p. 199.

⁸¹ Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, 1997, Sequitur, pp. 120-121. Lo que no compartimos con los análisis de Bauman son una serie de cuestiones fundamentales que han sido tratadas a lo largo del presente trabajo. Se puede hacer un breve listado:

1) el carácter único del Holocausto (por ejemplo por su dimensión burocrática e industrial). Los conceptos de sacralización-banalización de Bauman nos parecen sumamente útiles, acordes con lo que hemos denominado paradigma de la diferencia-paradigma de la semejanza, pero creemos que hay una confusión en el tratamiento de la problemática del análisis comparativo del Holocausto judío con otros genocidios, especialmente cuando se mezcla con ellos claros casos de victimización, instrumentalización y *reductio ad Hitlerum* (para un buen resumen de los conceptos de sacralización y banalización se puede consultar Bauman, Zygmunt, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Barcelona, 2010, Paidós, pp. 135-141).

2) en conexión con lo anterior, un exceso de diferenciación entre los genocidios del pasado y los modernos debido al carácter diferencial que les otorga la razón instrumental.

3) una tendencia al olvido de los genocidios imperiales para centrarse en los dos totalitarismos arquetípicos: el nazismo y el estalinismo. La temática subyacente que interesa a Bauman es la deriva totalitaria de las sociedades basadas en el diseño racional, la técnica y el autocompletado surgidos de los sueños de orden perfecto de la modernidad. Se olvida del exterior colonial no modernizado pero víctima de la modernidad.

4) el asesinato categorial (la eliminación de los elementos de la población “sobrantes” al orden social, del otro imposibilitante o contaminante) como exclusivo de la modernidad.

5) la tendencia a mezclar en exceso la construcción de la propia identidad a partir del otro con el impulso destructivo del otro.

6) la búsqueda del bien común (algo compartido con Hannah Arendt) como fundamentación positiva y unilateral de la sociedad.

7) la fundamentación moral de lo político en lugar de la consideración de la autonomía de las dos esferas, siendo ambas primordiales.

8) la concepción del cosmopolitismo y la universalidad como consenso global, en lugar de como marco común conflictual.

Partiendo del hecho de que el Holocausto es moderno no se llega a la conclusión de que la modernidad sea un Holocausto”⁸². En sus escritos sobre la posmodernidad Terry Eagleton denuncia estos excesos relativistas, para los que cualquier referencia a conceptos como universalidad, razón, progreso o humanidad significa automáticamente la antesala del totalitarismo. Para Eagleton la apelación a la pura diferencia y a la imposibilidad del establecimiento de criterios y discriminaciones sin caer en el autoritarismo esconde un esencialismo negativo. Así, el posmodernismo sería, bajo su apariencia libertaria, una corriente cultural universalista, determinista, moralizadora e ideológica. Deconstruye los fantasmas metafísicos a la vez que no puede renunciar a ellos en una maniobra imposible, “saltar sobre nuestras sombras para sostener la soga por la que tratamos de trepar”⁸³. Una “heterodoxia ortodoxa” que soterradamente opera con la misma lógica que rechaza, y que “sabe que el conocimiento es precario y autodestructivo, que la autoridad es represiva y monológica con toda la certidumbre de un geómetra euclideano y toda la autoridad de un arzobispo”⁸⁴. Una de las características más problemáticas del relativismo es su afirmación de la imposibilidad de comunicación entre diferentes sustratos culturales debido a la ausencia de un universal humano compartido. Eagleton observa que las culturas no sólo son capaces de diálogo y comparación entre sí sin necesidad de ningún tercer intermediario común, sino que no paran de dialogar consigo mismas en su interior. De hecho, lo que llamamos “cultura” es el desarrollo de estos dos procesos, interno y externo, en una reformulación continua. Para Eagleton, es una ironía el que, en este punto, el posmodernismo relativista pueda servir para validar etnocentrismos excluyentes de diferente tipo, con la simple consideración de que son una expresión cultural más. En realidad, el ser humano no para de elaborar autorreflexión crítica individual y colectiva. Atomizar a las culturas y encerrarlas en compartimentos estancos puede acercar a los relativistas culturales a la aceptación acrítica del fundamentalismo religioso⁸⁵. Y a renegar de los inevitables criterios, jerarquías y límites que generen las condiciones de posibilidad para el desarrollo de las identidades colectivas donde se pueda dar la expresión de ese pluralismo entre elementos diferentes y muchas veces en conflicto⁸⁶. Como si no existiese la posibilidad de una pluralidad enriquecedora en una cultura común, o el universalismo fuese un apriorismo totalizador, inamovible y homogéneo. Como recuerda Eagleton, “las personas hacen muchas cosas opuestas dentro de la misma cultura y son frecuentemente herederas de varias tradiciones irreconciliables”⁸⁷. Una de las bestias negras en los escritos sobre la posmodernidad de Eagleton es Richard Rorty, del cual critica su concepción de la solidaridad como una cualidad limitada al círculo inmediato del individuo. En su ejemplo de la ayuda que ciertos ciudadanos dieron a los

⁸² *Ibíd.*, p. 122.

⁸³ Eagleton, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, 1997, Paidós, p. 67.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 52.

⁸⁵ El término “fundamentalismo”, de plena actualidad, tiene su origen en los grupos evangélicos norteamericanos de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Estos pretendían interpretar la Biblia desde su perspectiva original, corrompida por las modernas interpretaciones contemporáneas, un lugar común en todo tipo de movimientos de “vuelta a los verdaderos orígenes”. En este contexto, y recordando la importancia de la hermenéutica religiosa para el desarrollo político de la humanidad, se puede enmarcar la crítica que realiza Gadamer a la hermenéutica de Schleiermacher, como pretensión de comprensión e identificación total con la psicología y el entorno social del emisor del mensaje, superando así toda distorsión interpretativa del lector. Para Gadamer es imposible la interpretación sin el prejuicio, que en su obra abandona su carácter negativo y distorsionador para convertirse en el posibilitante de la comprensión. Gadamer es el pensador antifundamentalista por excelencia.

⁸⁶ Sobre el criterio y la jerarquía, es muy diferente la simpática existencia de la famosa asociación Flat Earth Society, que afirma que la redondez de la Tierra es un complot elaborado por científicos, o del creacionismo que reniega de la evolución para afirmar que salimos de la costilla de Adán, que el que estos grupos puedan influir sobre el sistema educativo de un país. En un uso típico de la retórica en los últimos tiempos, estos grupos se presentan a sí mismos como víctimas de un sistema doctrinal que les intenta imponer determinadas creencias científicas. Como respuesta, y para emplear los términos del presente trabajo, se podría decir que la ciencia es un sistema hegemónico, basado en el consenso conflictual y la exclusión. Lo importante son las reglas de juego de esa competición hegemónica, reglas de una lógica científica que el creacionismo se niega a asumir para defender postulados emitidos desde una lógica teológica.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 133.

judíos perseguidos durante la Segunda Guerra Mundial, afirmaba que esta se debía a que compartían un mismo estatus social, profesión o vecindario y no a su común humanidad. Rorty añadía que la defensa de los derechos civiles de los negros en Estados Unidos por parte de los blancos se debía a su pertenencia común al mismo país. Eagleton ironiza por lo absurdo de querer imponer una extensión limitada a la capacidad de solidaridad de los seres humanos, sea esta el vecindario o la patria, para sortear el concepto universal de humanidad. Siguiendo a Eagleton, pero también la lógica articuladora del ellos y el nosotros, podríamos decir que más allá de criterios de etnia, clase o nacionalidad, en ciertos contextos históricos se puede dividir a la humanidad en dos bandos, el de los perseguidores y los perseguidos⁸⁸.

Paradójicamente, los que probablemente sean los principales articuladores de la crítica contemporánea a la fundamentación metafísica de la realidad, también pasarán a la historia por sus conexiones con el nazismo: Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. En el presente trabajo tomamos como referencia ontológica a ambos autores y su potencial para evitar los efectos destructivos de la modernidad. Creemos que la revolución teórica que produjo en Occidente la reflexión nietzscheana y heideggeriana para articular una crítica de estos efectos destructivos es una de las herramientas teóricas más poderosas para combatirlos. Pero conviene aclarar varias cuestiones problemáticas sobre su pensamiento.

Los defensores del Nietzsche “posmoderno” tienden a obviar que en el sistema de pensamiento nietzscheano se mezcla a menudo el pensamiento ontológico con consideraciones mucho más “terrenales” (y para nada metafóricas). Cuando Nietzsche habla de “humanidad aristocrática” y “derechos señoriales”⁸⁹ no se refiere sólo al “alma” y el pensamiento, sino a lo que considera condiciones de posibilidad políticas y sociales para que se desarrolle un sistema de valores específico acorde con la voluntad de poder. A la manera del *logos* griego del ágora, el diálogo de los varones autóctonos y libres que descansaría sobre una economía esclavista y patriarcal⁹⁰. En sus escritos, especialmente los últimos, Nietzsche se refiere continuamente a una organización política basada en divisiones de clase y casta⁹¹ y a la fisiología humana, en unas opiniones muy poco “intempestivas”,

⁸⁸ Y esta, como todas, es también una articulación fluctuante ¿Qué sucede cuando los perseguidores se convierten a su vez en perseguidos? ¿Y viceversa? Emmanuel Carrere, un gran explorador de la maldad humana a lo largo de toda su producción literaria, pone el ejemplo esclarecedor de esta fluctuación en las guerras de la ex Yugoslavia. Carrere habla sobre la vivencia de dos corresponsales de guerra franceses, Jean Hatzfeld y Jean Rolin, que conectan con varias de las temáticas tratadas en el presente trabajo: “admiro su valentía, su talento y sobre todo el hecho de que, al igual que su modelo George Orwell, prefieren la verdad a lo que les gustaría que lo fuera. Esta honestidad me impresiona tanto más cuanto que no desemboca en el «todo es igual» que constituye la tentación de las mentes sutiles. Porque llega un momento en el que hay que elegir bando, y en todo caso el lugar donde se observarán los acontecimientos [...] desde la ciudad sitiada o desde las posiciones del asedio. [...] Incluso para hombres tan reacios como los dos Jean a sumarse al rebaño de las buenas almas, esta elección se imponía de un modo natural: cuando hay uno más débil y otro más fuerte, consideramos quizá una cuestión de honor dejar constancia de que el más débil no es todo blanco ni el más fuerte todo negro, pero nos ponemos del lado del primero. Vamos a donde caen los obuses, no al lugar desde el que los lanzan. Cuando la situación se invierte, hay desde luego un instante en el que te sorprende experimentar, como Jean Rolin, «una satisfacción innegable en la idea de que por primera vez eran los serbios los que recibían en las narices todo aquello». Pero este instante no dura, la rueda gira y si eres esa clase de hombre, te ves abocado a denunciar la parcialidad del Tribunal Internacional de La Haya, que persigue sin desmayo a los criminales de guerra serbios mientras que abandona a sus homólogos croatas a la benevolencia previsible de sus propios tribunales”. Carrere, Emmanuel, *Limónov*, pp. 255-256. Quizá el ejemplo más claro de esta fluctuación entre “debilidad” y “fortaleza” en la ex Yugoslavia sea el de la población serbia de Kosovo. Tras la guerra y la independencia del país, pasaron de formar parte de la mayoría ocupante a ser una minoría marginada. En los Balcanes todavía queda un largo camino para que la posibilidad de construir una ciudadanía no basada en criterios étnicos se haga realidad.

⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, 1996 [1974], Alianza, p. 75.

⁹⁰ Si bien también se criticó en algunas ocasiones (sin éxito) la práctica esclavista en el ágora.

⁹¹ Por ejemplo en sus loas a la legislación hindú sobre la separación en castas del Código de Manú (*Manusmriti*) en los apartados 56 y 57 de *El Anticristo* (pp. 96-101).

acordes con el pensamiento biologicista de su época (pese a sus críticas a Darwin y Spencer). A veces Nietzsche puede llegar a ser muy material, casi rayano con el determinismo infraestructural marxista⁹². Reducir a Nietzsche al biologicismo y al darwinismo social es absurdo (como harán los nazis, especialmente a través de la hermana del filósofo⁹³), pero obviar su pensamiento racial y político también, manoseando interpretativamente sentencias que no tienen ninguna ambigüedad⁹⁴. Hay que tomar e interpretar de manera viva a Nietzsche, como la amalgama que fue, con él, y si se defienden valores como el igualitarismo, también contra él.

Por supuesto, el “deslizamiento” de Nietzsche hacia una metafísica material y fisiológica⁹⁵ estaba mucho más allá del reduccionismo biologicista al que el nacionalsocialismo sometió al *Übermensch* y la *Wille zur Macht*. Lo mismo le ocurriría a Heidegger, con su propia versión de la ecología del ser. Paradójicamente el mismo Heidegger que años después criticaría la fundamentación metafísica de la voluntad de poder y la ecología del valor nietzscheanas. Para Heidegger, a comienzos de los años treinta, el pueblo alemán veía amenazado su *Lebensraum* por una “pinza entre Rusia y América” que traería “el oscurecimiento del mundo”. En Heidegger todo ser humano, en tanto *Dasein* o “ser-ahí”, posee una “precomprensión del ser” incluso en su olvido. Los seres humanos están abiertos al mundo como mundo, y no sólo tienen conciencia de *qué* son las cosas, sino *que* las cosas son. Son los únicos capaces de hacerse la pregunta de por qué hay algo en lugar de nada. En el primer Heidegger hay una confusión muy polémica entre, siguiendo su propia terminología, ontología y contenidos ónticos: la patria alemana. El pueblo alemán, desde esta perspectiva heideggeriana, sería, más que el portador de una genética y unos rasgos raciales particulares, el garante para el pensamiento occidental de que se mantuviera abierto el “claro del ser” frente a la oscuridad metafísica de la técnica y el materialismo, tanto del capitalismo occidental como del comunismo estalinista. Siguiendo ese pensamiento, la concepción heideggeriana era la de una apertura al ser potencial a toda la humanidad, pero que se manifestaba en diferentes pueblos a lo largo de la historia y, en el caso de Occidente, fundamentalmente en la Grecia presocrática. Heidegger fue el principal defensor de este retorno “vivo” de lo griego a través de Alemania, que “no significa ningún renacimiento moderno de la Antigüedad. Tampoco significa una curiosidad historicista”: “toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y con su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico”⁹⁶. La posición de Heidegger era

⁹² “Una cultura elevada es una pirámide: sólo puede erguirse sobre un suelo amplio, tiene como presupuesto ante todo una mediocridad fuerte y sumamente consolidada. Los oficios manuales, el comercio, la agricultura, la ciencia, la mayor parte del arte, en una palabra, el conjunto entero de la actividad profesional no es compatible más que con una mediocridad de potencias y deseos”. *El Anticristo*, pp. 100-101.

⁹³ Sobre el pretendido racismo supremacista de la polémica expresión *bestia rubia*, hay que recordar que Nietzsche caracterizaba de esta manera a culturas y pueblos muy diferentes: “las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos” (Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, 1997 [1972], Alianza, p. 55.). Sobre el supuesto antisemitismo de Nietzsche hay que recordar sus polémicas con Wagner y sus acusaciones contra el antisemitismo de su tiempo. Y que Nietzsche también insulta a los alemanes en numerosas ocasiones: “Cuando me imagino una especie de hombre que contradice a todos mis instintos, siempre me sale un alemán” (*Ecce homo*, p. 132.) Nadie le ha acusado (por ahora) de antigermano. Pese a ello Nietzsche habla en numerosas ocasiones de decadencia racial, en un sentido parecido al de los eugenistas: “allí donde, de alguna forma, la voluntad de poder decae, hay también siempre un retroceso fisiológico, una *décadence*” (*El Anticristo*, p. 41).

⁹⁴ En este sentido, Derrida aplicaría todo su potencial hermenéutico a propósito de la nota al margen de *La gaya ciencia* “He olvidado mi paraguas”.

⁹⁵ No sólo en sus referencias a la decadencia racial, también en la importancia de las digestiones para el funcionamiento moral, en una tendencia a explicar desde la fisiología los procesos psíquicos y las manifestaciones culturales. Nietzsche se lamentaba de tener un exceso de erudición filológica y una falta de conocimientos fisiológicos. De lo que no cabe duda es de su recuperación del cuerpo frente al ascetismo y la concepción cristiana del pecado, pero también frente al hedonismo (para una elaboración poetizada de estas opiniones ver *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo” pp. 64-66.)

⁹⁶ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994, Serbal, p. 44.

antagónica a la de otros “neogriegos” nazis⁹⁷, como el propio Hitler, que no pensaban precisamente en una apertura ontológica de Occidente, y ya a mediados de los años treinta se separaría desengañado del nacionalsocialismo.

Como hemos dicho, consideramos la vía de pensamiento abierta por Nietzsche y Heidegger como uno de los principales posibilitantes de la construcción de una teoría de la fundamentación social y de articulación de lo político que evite las derivas totalitarias, en tanto metafísicas, tanto de la modernidad como de la tradición teológica. En el presente trabajo hemos seguido los desarrollos de varios autores que se pueden enmarcar en esta línea histórica de pensamiento, en concreto los pertenecientes a la tradición del heideggerianismo de izquierdas. Heidegger revive la concepción griega de verdad como *alétheia*, como desocultamiento. La diferencia ontológica entre el ser y el ente se produciría entre la *alétheia* desvelada y la *léthe* que permanece oculta, impidiendo el establecimiento de la realidad autocompletada y “liberada” del devenir, soñada por la escatología metafísica tanto teológica como secularizada. Heidegger reaccionaba de esta manera a la racionalización metafísica y totalizadora que estaba operando de manera acelerada en Occidente tras la Primera Guerra Mundial. Gianni Vattimo recuerda en su libro sobre Heidegger la diferencia entre su fundacionalismo ontológico y la fundamentación metafísica que olvida la diferencia ontológica y confunde las dimensiones del ente y del ser, de lo óntico y lo ontológico. Hay que teorizar el ente desde el ser del ente, y la problemática de la fundamentación desde, en palabras de la discípula de Vattimo Teresa Oñate, la henología del límite a la vez limitante y posibilitante: “El *Dasein* no puede ser a su vez fundado porque es él quien abre ese horizonte, el mundo en el cual se sitúa toda relación de fundación. [...] El *Dasein* en su trascendencia es fundamento, *Grund*. Sólo como *Ab-grund*, como ausencia de fundamento [...]. El fundar positivo del *Dasein* tiene pues a su vez su raíz en una falta de fundamento, en una negatividad”⁹⁸. Lo que hará el heideggerianismo de izquierdas será precisamente retomar este fundacionalismo ontológico en su elaboración del problema del fundamento y la contingencia en la teoría política.

Entre el relativismo y el positivismo que operan (como imágenes enfrentadas en un mismo espejo) con un absoluto sustantivo, estos desarrollos teóricos han propuesto diferentes denominaciones para nombrar a este fundamento que se sabe relativo. Como resume el filósofo político Oliver Marchant “sólo el supuesto de un fundamento que está presente *en su ausencia* conduce 1) a la posibilidad de fundamentos contingentes en plural y 2) a una procedimentación de ese fundamento positivo «en cuanto pura presencia» en un proceso de *fundar* entendido como hacer presente/ausenciar”⁹⁹. Judith Butler, fusionando dos términos aparentemente contradictorios, utiliza la denominación “fundamentos contingentes”, resaltando con el uso del plural la diversidad potencial oculta como *léthe* de estos relativos que operan como un absoluto. Siguiendo los cruces de Giorgio Agamben se podrían acuñar los términos “necesidad contingente”, “contingencia necesaria”, “posible imposible” e “imposible posible”. Ernesto Laclau habla del “desfundar” postestructuralista como necesariamente relativo (frente al posmodernismo antifundacionalista) y a la vez posibilitante de una fundamentación posmetafísica: “forma parte de una operación de fundar, salvo que dicho fundar ya no retrotrae algo a un fundamento, que actuaría como un principio de derivación, sino que reinscribe ese algo dentro del terreno de los indecibles (iteración, re-marca, diferencia, etc.), lo cual hace posible su aparición”¹⁰⁰.

En el subtítulo de uno de sus libros más celebrados (transcripción de una conferencia) Derrida utiliza la

⁹⁷ El debate entre pro-griegos y pro-romanos se daba dentro del propio nazismo, recogiendo una larga tradición política e intelectual, tanto alemana como europea.

⁹⁸ Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, 2002 [1986], Gedisa, p. 66.

⁹⁹ Marchant, Oliver, *El pensamiento político posfundacional*, p. 44.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 204.

expresión “fundamento místico”, que se sitúa más allá (o más acá) del fundamento metafísico. Derrida también hace uso de un trascendentalismo kantiano más allá de Kant. Denomina en varios escritos a esta “condición de posibilidad, como aquello por lo cual el espacio mismo de la circulación entre los entes y el ser del ente se abre primero”¹⁰¹ como *cuasitrascendental*, diferenciándolo del trascendentalismo y las ideas regulativas kantianas, y situándolo más allá de la metafísica del ente y del tiempo cronológico. Una condición trascendental de posibilidad que es necesaria y simultáneamente una condición de imposibilidad. En el ejemplo aplicado al fundamento “justicia” y a la “ley” contingente, Derrida sitúa el *por-venir*, donde se podría sobrescribir sin problema el *Ereignis* heideggeriano. Derrida advierte del peligro de confusión entre “un por-venir que habrá que distinguir rigurosamente del futuro. Este último pierde la apertura, la venida del otro (que viene) sin la cual no hay justicia; y el futuro puede siempre reproducir el presente, anunciarse o presentarse como un presente futuro en la forma modificada del presente. [Sin embargo] la justicia está *por venir*, *tiene que venir*, es por-venir, despliega la dimensión misma de acontecimientos que están por venir”¹⁰². Esta justicia nunca vendrá, o mejor dicho, nunca se autocompletará o desvelará por completo, y precisamente por ello, por ser *siempre* esperada mantiene la apertura a la oportunidad y al cambio, o, en terminología heideggeriana, mantiene abierto el claro del Ser: “la justicia, en tanto que experiencia de la alteridad absoluta, es no-presentable, pero es la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia”¹⁰³. “La vida más allá de la vida, la vida contra la vida, pero siempre en la vida y para la vida”¹⁰⁴.

Dentro de este debate entre metafísica, ontología y relativismo es interesante analizar el desarrollo del pensamiento marxista. Para un gran número de pensadores (y para el sentido común de la época) Marx sigue siendo sinónimo de totalitarismo metafísico y materialista, de un cierre teleológico del tiempo y del autocompletado social determinista y opresivo. Creemos que hay mucha razón en estos planteamientos. El marxismo clásico era una teoría completamente inserta en los planteamientos metafísicos de la modernidad. Conceptos como el de estructura, clase social universal o estadio comunista entran de lleno en estos planteamientos. Algo tristemente comprobado en los hechos una vez que se convirtieron en la fundamentación teórica de las sociedades del llamado socialismo real. Pero por otra parte el marxismo ha seguido siendo una tradición viva de pensamiento, en muchas ocasiones contra sí mismo, a la que pensamos que sería injusto arrojar al basurero de la historia en su totalidad. Como el conjunto de la modernidad, el marxismo contiene un buen número de elementos positivos, muchos de los cuales integrados (aunque en muchas ocasiones se olvide su origen interesadamente) en nuestro imaginario e instituciones. En este sentido es interesante analizar brevemente los postulados del marxismo clásico a la luz del pensamiento heterodoxo de dos continuadores de esta tradición, Antonio Gramsci y Ernesto Laclau.

La clave de la renovación del marxismo para Laclau viene del concepto gramsciano de hegemonía: “La totalización parcial que el vínculo hegemónico logra crear no elimina la escisión sino que, por el contrario, debe operar a partir de las posibilidades estructurales que se derivan de ella [...] la equivalencia y la diferencia deben reflejarse entre sí”¹⁰⁵. Ese “no eliminar la escisión”, el reconocerla como posibilitante, es lo que diferencia a la teoría de la hegemonía tanto del totalitarismo como de la posmodernidad relativista. La asunción de que no hay autocompletado en la homogeneidad es lo que para Laclau hace de Gramsci el punto de inflexión clave que libera al marxismo de su determinismo, y por lo tanto, de sus posibles derivas autoritarias. La sociedad se articula políticamente en un eterno devenir debido a la imposibilidad de autocompletado y cierre temporal. “No existe ninguna plenitud

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 43.

¹⁰² Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, 2010, Tecnos, p. 63.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 64.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 131.

¹⁰⁵ Laclau, Ernesto, *La razón populista*, p. 104.

social alcanzable excepto a través de la hegemonía; y la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir [...]. Es por esto que, dentro de la tradición marxista, el momento gramsciano representa una ruptura epistemológica tan crucial: mientras que el marxismo tradicionalmente había soñado con el acceso a una totalidad sistemáticamente cerrada (la determinación en última instancia por la economía, etcétera), el enfoque hegemónico rompe decisivamente con esa lógica social esencialista”¹⁰⁶.

Si bien Gramsci rompe con la teleología determinista de Marx de una futura y necesaria división social en dos bloques homogéneos y antagónicos, Laclau todavía achacaría a Gramsci un resquicio de ese esencialismo por el papel metafísico que éste otorgaba a la clase obrera en la conformación de bloques históricos en lucha por la hegemonía. Ésta dejaba de ser la clase universal, la que contenía en sí misma la totalidad de la sociedad futura, pero continuaba siendo la clase esencial. Laclau también mantuvo numerosas polémicas sobre el economicismo marxista, especialmente conocidas en el caso de sus disputas públicas con Slavoj Žižek acerca del carácter fundacional de la estructura económica. Volveremos a tratar esta polémica más adelante. Para Laclau la estructura económica y la división en clases no es sino uno de los elementos fundamentales para la articulación política, pero no la constituye de una manera determinista y apriorística. La mayor parte de la historia de la humanidad ha consistido una sucesión continua de opresiones sin apenas, en comparación, periodos de revuelta de los desposeídos. Hay una gran cantidad de factores detrás de estas revueltas, y uno de ellos es su articulación discursiva. En el sentido de esta lógica postmetafísica, Marx no sería un “descubridor” de la estructura material como esencia primigenia de lo real a la manera de un científico, sino un articulador discursivo de lo político. En cuanto al hipotético autocompletado social del futuro estadio comunista, Laclau no sólo niega la posibilidad de una totalización sin afuera, sino la propia fundamentación positiva de la sociedad: “Sería una pérdida de tiempo dar una definición positiva de «orden», o «justicia» -es decir, asignarles un contenido conceptual, por mínimo que fuera-. El rol semántico de estos términos no es expresar *algún* contenido positivo, sino, como hemos visto, funcionar como denominaciones de una plenitud que está constitutivamente ausente”¹⁰⁷. No hay orden sin desorden, ni justicia sin injusticia. Pero no hay que olvidar que esa plenitud es imposible, pero a la vez es necesaria. Entendida en este sentido, la lucha por la hegemonía, sin final ni autocompletado, es la lógica subyacente de la democracia. La hegemonía es antitética al totalitarismo. Acepta el *polemos* y el eterno devenir y el juego de la totalidad y su imposibilidad como constitutivas de la política y de la sociedad humana.

EL DESPLAZAMIENTO DE LA FRONTERA ANTAGÓNICA

Aunque hoy en día los más variados autoritarismos se presenten como “democráticos”, durante siglos el término “demócrata” equivalía a un insulto. Y pese a que hoy se presenten como elementos inseparables, la larga relación del liberalismo con la democracia ha sido la de una tensión y asociación inestable. El sufragio universal fue una conquista obrera, feminista y antirracista frente a los regímenes liberales herederos de la Revolución Americana y la Revolución Francesa. Como recuerda Chantal Mouffe, el término tensional “democracia liberal” se ha esencializado a partir de entonces para representar desde un formalismo político, hasta un sinónimo de la “naturaleza” de Occidente. Uno de los arquetipos contemporáneos de mal ha pasado a ser el otro que no posee esa “esencia” democrática primigenia. Conceptos fundamentales como “democracia”, “derechos humanos” o “comunidad internacional” (como moderna denominación de la sociedad cosmopolita) quedan de esta

¹⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 148-149.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 126.

manera cosificados y convertidos en cualidades congénitas, en el mejor de los casos exportables y en el peor imponentes, y en fronteras sin afuera. Y esto no significa una renegación. Hay que denunciar tanto a los que enarbolan la bandera del relativismo absolutista como a los que “probablemente imaginan que el Artículo I de la Declaración Universal de los Derechos Humanos expresa algún tipo de verdad objetiva”¹⁰⁸. Hay algo muy problemático en enarbolar la democracia como si fuera un estandarte. Como recuerda Santiago Alba, “cuando uno cree en la justicia social, la democracia y la libertad tiene dos alternativas y sólo dos: o defender esas ideas desde su propia cultura o contra ella. [...] Todas las civilizaciones contienen puntos de «ruptura epistemológica» a partir de los cuales se puede salir en diferentes direcciones”¹⁰⁹. Uno de los problemas entre el islam y Occidente en los últimos dos siglos ha sido el que los elementos más dictatoriales o tradicionalistas del primero se han visto reforzados en un proceso de retroalimentación mutua con el Occidente de la tecnología y el racismo que entiende la modernización como occidentalización y aculturación. A su vez, los elementos más tradicionalistas del mundo islámico confunden la exploración de su propia metafísica teológica con esa occidentalización y aculturación. Aquí se entra en el debate a menudo viciado sobre el pluralismo, el poder, el cambio y el diálogo cultural. Frente a las visiones de la “conversión” cultural o la naturaleza antidemocrática del islam, las llamadas primaveras árabes dejaron claro que un amplio porcentaje de la población del norte de África y Oriente Medio quiere vivir en sistemas democráticos. Y en esto el imperialismo occidentalista ha tenido poco que ver, más bien todo lo contrario. Como recuerda el periodista Robert Fisk, los manifestantes de Tahrir pedían libertad, justicia y pan, pero ninguno pedía “democracia”. Era un significativo corrompido tras décadas de dictaduras, muchas de ellas prooccidentales, maquilladas con urnas manipuladas y sostenidas con armas y prisiones. Como menciona Fisk continuamente, para entender Oriente Medio siempre hay que remitirse al acuerdo Sykes-Picot y a la posterior colonización y disgregación del mundo árabe que llega hasta nuestros días, algo que tienen presente millones de habitantes de Oriente Medio, desde la persona de a pie hasta los yihadistas del ISIS¹¹⁰. Tras el fracaso del panarabismo y las alternativas izquierdistas persiste la desintegración y la injusticia y las alternativas a la protesta tienden cada vez más a articularse a través del tradicionalismo religioso: “Permitimos que nuestros dictadores liquidaran sus partidos socialistas y comunistas; dejamos a su población poco espacio para ejercer la oposición política salvo a través de la religión”¹¹¹. Y los primeros que sufren los efectos políticos de esa desintegración son los propios habitantes de esos países. No conviene olvidar que los asesinados por el yihadismo y los que lo combaten son en su inmensa mayoría musulmanes.

Un fenómeno parecido a este retorno reaccionario de la política se puede observar también en el interior de Occidente. El voto antisistémico en Europa y Estados Unidos hoy se ha trasladado desde el socialismo, el comunismo y el populismo de izquierdas hacia la ultraderecha. Las revoluciones neoconservadoras como las del UKIP o el Tea Party reflejan ese desplazamiento de la frontera conflictual desde la lucha de clases hacia una frontera que se articula fundamentalmente sobre las dimensiones de la xenofobia, el nacionalismo, la religiosidad o el culturalismo. A su vez mantiene componentes de la antigua lucha de clases en el sentido populista de los de abajo (o “los de en medio”) contra unas élites odiadas en tanto que burocráticas o progresistas. El que un multimillonario como

¹⁰⁸ Dews, Peter, *¿Nietzsche para perdedores?*, New Left Review n° 86, 2014, Madrid, p. 104.

¹⁰⁹ Alba Rico, Santiago, *Islamofobia. Nosotros, los otros, el miedo*, Barcelona, 2015, Icaria. p. 79.

¹¹⁰ Como recuerda Fisk, en la grabación que reivindicaba el olvidado atentado del World Trade Center de Nueva York de 1993, se hacía una mención explícita al acuerdo de 1916. También lo recordaba Osama Bin Laden en las entrevistas que tuvo con Fisk. Y también aparece en los vídeos del ISIS: <https://www.youtube.com/watch?v=yN679oUX37I> , <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/isis-in-a-borderless-world-the-days-when-we-could-fight-foreign-wars-and-be-safe-at-home-may-be-long-a6741146.html> La visión de Fisk del yihadismo como deriva patológica del anticolonialismo se podría resumir con una frase del rapero Immortal Technique: el terrorismo es la respuesta equivocada a la pregunta correcta.

¹¹¹ Fisk, Robert, *La gran guerra por la civilización*, p. 1185.

Donald Trump haya llegado a ser presidente de Estados Unidos subido a hombros de la mayoría blanca empobrecida implica el abandono de la lucha de clases expresada en su dimensión económica, el desplazamiento de la denominación de las élites, la irrupción de las llamadas guerras culturales como frontera antagónica y el peligro de articular la humillación y la pauperización como una guerra entre pobres expresada en términos etno-nacionales. El propio abandono de la lucha de clases tradicional es uno de los principales factores que están llevando a que ese antagonismo se exprese en términos étnicos. El periodista Owen Jones ha analizado el fenómeno en el Reino Unido: “el ascenso del multiculturalismo en una era en la que se estaba abandonando el concepto de clase hizo que la desigualdad empezara a entenderse exclusivamente a través del prisma de la raza y de la identidad étnica [...] por un lado no admitimos «la existencia de una clase trabajadora multirracial» y, por otro, que la clase trabajadora blanca «se ve obligada a concebirse como un nuevo grupo étnico con su propia cultura distintiva». Y lo más peligroso de todo, la clase media ha acabado «negándose a admitir nada referente a la clase trabajadora blanca como legítimamente cultural, lo que lleva a una pérdida de respeto combinada en todos los frentes: económico, político y social». [...] no hay líderes respetados de la clase trabajadora como los hay de muchos grupos minoritarios”¹¹². Como señala Jones en las líneas finales, al desplazamiento de la frontera conflictual hay que añadir el desprecio que sufre la clase trabajadora en la moderna sociedad de consumo y “sin clases” donde “ser normal” significa pertenecer a la clase media (lo que se da paradójicamente en una sociedad como la británica, donde hasta tiempos recientes y durante generaciones había existido un fuerte orgullo de clase). Al igual que los delincuentes juveniles, muchos miembros de la clase trabajadora marginada buscan “otro lugar para validarse”¹¹³, movilizándolo que podría denominarse “capital étnico y nacional” de una manera xenófoba. El mismo peligro de derivas racistas al negar el conflicto entre clases y el establecimiento de una clase subordinada multirracial, todo ello en una época de creciente pauperización y desigualdad, es también señalado por Sergio Bologna: “la «xenofobia obrera» es una forma distorsionada de añoranza por mejoras salariales y por regulaciones normativas conquistadas y después perdidas; es la expresión distorsionada con que se añora la pérdida de ciertos niveles de civilización. Liquidar el tema con expresiones como «egoísmo» es una zafia simplificación, «la xenofobia obrera y popular» es un problema endiabladamente complejo. Si ha aparecido hoy, en un período de relativa expansión económica, figurémonos en qué clase de mezcla mortífera puede convertirse mañana, durante un período de recesión y desempleo masivos. Sólo cuando inmigrantes y «nativos» juntos, encontraron la fuerza de la unidad para imponer una nueva civilización del trabajo, el círculo vicioso se convirtió en un círculo virtuoso. Pero se debió a la *unidad de intereses materiales* y no al altruismo del «nativo» frente al inmigrante, se debió a la solidaridad obrera no a la caridad cristiana, al sindicalismo militante y no a la comunidad de acogida”¹¹⁴.

El estudioso norteamericano del fenómeno del populismo de derechas Thomas Frank ha llamado a este desplazamiento de la frontera antagónica “El Contragolpe”: “los pensadores del Contragolpe [...] han desarrollado un complicado sistema teórico para generar la rabia politizada tan patente hoy en día y para desviar ese resentimiento de su curso natural. Al separar la clase de la economía, han construido una alternativa pro-republicana para el descontento obrero. [...] Aunque sus defensores puedan estar equivocados en los hechos, tienen razón en la experiencia subjetiva”¹¹⁵. Siguiendo a pensadores del conflicto como Chantal Mouffe, Miguel Benasayag o Jacques Rancière, una de las

¹¹² Jones, Owen, *Chavs. La demonización de la clase obrera*, Madrid, 2012, Capitán Swing.

¹¹³ *Ibid.*, p. 255. Zygmunt Bauman hace un análisis similar de la búsqueda de validación de lo que llama “campo minado por la desigualdad social” y “consumidores deficientes y excluidos”, refiriéndose a los jóvenes, mayoritariamente de clase trabajadora, que protagonizaron los disturbios de 2011 en el Reino Unido.

¹¹⁴ Bologna, Sergio, *Nazismo y clase obrera (1933-1993)*, p. 37. Bologna, como en una premonición, escribía estas líneas en 1996, antes de la crisis económica de 2007 y el ascenso inusitado de los partidos y movimientos de ultraderecha.

¹¹⁵ Frank, Thomas, *¿Qué pasa con Kansas? Cómo los ultraconservadores conquistaron el corazón de Estados Unidos*, Madrid, 2008, Acurela-Antonio Machado, p. 238.

condiciones para este establecimiento de un discurso contrahegemónico de derechas fue el abandono del lenguaje polarizador, conflictual y de clases por parte de la izquierda. La derrota de un candidato “antisistémico” y “radical” como Bernie Sanders, en gran parte gracias al *establishment* supuestamente neutral de su propio partido, da cuenta de ello. Y el que Trump triunfara da cuenta del poder articulador del movimiento popular al que se sumó de manera arribista y del poder de la ultraderecha para imponerse sobre su propio aparato. Como recuerda Frank narrando los inicios del Tea Party: “en la izquierda es común definir el Contragolpe como un asunto estrictamente vertical [...]. Pero lo que han llevado a cabo los republicanos de Wichita debería desterrar este mito para siempre. Proclamaron su credo combativo a cada habitante de la ciudad, agudizando las diferencias, monopolizando al electorado [...]. No habrían tenido un éxito tan aplastante de no haber sido por el suicidio simultáneo del movimiento rival, aquel que tradicionalmente defendía a la clase obrera. Me estoy refiriendo, claro está, a la famosa política de «triangulación» de la administración Clinton -el plan para crear una estrategia política por encima de izquierda y derecha- y su enorme esfuerzo para reducir al mínimo las diferencias entre demócratas y republicanos en los asuntos económicos [...] el final de la anticuada lucha de clases”¹¹⁶. Algo reiterado por Slavoj Žižek en el epílogo del libro de Frank: “paradójicamente, es el fundamentalismo populista el que conserva esta lógica del antagonismo, mientras que la izquierda progresista sigue la lógica del reconocimiento de las diferencias, de la neutralización de los antagonismos haciendo coexistir las diferencias. Las campañas de la base conservadora y populista han hecho suya la vieja posición de la izquierda radical de la movilización y la lucha contra la explotación de las clases altas”¹¹⁷. Algo que, como en el caso de la agitación fascista y nacionalsocialista décadas antes, es considerado como un dique de contención frente a los movimientos políticos de izquierdas por parte de las élites económicas, un movimiento de contención de la lucha de clases, controlable y manipulable por esas mismas élites: “aunque esté en desacuerdo con la agenda moral populista, la clase dirigente tolera esta «guerra moral» como medio de controlar a las clases inferiores, es decir, como medio que permite a esas clases expresar su propia rabia sin que sus intereses económicos se vean afectados”¹¹⁸.

Quizás se podría hacer un pequeño apunte a las propuestas teóricas de estos autores. Frank describe en su libro a la perfección como opera la operación articuladora del populismo de derechas y su establecimiento de una frontera antagónica alternativa, pero más problemática es su consideración del establecimiento de las fronteras como “curso natural” del antagonismo, algo compartido por Slavoj Žižek en el epílogo del libro: “la guerra cultural es una guerra de clase, pero desplazada, en contra de lo que piensan los que creen que vivimos ya en una sociedad sin clases [...]. Su modo de resolver esta confusión es focalizar sobre términos de mediación cuya función es ocultar las verdaderas líneas divisorias”¹¹⁹. Los que defendemos que hay una frontera conflictual irremediable en las sociedades capitalistas expresada en términos económicos, con unos índices de desigualdad y de pauperización de amplios sectores de la humanidad crecientes, y que este conflicto tiene profundas implicaciones democráticas, no deberíamos olvidar que la articulación de clases no tiene ningún estatuto de necesidad, y que el propio establecimiento de esta frontera entre clases económicas (actualizado recientemente de manera simplista pero efectiva en el famoso “somos el 99%”) consiste también en lo que Žižek denomina “términos de mediación” (o, dicho en términos laclauianos, lógicas articuladoras). Recordando la polémica anteriormente mencionada de Laclau y Žižek: “no existen sujetos puros del cambio; siempre están sobredeterminados por las lógicas equivalenciales. Esto implica que los sujetos políticos siempre son, de una manera u otra, sujetos populares. Y en las condiciones del capitalismo globalizado, el espacio de esa sobredeterminación se amplía

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 293.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 456.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 453.

¹¹⁹ *Ibíd.*, pp. 453-455.

claramente”¹²⁰. Lo que implica que no hay una configuración “natural” del conflicto a la que volver, la necesidad urgente de innovación política para articular una alternativa conflictual no esencialista y hacer frente a graves peligros de derivas destructivas y reaccionarias.

MAQUIAVELO COMO SÍNTOMA

En los últimos siglos el apelativo “maquiavélico” ha llegado a constituir una suerte de definición de la maldad en política. Siguiendo el análisis anterior sobre las lógicas articuladoras de lo social, el estatuto ontológico del agonismo en política y el papel de la moral en la misma, quizás sea interesante hacer un breve recorrido por la figura del florentino como piedra de toque de los imaginarios políticos contemporáneos. La tesis que se defiende aquí, siguiendo la opinión de los filósofos políticos Oliver Marchant y Claude Lefort, es que en Maquiavelo ya se piensan las críticas de la metafísica platónico-cristiana, la doctrina del autocompletado, la teleología y la totalización social, así como el estatuto contingente de su fundamentación, el exterior constitutivo derridiano, el conflicto interno y externo como necesidad fundacional y la autonomía de lo político respecto a las esferas de la razón y la moral. Que la figura de Maquiavelo haya constituido durante siglos el foco de la polémica sobre las relaciones entre la política y la moralidad puede ser sumamente clarificador de las problemáticas subyacentes en la teorización occidental sobre el tratamiento del mal en la política.

Para Marchant, la innovación maquiavélica precede y acompaña a los desarrollos ontológicos de la filosofía moderna. En Maquiavelo ya se observa el lugar clave que va a ocupar la contingencia en la filosofía postestructuralista, la crítica de la fundamentación metafísica de Heidegger, la teoría nietzscheana de la voluntad de poder como sustrato presubjetivo del mundo y del *Übermensch* como creador de valores, y la diferencia entre lo político y la política del pensamiento de Carl Schmitt. Marchant utiliza el término “momento maquiavélico” del teórico de la Escuela de Cambridge J.A.G. Pocock¹²¹ y no lo considera un desarrollo simplemente evolutivo, progresista o teleológico, o, a la manera del propio Pocock, un salto de paradigma según la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn, sino que “llamar a este acontecimiento «momento» -incluso un momento que ha estado siempre ahí (potencialmente, agregaría yo)- y no considerarlo un desarrollo exclusivamente contemporáneo (y menos un continuo despliegue de la «crítica» o una sustitución «evolutiva» de un paradigma por otro), sugiere una posibilidad diferente: ¿qué ocurre si el momento posfundacionalista, que consiste esencialmente en la realización de la contingencia en cuanto necesaria, se ha actualizado de hecho «antes» del posfundacionalismo -sobre todo en función del pensamiento político- en la obra de Maquiavelo, quién podría sumarse anacrónicamente a Nietzsche, Freud y Heidegger?”¹²². Por una parte, Maquiavelo es un “momento” clave en el desarrollo histórico de la teoría política. Por la otra, este “momento” siempre habría estado ahí, a la manera del claro del ser de la ontología heideggeriana, como sustrato presubjetivo y eterno del *Dasein*.

Siguiendo a Marchant, tanto en Maquiavelo como en el primer Heidegger la conciencia de la propia finitud, tanto del *stato* como de nuestra propia vida acompañada de la angustia (*angst*), hace al ser humano consciente de la ausencia de fundamentación metafísica del ente. Mientras que en Maquiavelo esta conciencia está implícita en su teorización política, en Heidegger este desarrollo es explícito. Lo mismo pasa con el “momento maquiavélico” entendido de manera ontológica, la (auto)conciencia del propio origen contingente del *stato*, de su fragilidad, su sujeción al devenir y su

¹²⁰ Laclau, Ernesto, *La razón populista*, p. 288.

¹²¹ Término a su vez sugerido a Pocock por Quentin Skinner.

¹²² Marchant, Oliver, *El pensamiento político posfundacional*, p. 32.

necesaria desaparición. Maquiavelo es el pensador del “estar-ahí”. En la agitación política de la Italia del Renacimiento, la conciencia del estatuto contingente de las fundamentaciones, desde las costumbres centenarias a los imperios, se hace visible. Todo tiene un origen y un fin. Hasta las propias religiones pierden su estatuto metafísico y se revelan como creaciones humanas que no pueden aspirar a la eternidad. A su vez, esta falta de estabilidad en el tiempo y la imposibilidad de autocumplido estructural y funcionalista de la sociedad, pasan a operar como lugar mismo de la fundamentación en la teoría maquiavélica. La propia ausencia de fundamento pasa a ejercer el papel del “fundamento ausente” de Laclau.

Maquiavelo también precede con su análisis de la política renacentista a la ecología del valor nietzscheana. Para Nietzsche, como para Maquiavelo, la *virtú* en su dimensión creadora es limitada en el mundo y se desarrolla en competición con otros sistemas de fundamentación, en una manifestación de impulso vital primigenio necesariamente expansivo y destructor de otros sistemas, sean estos de gobierno o de valoración. Tanto Maquiavelo como Nietzsche son pensadores profundamente amorales, no en el sentido de un rechazo de la moralidad (necesaria como “máscara” y como fundamentación de la sociedad para ambos), sino en un reconocimiento de la autonomía de la política y la voluntad, como sustrato primigenio de lo real. Es en este sentido en el que Nietzsche habla de “no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, virtud sin moralina)”¹²³. Nietzsche había estado profundamente influenciado por los estudios sobre el Renacimiento de Jacob Burckhardt y la lectura que éste hacía de Maquiavelo y César Borgia¹²⁴. Nietzsche cita en diversas ocasiones al *principe nuovo* en la figura de Borgia como prototipo del *Übermensch* creador y del “eterno decir sí”, que acepta el devenir y el eterno retorno, en una visión directamente heredera del humanismo renacentista de la voluntad de honor y gloria como pulsión vital no meramente destructiva, sino fundadora de la sociedad. Maquiavelo y Nietzsche aceptan la contingencia como necesaria y posibilitadora, en contraste con la vía cristiana de la contemplación y rechazo del mundo, que tiene su defensor más influyente en Boecio, y ambos se centran en el “momento” creador de la violencia fundadora benjaminiana, más que en su posterior sedimentación en una violencia conservadora y el imperio de la costumbre y la tradición. En este sentido, es curioso que un pensador profundamente más amoral y elitista como Nietzsche apenas haya soportado la carga de ser considerado como sinónimo de la falta de moralidad y de una suerte de lucha competitiva darwinista entre dominadores y condenados a desaparecer. Un ejemplo de ello es el planteamiento acrítico que Nietzsche hace de la figura de Borgia, bien considerado desde una óptica general por Maquiavelo pero con numerosas críticas a sus excesos. En varias de sus anotaciones a *El príncipe*, Napoleón (otra de las figuras profundamente admiradas por Nietzsche) echaba en cara al florentino su preocupación por la moralidad y la medida. Ni Napoleón ni Nietzsche han soportado la carga de convertirse en el símbolo de la perversidad en la política.

Hay que recordar que este juego eterno entre el fundar y el desfundar no niega la fundamentación de la realidad a la manera relativista. Lo que niega es su fundamentación metafísica. La *virtú* maquiavélica funciona a la manera de un “fundamento suplementario para la dimensión infundable de la sociedad”¹²⁵. Éste era un desarrollo teórico que a su vez tenía sus bases en los debates del humanismo cívico. Como recuerda Pocock “las principales líneas del debate no retrocedieron al puro y simple realismo escolástico [metafísico], ni adoptaron la posición relativista de admitir sólo el conocimiento de lo particular. [...] la filosofía humanista buscó -a menudo reelaborando temas platónicos- una justificación que le permitiera concebir los universales como algo immanente en las

¹²³ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Madrid, 1996 [1974], Alianza, p. 28.

¹²⁴ Entre las múltiples referencias nietzscheanas a César Borgia, para su tratamiento como *Übermensch* inserto en la ecología competitiva del valor y en el sustrato premoral de la realidad, ver por ejemplo la sección 197 de *Más allá del bien y del mal* (Madrid, 1998 [1971], Alianza, p. 137).

¹²⁵ Marchant, Oliver, *El pensamiento político posfundacional*, p. 22.

palabras y las acciones humanas [...]. De este modo la propia verdad tendió a consistir menos en un sistema de proposiciones que de relaciones”¹²⁶. La teoría de la fundamentación de la sociedad en Maquiavelo es profundamente agonística. La existencia de la estructura social no tiene su origen en la fundamentación positiva debido a la búsqueda del bien común mediante un *vivere civile* y una virtud cívica inmanente al propio cuerpo social, sino que, invirtiendo esta genética positiva, son las propias tensiones entre antagonistas irreductibles, tanto en el nivel interno como en el externo, las posibilitantes tanto de la virtud cívica y la moralidad como de la propia sociedad. La misma fundamentación antagónica revisitada cuatrocientos años después por la teoría de lo político de Carl Schmitt en términos muy similares: “el fenómeno de lo político sólo se deja aprehender por referencia a la posibilidad real de la agrupación según amigos y enemigos, con independencia de las consecuencias que puedan derivarse de ello para la valoración religiosa, moral, estética y económica de lo político”¹²⁷. Para Schmitt, como para Maquiavelo, lo político es el sustrato fundacional de la realidad, sustrato sobre el que operan la cultura, la religión, la moral y la propia política. A su vez este sustrato surge de una diferencia tensional e irreductible entre grupos humanos antagónicos. La unidad política fundamental en el pensamiento de Schmitt es el estado, homogéneo en su interior (algo que, como veremos, no compartía con Maquiavelo) y soberano en sus relaciones con otros estados en el exterior. La dimensión antagónica de la política interestatal es la base de fundamentación de lo político para Schmitt, tanto para la existencia del propio estado a nivel interno como para posibilitar la existencia de los otros en el exterior por la relación conflictual con el estado propio: “la unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y con ella la existencia simultánea de otras unidades políticas. De ahí que, mientras haya sobre la tierra un Estado, habrá también otros”¹²⁸. A Maquiavelo se le puede achacar en este sentido lo mismo que a Schmitt, no concebir maneras y reglas de conflicto externo que vayan más allá de la concepción antagónica de la división amigo/enemigo¹²⁹.

Desde una perspectiva marxista heterodoxa, Claude Lefort, al igual que Pocock, considera a Maquiavelo como el pensador que configura la autonomía de la política frente a las esferas de la filosofía, la teología y la moral. El momento maquiavélico para Lefort es el momento schmittiano de lo político, no sólo como autónomo de las otras esferas, sino, como se ha dicho, como propia fundamentación de la sociedad, a la manera del legislador primigenio de *El Príncipe* y los *Discursos*. Para Lefort, la propia diferenciación/autonomización de la esfera de lo político en la conceptualización maquiavélica es a su vez un acontecimiento fundante en la historia del pensamiento, una irrupción de lo político en el tiempo en la labor de Maquiavelo como innovador teórico. La principal revelación de Maquiavelo como “inventor” del pensamiento político moderno le llega a Lefort a través de su lectura del capítulo IX de *El Príncipe* sobre el principado civil y los capítulos sobre las relaciones entre los nobles y la plebe de los *Discursos*. En ellos, Maquiavelo desarrolla la teoría preschmittiana señalada anteriormente de que toda *politeia* descansa sobre el antagonismo irresoluble entre los *umori* contrapuestos de los nobles y el pueblo: “porque en cualquier ciudad se encuentran estos dos tipos de humores: por un lado, el pueblo no desea ser dominado ni oprimido por los grandes y por otro los grandes desean dominar y oprimir al pueblo; de estos dos

¹²⁶ Pocock, J. A. G., *El momento maquiavélico*, p. 151.

¹²⁷ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, 2014 [1991], Alianza, p. 67.

¹²⁸ *Idíd.*, p. 83.

¹²⁹ Algo criticado por varios pensadores del conflicto constitutivo-fundacional y críticos con la democracia deliberativa y la tradición cosmopolita kantiana. En su crítica a Schmitt, Chantal Mouffe propone el término “adversario” frente al schmittiano “enemigo”, y “agonismo”, “consenso conflictual” o “pluralismo conflictivo” frente al “antagonismo”. Lo mismo hace Jacques Ranciere defendiendo el “desacuerdo” frente al “daño” y Miguel Benasayag con el “conflicto” y lo “común” frente al “enfrentamiento”. Todos estos términos se pueden considerar como sinónimos en desarrollos teóricos con numerosas similitudes (Ver Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, Barcelona, 2016, Gedisa; Ranciere, Jacques, *El desacuerdo*, Buenos Aires, 1996, Nueva Visión; Benasayag, Miguel y Del Rey, Angélique, *Elogio del conflicto*, Madrid, 2012, Tierradenadie.).

contrapuestos apetitos nace en la ciudad uno de los tres efectos siguientes: o el principado, o la libertad o el libertinaje”¹³⁰. Lefort eleva este antagonismo irresoluble a la categoría de fundamentación de la sociedad sobre el vacío. La frase de Lefort “el poder está vacío” apunta a esta división originaria que a su vez instituye la sociedad. Más allá de la visión aristotélica de la búsqueda de un equilibrio social, de un *thelos* ya dado al que tienden y se deben ajustar las relaciones entre las tres categorías sociales, el “uno”, los “pocos” y los “muchos”, para Lefort, siguiendo a Maquiavelo, no existe ese *thelos* armónico como fundamento al que tender. En términos heideggerianos, mientras para Aristóteles el conflicto entre el “uno”, los “pocos” y los “muchos” se da a nivel óntico, en Maquiavelo este conflicto tiene lugar en la esfera de lo ontológico, lo que lleva a una fundamentación negativa/autofundación conflictual de la sociedad y un eterno devenir constituyente/destituyente sin posibilidad de clausura ni autocompletado. En palabras de Lefort “la cuestión del *principio* en la obra de Maquiavelo desecha todo conocimiento de lo que es. [...] la interrogación sobre el *principio* se revela indisociable del descubrimiento de una división originaria del cuerpo social”¹³¹. Para Maquiavelo el olvido de esta dimensión ontológica antagónica en el seno de la sociedad lleva a su necesaria corrupción. La vitalidad (la *virtú*) de la estructura social depende de la continua actualización del conflicto fundante en su interior correctamente sublimado hacia el bien común, y de que ese conflicto no degenera en una lucha abierta entre facciones que corrompa la república a través de una búsqueda destructiva de los bienes particulares de cada facción. En el ejemplo de la república romana Maquiavelo encuentra el equilibrio perfecto entre un *popolo* celoso de su libertad y una aristocracia celosa de sus privilegios: “los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de estos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y consideran que en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos [...] las disensiones de Roma raras veces comportaron el exilio, y menos aún la pena capital. Por tanto, no podemos juzgar como nocivos estos tumultos [...]. No se puede llamar, en modo alguno, desordenada una república donde existieron tantos ejemplos de virtud”¹³². En su célebre ensayo sobre la violencia, Walter Benjamin apuntaba también a esta dimensión constitutiva de la sociedad en su interior, con unas palabras sobre la agonística del contrato social y la disgregación del cuerpo político que implica su olvido, que podrían haber suscrito tanto Lefort unos años después como Maquiavelo cuatrocientos años antes: “aun en el caso de que las partes contratantes hayan llegado al acuerdo de forma pacífica, [éste] conduce siempre, en última instancia, a una posible violencia. Pues concede a cada una de las partes el derecho a recurrir, de algún modo, a una violencia contra la otra, en el caso de que ésta violase el contrato [...] representada siempre [esta violencia], en la medida que el poder que garantiza el contrato es a su vez de origen violento [...]. Si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución jurídica, ésta se debilita”¹³³.

Más allá de la imposibilidad de una fundamentación positiva de la sociedad en su interior, para Maquiavelo la fundamentación negativa también se muestra en su relación con el afuera hostil. En concordancia con el exterior constitutivo derridiano y la teoría lacaniana del Otro y lo Real como configuradores de la propia identidad, la comunidad política siempre precisa de esa otredad en conflicto para su propia fundamentación. En Maquiavelo esto se revela de manera clara en su teoría del republicanismo. Para Maquiavelo la república popular es el mejor sistema posible de gobierno, pero únicamente bajo determinadas condiciones. Como hemos visto, frente a la fundamentación positiva de la búsqueda del bien común y el lazo social como características intrínsecas a la formación y estructuración de la sociedad, Maquiavelo recuerda en múltiples ocasiones que los hombres son

¹³⁰ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Madrid, 1995 [1981], Alianza, p. 63.

¹³¹ Lefort, Claude, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, 2010, Trotta, pp. 514-515.

¹³² Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, 1987, Alianza., p. 39.

¹³³ Benjamin, Walter, *Crítica de la violencia*, Madrid, 2010, Biblioteca Nueva, p. 101.

malos y no se puede fundamentar la república en esta naturaleza humana individualista y egoísta, tendente a la corrupción y contraria al bien común, sino que la virtud cívica debe de proceder de la confrontación con el Otro, a la manera de un aglutinante¹³⁴. De ahí su loa de la milicia ciudadana como generadora de *virtú* y los ejemplos en los *Discursos* de la república romana como forma suprema de organización política, al descansar esta sobre un pueblo convertido en ejército y la guerra continua y expansiva del *Senatus populusque* contra las naciones de todo el orbe. Mientras que la participación política y la libertad republicana de la plebe evitaba, mediante el antagonismo, que los “pocos” olvidasen el bien general en favor de sus intereses particulares, la continua movilización militar frente al Otro extranjero fomentaba a su vez la *virtú* del propio *popolo* e impedía su caída en la desidia y la corrupción. A modo de resumen, como decía Max Weber la esencia de la política es la lucha, a lo que se podría añadir, siguiendo a Schmitt y Lefort, que lo político es a su vez la fundamentación de la propia sociedad.

Si bien la conciencia de la dimensión fundante del antagonismo entre estados, el exterior constitutivo y el funcionalismo estructurante de la milicia ciudadana ya se encontraba entre los humanistas del Renacimiento¹³⁵, la teoría maquiavélica del conflicto interno de la ciudad-estado como sustrato ontológico del estado era profundamente revolucionaria para su tiempo. Maquiavelo se desvinculaba de la teorización sobre la armonía fundacional aristotélica de la polis de sus compañeros de debates de los Orti Oricellari, pertenecientes a los círculos aristocráticos de Florencia¹³⁶. Maquiavelo defiende al *popolo* frente a los prejuicios elitistas de los *ottimati*: “yo no sé si me estoy metiendo en un campo duro y tan lleno de dificultades que me obligará a abandonarlo con vergüenza o defenderlo con dificultad, al ponerme de parte de aquella a la que todos los escritores acusan [...] afirmo que ese defecto que los escritores le echan en cara a la multitud es algo de lo que se puede acusar a todos los hombres”¹³⁷. Y es perfectamente consciente de lo impopular de su planteamiento sobre el papel positivo del antagonismo entre nobles y plebe y que está “contradiendo la opinión de muchos”¹³⁸. Como recuerda Skinner “esta alabanza de la disensión horrorizaba a los contemporáneos de Maquiavelo. Guicciardini habló en nombre de todos cuando replicó en sus Consideraciones sobre los Discursos que «alabar la desunión es como alabar la enfermedad de un paciente a causa de las virtudes de los remedios que se han aplicado». El argumento de Maquiavelo iba en contra de toda la tradición del pensamiento político de Florencia, una tradición en la que la creencia de que todo desacuerdo debía ser proscrito como faccioso, junto con la de que la facción constituye el riesgo más mortal para la libertad cívica”¹³⁹.

Esta fundamentación negativa de la sociedad que subyace a lo largo de toda la obra de Maquiavelo supone una inversión del paradigma escolástico de lógica deductiva centrada en los universales. Lo

¹³⁴ Si bien Maquiavelo también reconoce que la naturaleza humana es compleja y contradictoria. Por ejemplo en el capítulo 27 de los *Discursos*: *Rarísimas veces son los hombres completamente buenos o completamente malos* (op. cit. pp. 99-100). Lo que Maquiavelo niega es que la sociedad se pueda fundamentar de manera positiva sobre la bondad humana.

¹³⁵ Si bien el tratamiento que Maquiavelo hace de la milicia ciudadana y el *polemos* como fundamentación de la sociedad es innovador, la idea de la milicia como origen de la *virtus* en Roma y la crítica de los ejércitos mercenarios a sueldo como faltos de *virtú* cívica ya se encontraba entre los humanistas anteriores, entre otros Leonardo Bruni y Petrarca.

¹³⁶ El círculo de los Orti Oricellari estaba conformado por un grupo de humanistas florentinos, fundamentalmente *ottimati*, que debatían sobre teoría política y literatura en los jardines de Bernardo Rucellai. Maquiavelo pertenecía a este círculo, pese a no pertenecer a la aristocracia de Florencia. Como recuerda Pocock “Maquiavelo [...] se encontraba imposibilitado por nacimiento y por convicción para compartir el idealismo aristocrático de sus miembros” (Pocock, J. A. G., *El momento maquiavélico*, p. 274). Y como en tantos otros ejemplos de la historia, podríamos decir que muchas veces se analiza mejor desde los márgenes.

¹³⁷ *Discursos*, p. 167.

¹³⁸ *Ibíd.* p. 39.

¹³⁹ Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, Madrid, 1998 [1984], Alianza, pp. 85-86.

que empezó como una “contingenciación” del pensamiento y de la acción debido a las necesidades políticas particulares que requerían la aceleración del tiempo y de los acontecimientos de la Italia renacentista, terminó en una conciencia renovada de la autodeterminación humana. La principal preocupación del pensamiento político humanista desde Dante residía en cómo “fijar la república en el tiempo”¹⁴⁰. El sueño de Dante era el retorno de lo Uno liberado del devenir temporal en la forma de Imperio, algo compartido (por diferentes vías) por la doctrina neoplatónica del hermetismo de un retorno adánico a la *prima forma* o la de los santos milenaristas de una “bajada” del reino eterno de Dios al tiempo profano de los hombres. Seguramente, la palabra más repetida en el famoso tratado político de Dante, *Monarquía*, sea precisamente “Uno” con todas sus variantes (un, una, unidad)¹⁴¹. En Dante se encuentran todos los *topoi* metafísicos de la plenitud mítica de la que habla el psicoanálisis: el autocompletado social, la unidad perfecta y armoniosa, el fin de los tiempos como restablecimiento de ese orden y unidad primigenios.

Maquiavelo considera al gobierno republicano (bajo determinadas condiciones) como la forma suprema de organización política, y la libertad y la participación de la plebe como consustanciales a ese gobierno¹⁴². Sin embargo, con Maquiavelo se establece una visión de la libertad humana y de la audacia de la *virtú* frente a la religión, las costumbres, la prudencia, la inacción o la dilación que va más allá del pensamiento humanista de sus contemporáneos. Maquiavelo no niega la fundamentación religiosa o la autoridad de la costumbre. Lo innovador en Maquiavelo será “su implícito rechazo a tratar la república como criatura de la gracia. [...] Las implicaciones del *vivere civile* se hacen paganas, seculares y se insertan en el tiempo”¹⁴³. En Maquiavelo hay una conciencia profunda de la finitud de religiones, costumbres y leyes, y un énfasis en el olvidado momento de la fundación y desfundación de estos sistemas, del momento necesariamente violento y disruptivo en el que la violencia oscila entre su dimensión fundadora y conservadora. Un momento en el que también se centraba Walter Benjamin siglos después: “toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez”¹⁴⁴. Maquiavelo era un republicano, pero escribía sin cortapisas y estaba más preocupado por la perdurabilidad política y la unidad de Italia frente a los poderes extranjeros que en la autonomía de Florencia y el mantenimiento del *governo largo*. No pertenecía a la aristocracia florentina y estaba dispuesto a aceptar cargos de los Médici (y dedicar a Lorenzo *El príncipe*) cuando estos volvieron al poder con la restauración de 1512. Lo que Maquiavelo era sobre todo un analista social empírico y lo que en lenguaje moderno se conoce como un realista político.

El caso más polémico del tratamiento que Maquiavelo da a la libertad humana y la autonomía de la política es el de la separación de ésta de la esfera de la moral. Maquiavelo reconoce la moralidad como dimensión humana esencial, pero critica de manera revolucionaria a todo el pensamiento clásico y al humanismo de su tiempo por fundamentar la esfera de lo político sobre criterios morales. “Es necesario para un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad”¹⁴⁵. La autonomía de la política implica su separación de la esfera de la moral, pero no la niega y, de hecho, la política es la condición de posibilidad de la existencia de la comunidad y del vivir moral. En *El Príncipe* Maquiavelo retoma la crítica de Cicerón en *Los Deberes* sobre las dos maneras de hacer el mal, el engaño y la fuerza, propia

¹⁴⁰ Eloy García en el estudio preliminar a *El momento maquiavélico*, p. 60.

¹⁴¹ Dante, *Monarquía*, Madrid, 2009 [1992], Tecnos.

¹⁴² También bajo determinadas condiciones. Ver por ejemplo el capítulo XXXV de los *Discursos: Causa de que la creación en Roma del decenvirato resultase nociva para la libertad de la república, a pesar de que fue creado por sufragio público y libre* (op. cit. pp. 117-118).

¹⁴³ Pocock, J. A. G., *El momento maquiavélico*, pp. 300-301.

¹⁴⁴ Benjamin, Walter, *Crítica de la violencia*, p. 100.

¹⁴⁵ *El Príncipe*, p. 83.

de “las bestias” (el león y la zorra), para invertirla de manera explícita. Maquiavelo, frente a la tradición política de Aristóteles y los moralistas romanos, reivindica la animalidad del ser humano y anima a el *principe nuovo* a “saber utilizar correctamente la bestia y el hombre”¹⁴⁶: “estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre ellas la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos”¹⁴⁷. Una reivindicación del uso brutal de la fuerza y del engaño, la simulación y la violación de las promesas, como características imprescindibles del buen gobernante. Si por algo ha sido recordado Maquiavelo es por los polémicos consejos de los capítulos XV al XIX de *El Príncipe*, creadores de su leyenda negra y del término despectivo “maquiavélico”, si bien es absurdo reducir un pensamiento tan complejo y revolucionario a un mero inmoralismo del poder crudo¹⁴⁸. Maquiavelo es consciente de su tratamiento rupturista de las relaciones entre política y moralidad y comienza los capítulos polémicos de *El Príncipe* con una advertencia: “y porque sé que muchos han escrito de esto, temo -al escribir ahora yo- ser considerado presuntuoso, tanto más cuanto que me aparto -sobre todo en el tratamiento del tema que ahora nos ocupa- de los métodos seguidos por los demás. Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma”¹⁴⁹. Skinner resalta el acontecimiento en el pensamiento europeo que supusieron las afirmaciones rupturistas de Maquiavelo: “la crítica que hace Maquiavelo del humanismo clásico y del contemporáneo es simple pero devastadora. Argumenta que si un gobernante quiere alcanzar sus más altos propósitos, no siempre debe de considerar racional el ser moral; por el contrario [...] acabará convirtiéndose en una ruinosa e irracional política. Pero ¿qué hay de la objeción cristiana que dice que esta es una postura demencial y pecaminosa, pues olvida el día del juicio, en el que finalmente todas las justicias serán castigadas? Sobre esto Maquiavelo nada dice. Su silencio es elocuente: en realidad hace época; su eco resuena a través de Europa, recibiendo como respuesta un silencio consternado al principio, y luego un grito de execración que aún no se ha extinguido del todo”¹⁵⁰.

LA BALSA DE LA MEDUSA

A la famosa cita de Adorno sobre la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz habría que responder que por qué sólo después de Auschwitz y no, por ejemplo, de la colonización del Congo. Hay maravillosas muestras de poesía después del genocidio¹⁵¹. Incluso se pueden hacer buenos chistes, como muestra la igualmente maravillosa tradición del humor yiddish:

Dos judíos se encuentran en Israel después de haber sobrevivido al Holocausto.

¹⁴⁶ *Ibíd.* p. 90.

¹⁴⁷ *Ibíd.* p. 91.

¹⁴⁸ En el propio *El Príncipe* se incluye un capítulo, el VIII, crítico con la tiranía y la crueldad innecesaria (pp. 58-62). Para Maquiavelo éstas no sólo son inmorales, sino contraproducentes y sin los objetivos del bien común y la gloria, las motivaciones políticas fundamentales para los romanos y los renacentistas: “No es posible llamar virtud a exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión. Tales medios pueden hacer conseguir poder, pero no gloria” (op. cit. pp. 59-60).

¹⁴⁹ *El Príncipe*, p. 83.

¹⁵⁰ Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, p. 54.

¹⁵¹ Como en el poema anticolonial de Bo Bergman *Tierra Santa*:

*“Los hacemos volar en mil pedazos. Civilizamos con explosiones.
Aquí yacen los civilizados, en largas y silenciosas hileras”*

Yitzhak - “Moshe, después de tanto sufrimiento hemos conquistado la Tierra Prometida. ¿No es maravilloso que Dios nos eligiera de entre todas las naciones?”

Moshe - “¡Ya podría haber elegido a otro!”¹⁵²

En las páginas anteriores se ha tratado de ubicar los orígenes del Holocausto en la civilización y la ciencia moderna. Esta exposición se diferencia, sin embargo, de la de cierto pensamiento posmoderno que se desliza hacia el relativismo extremo y la falacia de afirmar que el proyecto de la Ilustración lleva necesariamente al tan socorrido Auschwitz. Como si la dimensión utópica del ser humano, los proyectos emancipatorios o el mero uso de conceptos como historia o humanidad implicasen un metarrelato totalitario o una universalidad opresora. Este relato posmoderno, la “nueva epopeya sobre el final de las epopeyas”¹⁵³, también defiende unas políticas de la identidad y de la diferencia que corren el peligro de centrarse únicamente en la historia de las opresiones particulares. Esta búsqueda de la diferencia lleva a veces a adoptar un discurso de identificación unilateral con el grupo oprimido y a asumir como propias violencias que no se han padecido. Y esto es diferente de la memoria histórica, de la empatía con el que sufre, del humanismo y del tratamiento del trauma y la ruptura interna de quién ha sobrevivido al abismo (y de las fracturas culturales y políticas que éste deja). En una sociedad psicologizada en exceso se corre el riesgo de caer en la cultura de la victimización. Cuando el discurso del Holocausto alcanzó un papel preeminente y comenzaron a proliferar las víctimas, la madre de Norman Finkelstein, superviviente de Majdanek, el gueto de Varsovia y dos campos de trabajo esclavo, decía: “Si todos los que hoy día aseguran ser supervivientes lo son, ¿a quién asesinó Hitler?”¹⁵⁴.

Unido al rechazo de las “utopías” y los “metarrelatos” sospechosos de totalitarismo, después del nazismo y el estalinismo, en el mundo reconstruido tras la II Guerra Mundial, también se ha instalado la creencia de que el antagonismo representa el mal en sí. Como en una reminiscencia de la teoría schmittiana, todo lo que se salga de la política consensual y apele a ese antagonismo amigo-enemigo es tratado automáticamente como un ente de naturaleza radical, una otredad absoluta a la que no se le da el estatuto de actor legítimo y al que por lo tanto sólo queda erradicar. Terry Eagleton utiliza la división propuesta por Milan Kundera en su obra *El libro de la risa y el olvido* entre los estados “angélico” y “demoníaco” de la humanidad. La sociedad contemporánea tiende a trazar una divisoria radical entre los extremos de un sentimentalismo superficial de “ideales vacuos y grandilocuentes que carecen de enraizamiento en la realidad”¹⁵⁵ y lo demoníaco como destrucción, nihilismo y ausencia de valores y significados. Una frontera impermeable y tranquilizadora entre una democracia prístina

¹⁵² “Dios, que tenía buenos motivos para estar molesto con los judíos, les dio el único país de Oriente Medio que no tiene petróleo” (Berger, Peter L., *Risa redentora*, Barcelona, 1999, Kairós, p. 219). Es tradicional en el humor yiddish intercalar dichos bíblicos solemnes en hebreo sobre la elección de Dios y contestaciones irónicas en yiddish sobre los padecimientos de los judíos, elegidos de entre todas las naciones pero parias de la sociedad en la vida real. Peter Berger hace una interesante descripción en el libro de la función psicológica del humor de consuelo. En un hecho real, otro estudioso de la psicología del chiste, Freud, después de haber sido detenido por la Gestapo en su casa de Viena, recibió permiso para abandonar el país sólo si escribía una nota asegurando no haber sido maltratado. Freud escribió:

A quien concierna:

Puedo recomendar cordialmente la Gestapo a todo el mundo.

Sigmund Freud

¹⁵³ Eagleton, Terry, *Después de la teoría*, Barcelona, 2005, Debate, p. 57.

¹⁵⁴ Finkelstein, Norman G., *La industria del Holocausto*, p. 89.

¹⁵⁵ Eagleton, Terry, *Sobre el mal*, p. 75.

frente al terrorismo inexplicable del averno. Pero quizás el caso más extremo de esta esquizofrenia sea el de Israel, que quiere ser a la vez la víctima angélica gaseada y el colonizador de la ocupación militar y la limpieza étnica. El problema de toda esta “teoría angélica” de represión freudiana del antagonismo es que al negar su realidad impide una sublimación constructiva y suele fomentar una salida destructiva peor que lo que pretendía eliminar. La mera represión de la pulsión no termina con el conflicto, solamente lo enmascara, y a la larga termina llevando a la neurosis, y en el caso de la política, a la guerra.

Como ejemplo de esta construcción maniquea contemporánea basta analizar brevemente a quien se podría considerar como el gran icono de la paz de nuestra era. Nelson Mandela acabó con el régimen del apartheid con una política pacífica de perdón y reconciliación. Lo que no se recuerda tanto fue que en 1961 fundó la organización Umkhonto we Sizwe o MK (“la lanza de la nación”), un grupo armado aliado con el resto de guerrillas de liberación del sur de África. Mandela fue incluido en la lista de terroristas elaborada por EEUU hasta el año 2008. Además de la guerra de guerrillas contra objetivos militares, el MK empleó tácticas terroristas como la detonación de coches bomba y el asesinato de civiles. Para escapar de la persecución, parte de sus militantes se refugiaron en Angola y Namibia acogidos por las guerrillas del MPLA y el SWAPO, que con el apoyo armamentístico de la Unión Soviética y la intervención militar cubana, terminaron por doblegar al ejército sudafricano desplegado en estos países y a sus tropas de mercenarios y paramilitares. Probablemente la importante campaña de boicot a la Sudáfrica racista y el llamamiento de Mandela al diálogo nunca hubieran acabado por sí solos con el apartheid de no haber sido por las derrotas del ejército sudafricano y sus aliados y el miedo a la escalada en la guerra civil en el interior de Sudáfrica. La operación de memoria selectiva que llevó a la “angelización” posterior de Mandela se puede ver en un gran número de figuras y movimientos pacifistas: ya nadie recuerda la guerrilla tibetana Chushi Gangdruk financiada por la CIA con el beneplácito del Dalai Lama, el apoyo de Gandhi a la ocupación militar de Cachemira o que al lado de Martin Luther King buena parte de los activistas negros defendían (y ejercían) la autodefensa armada¹⁵⁶.

Con estos ejemplos se quieren decir dos cosas. La primera es que, como se ha dicho, la figura arquetípica “angélica” de las grandes figuras y movimientos pacifistas, hegemónica hoy en día, es parte de un imaginario social construido sobre la (des)memoria selectiva y la descontextualización de estas luchas. La otra, muy importante, es que cuando una política de reconciliación tiene éxito, en muchas ocasiones se debe a que un proceso de antagonismo queda “forzado” a resolverse por una negociación del poder con los elementos antagónicos con los que puede haber acuerdos constructivos, frente a otras alternativas que implican un gran sufrimiento humano y una debilitación y eventual colapso de su capacidad represora. La ventana de oportunidad que abre las posibilidades de justicia siempre se desarrolla sobre un fondo de conflicto violento, sea este contemporáneo de las luchas o haya sido este el que ha construido en el pasado el campo histórico sobre el que operan. Un ejemplo cercano es el del moderno estado de bienestar. Muchos conservadores dicen, con toda la razón, que el germen del moderno estado social se encuentra en las políticas de seguridad social implementadas en Prusia por el canciller Bismarck entre 1883 y 1889. Lo que no se suele decir es que estas no cayeron del cielo. Llegaron tras el ejemplo perturbador para Bismarck de la toma violenta del poder por las clases subordinadas en la Comuna de París de 1871 y el crecimiento del socialismo europeo. La actitud de Bismarck era la de otorgar concesiones a la clase obrera que pudieran evitar levantamientos como el de 1871. Así, nosotros también podríamos preguntarnos cuánto del moderno estado de bienestar surgido de la posguerra se debe a la existencia de una alternativa viable al

¹⁵⁶ Un caso notorio de “autoangelización” es el de Rigoberta Menchú, premio Nobel de la Paz en 1992. Menchú se fue separando tácticamente de la guerrilla guatemalteca del EGP, con la que colaboraba, como paso necesario para obtener el Nobel.

capitalismo, del Gran Otro terrible que representaba la Unión Soviética. Desde esta perspectiva se podría considerar a la negociación colectiva como una institucionalización de la lucha de clases. O al propio parlamentarismo como una institucionalización de la guerra, sea ésta entre familias patricias romanas o entre señores feudales. Los ejemplos de nuestra vida política cotidiana contruidos sobre violencias del pasado son innumerables: el estado nación, las repúblicas, los gobiernos constitucionales, el sufragio universal, la descolonización. Los grandes movimientos pacíficos y (parcialmente) exitosos del presente, el feminismo, el LGTB o el multiculturalismo, operan sobre aquellas vías democráticas abiertas con sangre durante siglos. Sin duda hay maneras mucho menos cruentas de expresión y resolución de los antagonismos, lo esperanzador sería que estos se resolviesen sin llegar al borde del abismo, aprovechando el terreno discursivo e institucional ganado durante generaciones. Por desgracia la *realpolitik* parece partir siempre del cero de la violencia fundadora, sin importar que ya exista este terreno común para la resolución pacífica de conflictos, por imperfecto que sea, se llame Naciones Unidas o derecho internacional.

El moderno uso del Holocausto como justificación de las políticas israelíes entra de lleno en esta dialéctica perversa de “angelización” mezclada con la geopolítica colonial. Y el peligroso mensaje que está enviando desde hace décadas Israel al mundo árabe circundante es el de que no hay terreno discursivo para la solución pacífica y dialogada. Este terreno se deberá construir sobre la guerra. Israel sólo libera territorios cuando el coste de víctimas para mantenerlos es demasiado elevado: la devolución del Sinaí a Egipto en 1979 para evitar otro Yom Kipur, el abandono del sur del Líbano en 2000 tras la ofensiva de Hezbolá y la descolonización de la Franja de Gaza en 2005 en el enfrentamiento con una Hamás irredenta¹⁵⁷. Como decía el escritor a quien se podría considerar como una de las conciencias morales del cambio de siglo, Robert Fisk: “todas las mañanas me despierto junto al Mediterráneo en Beirut con una sensación premonitrice. Se aproxima una tormenta de fuego y estamos ignorando ciegamente su llegada; de hecho la estamos provocando”¹⁵⁸.

CONCLUSIONES

En el caso del psicoanálisis lo patológico sirve para desvelar la estructura fundamental de la psique, tanto en la misma patología como en el funcionamiento “normalizado” de dicha estructura. Como se ha defendido a lo largo de este trabajo, en el caso de la política las mismas lógicas articuladoras que funcionan en el caso extremo del genocidio operan también en la vida política “normal”. El mismo establecimiento de fronteras entre el “nosotros” y el “ellos”. La misma construcción del Otro, y del propio grupo a través de su exterior constitutivo. La misma activación conflictual de las diferencias entre campos adversariales. La misma fundamentación metafísica sobre la esencia de la sociedad. La pregunta entonces es ¿cómo evitar la aparición del mal en las prácticas políticas? Se han dado diferentes respuestas desde el pensamiento político, pero creemos que muchas conducen a su mera negación. Los problemas que lleva asociado el comunitarismo y las identidades étnicas y religiosas no se pueden eliminar negando la dimensión colectiva identitaria del ser humano, como hace el liberalismo individualista, o sus elementos religiosos y nacionales, como hacía gran parte del marxismo clásico. La construcción de la otredad no desaparece con la emergencia de una hipotética humanidad cosmopolita y reconciliada, más bien establece una nueva frontera entre los reconciliados y los eliminables. La apelación al consenso y la deliberación como solución racional de las disputas

¹⁵⁷ Para una historia de las relaciones políticas de Israel con los estados árabes de su entorno ver Shlaim, Avi, *El muro de hierro. Israel y el mundo árabe*, Granada, 2003, Almed. Para el fracaso de los acuerdos de Oslo entre Israel y la OLP, Said, Edward, *Nuevas crónicas palestinas*, Barcelona, 2002, Grijalbo.

¹⁵⁸ Citado en Finkelstein, Norman G., *Imagen y realidad del conflicto palestino-israelí*, Madrid, 2003, Akal, p. 54.

políticas suele ocultar un orden hegemónico que establece los términos de ese acuerdo y determina los “puntos medios” entre las posiciones. O, en el caso de los creyentes en la autoorganización espontánea del orden político (de la “mano invisible” del liberalismo a Toni Negri) salta sin más por encima de la problemática del poder, de una manera meramente teórica. En este trabajo se ha defendido que tratar de ocultar estas dificultades suele alimentar, paradójicamente, las posibilidades de emergencia del mal. Hay que lidiar con lo problemático de ciertos elementos articuladores y ciertas dinámicas aglutinantes, especialmente peligrosas cuando remiten a significantes étnicos o religiosos. Aceptar el consenso y la práctica democrática como una dominación hegemónica contingente, sustentada sobre el *polemos* y el eterno devenir y enmarcada en la aceptación de un espacio común conflictual y unas reglas de juego que no lleven al enfrentamiento destructivo. Construir una ontología no esencialista, sin autocompletado social ni cierre temporal teleológico, con concepciones del progreso y de la universalidad que no sean metafísicas. Lo que es seguro es que no hay respuesta ni fórmula teórica, sólo aproximaciones, contextos y tanteos. Y que el verdadero riesgo está muchas veces en las doctrinas bienintencionadas de quien olvida “que el engaño es antropológicamente tan «verdadero» como la conciencia y que la pretensión del «hombre nuevo» conduce menos a la solidaridad guevarista que a las matanzas de los Jemeres Rojos”¹⁵⁹, y que “confunde Ley y Sociedad, porque quiere empezar de cero, porque pretende construir un «hombre nuevo» contra el espesor antropológico”¹⁶⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- Alba Rico, Santiago, *¿Podemos seguir siendo de izquierdas?*, Barcelona, 2013, Pol.len.
 Alba Rico, Santiago, *Islamofobia. Nosotros, los otros, el miedo*, Barcelona, 2015, Icaria.
 Andreassi Ciere, Alejandro, *El compromiso fáustico. La biologización de la política en Alemania, 1870-1945*, Barcelona, 2015, El Viejo Topo.
 Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, 2006, Alianza.
 Atzmon, Gilad, *Guía de perplejos*, Barcelona, 2003, Ediciones del bronce.
 Atzmon, Gilad, *La identidad errante*, Madrid, 2012, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
 Auslander, Shalom, *Lamentaciones de un prepucio*, Barcelona, 2010, Blackie Books.
 Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, 1997, Sequitur.
 Bauman, Zygmunt, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Barcelona, 2010, Paidós.
 Benasayag, Miguel y Del Rey, Angélique, *Elogio del conflicto*, Madrid, 2012, Tierradenadie.
 Benjamin, Walter, *Crítica de la violencia*, Madrid, 2010, Biblioteca Nueva.
 Berger, Peter L., *Risa redentora*, Barcelona, 1999, Kairós.
 Bologna, Sergio, *Nazismo y clase obrera (1933-1993)*, Madrid, 1999, Akal.
 Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, 2006, Akal.
 Carrere, Emmanuel, *Limónov*, Barcelona, 2013, Anagrama.
 Daniel, Jean, *La prisión judía*, Barcelona, 2007, Tusquets.
 Dante, *Monarquía*, Madrid, 2009 [1992], Tecnos.
 Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, 2010, Tecnos.
 Dews, Peter, *¿Nietzsche para perdedores?*, New Left Review nº 86, pp. 100-116, 2014, Madrid.
 Eagleton, Terry, *Después de la teoría*, Barcelona, 2005, Debate.
 Eagleton, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, 1997, Paidós.
 Eagleton, Terry, *Sobre el mal*, Barcelona, 2010, Península.
 Finkelstein, Norman G., *La industria del Holocausto*, Madrid, 2002, Siglo XXI.

¹⁵⁹ Alba Rico, Santiago, *¿Podemos seguir siendo de izquierdas?*, p. 70.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 118.

Finkelstein, Norman G., *Imágen y realidad del conflicto palestino-israelí*, Madrid, 2003, Akal.

Fisk, Robert, *La gran guerra por la civilización*, Barcelona, 2006, Destino.

Frank, Thomas, *¿Qué pasa con Kansas? Cómo los ultraconservadores conquistaron el corazón de Estados Unidos*, Madrid, 2008, Acuarela-Antonio Machado.

González Alcantud, José A., *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*, Barcelona, 2011, Bellaterra.

Graeber, David, *Fragmentos de antropología anarquista*, Barcelona, 2011, Virus.

Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994, Serbal.

Hitchens, Christopher, *La victoria de Orwell*, Barcelona, 2003, Emecé.

Hilberg, Raul, *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, 2005, Akal.

Jones, Owen, *Chavs. La demonización de la clase obrera*, Madrid, 2012, Capitán Swing.

Kershaw, Ian, *Hitler*, vol. I, 1889-1936, Barcelona, 1999, Península.

Laclau, Ernesto (ed.), *The Making of Political Identities*, Londres, 1994, Verso.

Laclau, Ernesto, *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, 2002, FCE.

Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, 2005, FCE.

Laor, Yitzhak, *Las falacias del sionismo progresista*, Barcelona, 2012, Bellaterra.

Lefort, Claude, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, 2010, Trotta.

Limónov, Edward, *Historia de un granuja*, Madrid, 1993, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Lindqvist, Sven, *Historia de los bombardeos*, Madrid, 2002, Turner.

Lindqvist, Sven, *Exterminad a todos los salvajes*, Madrid, 2004, Turner.

Lukacs, John, *El Hitler de la historia: juicio a los biógrafos de Hitler*, Madrid, 2003, Turner.

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Madrid, 1995 [1981], Alianza.

Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, 1987, Alianza.

Marchant, Oliver, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, 2009, FCE.

Mbembe, Achille, *Crítica de la razón negra*, Barcelona, 2016, NED.

Mearsheimer, John J. y Walt, Stephen M., *El lobby israelí*, Madrid, 2007, Taurus.

Mira, Esteban, *Conquista y destrucción de las Indias (1492-1573)*, Sevilla, 2013, Muñoz Moya.

Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político*, Barcelona, 1999, Paidós.

Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Buenos Aires, 2007, FCE.

Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, Barcelona, 2016, Gedisa.

Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1998 [1971], Alianza.

Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, 1997 [1972], Alianza.

Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Madrid, 1996 [1974], Alianza.

Orwell, George, *Orwell en España. Homenaje a Cataluña y otros escritos sobre la Guerra Civil Española*, Barcelona, 2009, Tusquets.

Orwell, George, *El león, el unicornio y otros ensayos*, Madrid, 2006, Turner.

Pappé, Ilan, *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*, Madrid, 2015, Akal.

Pocock, J. A. G., *El momento maquiavélico*, Madrid, 2008 [2002], Tecnos.

Ranciere, Jacques, *El desacuerdo*, Buenos Aires, 1996, Nueva Visión.

Said, Edward, *Nuevas crónicas palestinas*, Barcelona, 2002, Grijalbo.

Sand, Shlomo, *Ser (o no ser) judío hoy*, Barcelona, 2015, Bellaterra.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, 2014 [1991], Alianza.

Shlaim, Avi, *El muro de hierro. Israel y el mundo árabe*, Granada, 2003, Almed.

Sichere, Bernard, *Historias del mal*, Barcelona, 1996, Gedisa.

Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, Madrid, 1998 [1984], Alianza.

Suljagic, Emir, *Postales desde la tumba*, Barcelona, 2007, Galaxia Gutenberg.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, 2002 [1986], Gedisa.

VV.AA., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 2000, Gredos.

Warschawski, Michel, *En la frontera*, Barcelona, 2004, Gedisa.

Yiftachel, Oren, *Etnocracia. Políticas de tierra e identidad en Israel/Palestina*, Madrid, 2011,

Bósforo.

Zizek, Slavoj, *Sobre la violencia*, Barcelona, 2009, Paidós.