# El Leviatán rojo

Posted on 1 de mayo de 1998 by Rafael del Águila

**I**

Una de las convenciones de nuestro tiempo es que el siglo XX llega a su fin con el derrumbamiento del «socialismo real», del mismo modo que habría tenido su inicio con la Primera Guerra Mundial y la Revolución bolchevique. No hay, pues, una nítida correspondencia entre el lapso temporal del siglo y la forma en la que nos lo apropiamos conceptualmente. Así visto, dos cosas llaman poderosamente la atención de este período. De un lado, su inevitable caracterización como el «siglo del horror», marcado por las dos guerras mundiales y la experiencia del holocausto, el *gulag* y la aplicación de armas nucleares sobre seres humanos. De otro, sin embargo, un inusitado impulso de la conciencia moral moderna, dirigida a la consecución de la justicia, la emancipación y la libertad. Un espectáculo, en suma, de luces y sombras, como toda la historia de la humanidad, pero con la diferencia de que allí donde las luces son más intensas tanto más oscuras han resultado las zonas de penumbra, y con tanta mayor intensidad se percibe su contraste (en parte, por la sospecha de que el lado oscuro ha sido provocado por el exceso de luz). En otras palabras, estamos aquí ante el resurgimiento del debate en torno a las ambivalencias de la modernidad, que ya fuera objeto de atención hace años por la Escuela de Frankfurt entre otros. Pero, y esto sí es novedoso, que ahora se aborda desde una sensibilidad distinta.

En una de las percepciones del fenómeno del totalitarismo provocado por el holocausto y el *gulag*, el énfasis se ponía sobre todos aquellos elementos *estructurales* que facilitaron la salida totalitaria: la sociedad de masas y su manipulación mediante la propaganda y la mentira política, la aplicación de la racionalidad instrumental y la burocratización a la acción del Estado o, en definitiva, el establecimiento del orden desde una perspectiva de «tecnología social». La reinterpretación de estos sucesos tiende a centrarse ahora sobre el elemento de la *acción* y, en consecuencia, ilumina la dimensión de la *culpa* y la *responsabilidad* de quienes participaron en el horror (ya hablemos de «terror desde arriba» o de «terror desde abajo»).

Un ejemplo del primer grupo de interpretaciones serían los ya referidos trabajos de la Escuela de Frankfurt sobre la hipóstasis de la racionalidad instrumental en todos los campos de la vida social, los estudios de Arendt sobre los orígenes del totalitarismo, tanto nazi como

estalinista, y la «banalidad del mal», y el mucho más reciente libro de Bauman (1997), que acaba de ser traducido al castellano. Representativos del nuevo enfoque son los polémicos libros de Goldhagen sobre el holocausto (1997) y el editado por Courtois *et al.* (1997) que nos ocupará más específicamente. A pesar de algunas conclusiones discutibles, la obra de Goldhagen tiene la gran virtud de inquirir acerca de la «responsabilidad individual» de quienes participaron en el genocidio judío, de preguntarse por los motivos de personas que tenían sus propias convicciones y la capacidad para tomar decisiones, que no eran autómatas o muñecos en manos de «fuerzas estructurales». Sin partir explícitamente de esta misma premisa (en cierta medida debido a una falta de profundidad teórica de la obra), la narración de los autores del *Libro negro* sirve para desvelar esa misma dimensión moral de decisiones políticas concretas. Su objetivo último parece ser sacar a la luz las consecuencias de la aplicación de una ideología que, en nombre de la abstracta emancipación de la «humanidad», acaba por hurtársela a individuos y grupos concretos. Con todo, creemos que si queremos alzar la comprensión de cualquier fenómeno social habremos de saber combinar ambas dimensiones, la estructural y la de la acción, como nos sugieren sociólogos de la talla de Giddens y Habermas.

El libro de Courtois *et al.* brinda además una magnífica ocasión no sólo para penetrar en los horrores del siglo, sino para que la izquierda haga lo que Sartori en otro contexto llamó una «intellectual house cleaning». Porque sus descripciones de violencia, crueldad, cinismo, guerra de exterminio, campos de reeducación, *gulags,* terror, etc., son tan estremecedoras que no deben pasar ante nuestros ojos como si se tratara de accidentes del pasado que no afectan sino a los historiadores. Tras un libro así es difícil no suscitar dos grandes temas: 1) la comparación entre fascismos y comunismos y su consideración como fenómenos políticos íntimamente vinculados e igualmente totalitarios, y 2) la pregunta de si en el comunismo como tal ideología política no anidarían ya algunas de las consecuencias derivadas de su traducción política concreta.

Dos advertencias iniciales son aquí necesarias. Primero: estamos tratando con cuestiones que no son directamente debatidas en el libro de Courtois que, exceptuando la parte que compete al editor, se mantiene en un tono de aséptica narración historiográfica. De hecho, algunos de los participantes en el libro, como Werth y Margolin, se distanciaron públicamente del cómputo de muertos y de las conclusiones «ideologizadas» contenidas en la introducción del editor. Segundo: otra de las críticas que generó el *Libro negro* ha sido su falta de distinción entre la doctrina o ideología, la praxis política concreta, las condiciones estructurales de la acción y la constelación histórica específica de su aplicación. Esta no es una cuestión baladí, pero habrá de ser resuelta por los historiadores. Nuestro interés aquí estriba, por el contrario, en hacer un uso del texto más centrado en una perspectiva estricta

de teoría política, guiados por un ánimo tanto esclarecedor como polémico.

**II**

Tan pronto como se afirman los vínculos entre comunismos, fascismos y totalitarismos, alguien señala que esa comparación es superficial debido a las profundas diferencias entre ellos:

a) Se alude, en primer lugar, al hecho de que el comunismo siempre fue antifascista y el fascismo anticomunista, lo que vendría a demostrar la enorme distancia que les separa. Es más, este hecho convertiría en sospechosa toda crítica global al comunismo porque la alinearía con la posición política de fascistas y dictadores de derechas que usaron del anticomunismo para aplastar, allí donde les fue posible, la libertad y la democracia. Por lo demás, en la actualidad, esta crítica «justificaría», si no al fascismo, al menos al neoliberalismo, al capitalismo o a cualquier otro nombre que queramos darle a «La Gran Cosa Mala» (Rorty) de turno. Y, total, si de lo que se trata es de «apilar muertos», ¿cuántos no podremos reseñar de las guerras del imperialismo de las impecables democracias liberales?

b) Se señala, en segundo lugar, que la crítica al comunismo y su equiparación con los fascismos o los totalitarismos desconsidera gravemente las aportaciones a la lucha contra la opresión que multitud de movimientos denominados comunistas han realizado oponiéndose, en muchos casos de manera heroica, a tiranos de toda laya en muchos lugares del globo.

c) Por último se alude a que el estalinismo (o Mao o Pol Pot) deben ser considerados como una desviación, un exceso o una patología producida por circunstancias históricas específicas, pero que eso no afecta, o lo hace sólo muy parcialmente, al ideal comunista de emancipación. Este ideal se mantendría vivo aún hoy, pese a los «errores» del socialismo real, precisamente porque encarnaría valores de liberación procedentes de la modernidad política y que se suponen ausentes de sus antagonistas, los fascismos y los totalitarismos.

Creemos que esta reacción ante la equiparación es errónea por las siguientes razones:

a) Existen serias dudas sobre el «carácter» antifascista de los comunismos. Si tomamos el ejemplo de Stalin (por ejemplo, Courtois *et al.,* pp. 228 y ss.) podremos apreciar el papel que el pacto germano-soviético jugó en el contexto de los partidos comunistas europeos: éstos no integraron los movimientos de resistencia al nazismo hasta la ruptura del pacto, como consecuencia del mismo Stalin no tuvo problema alguno en entregar a 570 miembros del partido comunista alemán a Hitler; la situación en Polonia durante los años treinta no fue óbice para que se liquidara completamente al partido comunista polaco; tras la invasión de

suelo soviético por los nazis el lenguaje de Stalin fue nacionalista más que antifascista; etc. Es decir, aunque quizá sea excesivo escribir, como Arendt hace, que Stalin sólo llegó a confiar en una persona y esa persona era Hitler, es claro que su prioridad nunca fue el antifascismo sino el asentamiento del propio poder. Por lo demás, la «función política» que una crítica al comunismo tendría hoy no sería, desde luego, la del apoyo a los fascismos, pero tampoco la del apoyo a cualquier otra realidad indeseable (llámese capitalismo o como se quiera). Su única función real es la de procurar una comprensión de los fenómenos políticos que nos ayude a no equivocarnos nuevamente apoyando lo que no merece nuestro apoyo.

b) Es muy posible que los movimientos comunistas hayan luchado en muchos lugares contra la opresión, pero es dudoso que esa lucha contra la opresión fuera siempre una lucha por la libertad. Es más esas luchas comunistas nos parecen hoy tanto más legítimas cuando más ligadas a la consecución de democracia y menos vinculadas al advenimiento del comunismo (un ejemplo: los partidos eurocomunistas de los setenta). Además, la lucha contra la opresión no justifica a una alternativa política, del mismo modo que el hecho de que en Egipto los nazis cumplieran la «función» de liberar a los egipcios del dominio imperialista inglés no justifica al nazismo.

c) La contestación a la tercera reacción nos llevará algo más de espacio. Hoy es imposible ignorar la siniestra alianza entre lo que puede calificarse como las «condiciones estructurales de la modernidad» y las ideologías totalizadoras. Ya hemos insistido en cómo esa idea se contiene en los estudios sobre el totalitarismo de Arendt (1974), donde éste aparece como el corolario lógico de la modernidad. La modernidad supone la aparición de la «sociedad de masas», de «lo social» a partir de una distinción previa entre público y privado, y supone la victoria del *animal laborans* frente al *zoon politikón.* Es la época de la administración burocrática y el trabajo anónimo más que la de la política y la acción, la época en la que la historia como evento natural ha sido reemplazada por la historia como «fábrica de acciones y acontecimientos», donde la conformidad y homogeneidad han ocupado el lugar del pluralismo y la libertad, y la soledad organizada ha sustituido a las formas espontáneas de convivencia. En las deformaciones autoritarias de la modernidad, el hombre, que ha dejado ya de ser la medida de todas las cosas, busca recomponer la pérdida de sentido e identidad provocadas por el eclipse de la tradición, la religión y la autoridad. Arendt encuentra el símil más descriptivo de esta situación en la figura del «rebaño»; en la asombrosa capacidad del hombre moderno para ser parte de un rebaño y ser tratado como tal por pastores sin escrúpulos o bien en su inclinación a convertirse en un estúpido burócrata como Eichmann. La condición típicamente moderna es ser un funcionario o el esclavo de funcionarios. Siguiendo la estela de Adorno y Horkheimer y del propio Foucault, Baumann (1993) nos

enfrenta a una descripción similar de las lógicas del mundo moderno al que presenta obsesionado por el «problema del orden» o, mejor, por la «alternativa entre orden y caos». El problema de la consecución del orden, que para librarse del caos precisaba anular todas las *ambivalencias,* devino un problema tecnológico, una cuestión de *management* aplicado concienzudamente a la organización social, que acabaría encontrando su culminación en el genocidio nazi y también en las purgas soviéticas y las de otros Estados comunistas. El mayor empeño de la modernidad estribaría en el desarrollo de un ejercicio de homogeneización dirigido a la eliminación de las ambivalencias, de lo «inconmensurable» por recurrir a la terminología de Adorno y Horkheimer. Si en lo intelectual ello significaba privar de legitimación a todas las fundamentaciones del saber no controladas o controlables, en lo político se encarnaba en la delimitación y amputación de lo «extraño». El símil de Bauman no es el rebaño sino el «jardín». «La cultura moderna es una cultura de jardín. Se define como el diseño para una vida ideal y una perfecta administración de las condiciones humanas» (1997: 126).

Y añade en una cita que merece ser reproducida completa: «Las víctimas de Hitler y Stalin no fueron asesinadas para conquistar y colonizar el territorio que ocupaban. Con frecuencia fueron asesinadas de una manera monótona y mecánica, sin emociones humanas, odio incluido. Fueron asesinadas porque no se ajustaban, por una u otra razón, al esquema de la sociedad perfecta. Su muerte no fue un trabajo de destrucción, sino de creación. Fueron eliminadas para poder establecer un mundo humano objetivamente mejor, más eficiente, moral y hermoso. Un mundo comunista. O ario, racialmente puro. En cualquier caso, un mundo armonioso, dócil en manos de sus dirigentes, ordenado y controlado» (1997: 127). Foucault no se queda atrás en la identificación entre nazismo y bolchevismo como hijos de una misma pauta de aplicación de la tecnología social global. Se trata aquí de la consciente aplicación del «biopoder» homogeneizador que se siente perpetuamente amenazado por la constante presencia del Otro:

«El discurso revolucionario de las luchas sociales […] será retomado y adaptado a la gestión de una policía que asegura la higiene silenciosa de una sociedad ordenada. Lo que el discurso revolucionario designaba como enemigo de clase, en el racismo de Estado llegará a ser una especie de peligro biológico. ¿Quién es ahora el enemigo de clase? Y bien, es el enfermo, es el desviado, es el loco. En consecuencia, el arma que en un tiempo debía luchar contra el enemigo de clase (dialéctica, persuasión, guerra) se convierte en policía médica que elimina como un enemigo de raza al enemigo de clase» (1992: 92).

Probablemente sea discutible la afirmación de Heller y Feher de que «Lenin inventó el modelo organizativo de todos los Estados y partidos totalitarios, así como la tecnología del poder idónea para ellos» (1992), pero ¿debemos seguir escandalizándonos porque gente

como Courtois afirme ahora que el nazismo y el comunismo coincidían en perseguir a sus víctimas por lo que *eran* y no por lo que *hacían,* y que en ambos casos se estableció una infraestructura estatal totalitaria dirigida a ese fin?

**III**

Hay, pues, razones, para pensar que los paralelismos y similitudes entre fascismos, comunismos y totalitarismo son relevantes. Pero queda todavía una pregunta importante: ¿existen en la ideología comunista ciertos elementos reflexivos y prácticos que inclinan hacia el totalitarismo y que no son privativos del estalinismo (o el maoísmo, etc.), sino del fenómeno comunista considerado como un todo? Digámoslo con Nabokov: ¿se diferenciaban Lenin, Stalin y Trotsky en algo más que en sus diferentes maneras de arreglarse las barbas? Este es, creemos, el nudo gordiano del problema. Si ciertos conceptos y prácticas claves para el comunismo (su idea de historia, de sujeto revolucionario, de emancipación, de partido, de dictadura del proletariado, de racionalidad, de moral, de pluralidad, de política, de fusión partido-Estado, etc.) inclinan al comunismo hacia un ideal que nos resulta indeseable, entonces la comprensión de este hecho nos obligaría a rechazar no sólo el resultado, sino todos aquellos elementos del entramado ideológico comunista que apuntan en esa dirección. A un breve repaso de este asunto dedicaremos ahora las páginas que siguen.

La emancipación para el marxismo-leninismo no es una consecuencia de la mera rebelión contra lo establecido, sino el producto de la Historia (con mayúsculas) considerada como una serie de etapas de *desarrollo necesario* de evolución de la humanidad. La tesis marxista es bien conocida: la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases y tras el triunfo del proletariado frente a la burguesía aguarda la emancipación de la humanidad entera. Es básicamente de esta idea de la que los «nuevos filósofos franceses» (Glucksman o Henri Levy) extraen la afirmación de que el *gulag* estaba en Marx. Esto es seguramente una exageración. Y lo es, entre otras razones, porque hay que esperar a Lenin y a los bolcheviques para leer que la lucha de clases «debe» desembocar en guerra civil y que si el proletariado «representa» a la humanidad en la historia, el partido, entendido como vanguardia integrada por «los elementos más conscientes», representará en lo sucesivo al proletariado, y que toda otra consideración (moral, etc.) debe dejarse de lado ante la necesidad histórica de la Revolución proletaria.

Según opinaba Lenin, la «conciencia espontánea del proletariado» dejada a su propio desenvolvimiento, es decir, dejada en libertad, no pasará nunca del mero reformismo sindicalista que trata de mejorar la posición de la clase a la que representa pero que no se plantea con seriedad el derrocamiento de la burguesía mediante guerra y revolución. Se hace, pues, ineludible «educar» a las masas en sus «verdaderos intereses», hacerlas llegar a

la «conciencia verdadera» y en esta tarea el partido cumple una función crucial. Más aún, si la «esencia del mundo» está en el futuro (idea de cuño hegeliano transportada al marxismo): los comunistas siempre creyeron que los hombres y mujeres concretos y reales eran seres limitados y que debían transfigurarse en su futuro ser. La tarea del partido se convirtió, entonces, en desalienar a los seres humanos desde un saber a priori sobre cómo eran «verdaderamente» o cuáles eran sus intereses «objetivos» o su «verdadera humanidad». Se trataba, pues, de recuperar una «esencia humana» que consistía en despojarse de deseos «pequeño burgueses», convertirse en revolucionarios y tras ello transmutarse en «el nuevo hombre socialista» (integrado y dócil), tal y como el partido y sus organizaciones definían esas cosas. Y desde ese momento ya fue posible despreciar lo concreto, lo empírico y lo real como algo sospechoso y sacrificarlo en nombre de «algo más alto» (el futuro de armonía y perfección), mientras se consideraba la piedad o la equidad como vulgares maneras contrarrevolucionarias de evadir la tarea de liberación total. Esa es la razón por la que un comunista purgado de la novela de Koestler (1978: 185) se acusa en su autocrítica de poner su idea del hombre (concreto) por encima de la idea de humanidad (abstracta, futura y emancipada). Los seres humanos limitados e incompletos que se rebelaban contra la opresión (anarquistas, campesinos, intelectuales, tanto da) eran sospechosos si no se ajustaban a los moldes prefijados por la organización. Después de todo, la verdad es una sólo, el error es múltiple.

Probablemente, Camus tenía razón (1982: 277) cuando afirmaba que el revolucionario que no es al tiempo un rebelde es un policía. Las dificultades del comunismo triunfante no se alejaban mucho de aquellas ya señaladas por Mussolini: el problema es que, tras la revolución, los revolucionarios permanecen. Las purgas y las políticas de exterminio sistemático de disidentes y opositores se ven seguidas de manera lógica en este contexto reflexivo y práctico por la persecución de los desviacionistas. Si la historia camina en una exclusiva dirección y el partido es responsable de «asegurar» el único camino (el que representa al sujeto histórico, el proletariado, y a sus intereses emancipadores), nada más natural que convertir la disidencia en crimen. Lo realmente sorprendente, como ya señaló Arendt (1974, p. 387), es que los militantes no se conmovieran cuando el monstruo, como Saturno, comenzó a devorar a sus propios hijos y ellos mismos se convirtieron en objeto de persecución. Y no menos sorprendente resulta que esta manera de actuar y el terror total comenzaran verdaderamente cuando el régimen no tenía nada que temer de la oposición (*ibíd.,* p. 535).

El concepto de dictadura del proletariado nos ayudará a entender esta forma de pensar. Se trataría de una dictadura que, al encarnar la verdad histórica y la marcha incontenible del progreso humano hacia la emancipación, debería ser considerada como la única forma

verdadera de democracia. Una forma de gobierno sin dominio, ya que éste se define de acuerdo a la idea del dominio de clase y las clases han sido abolidas en tal régimen, por definición. Mientras tanto las «democracias burguesas», que conviven con el capitalismo, no tendrían de democracia sino el nombre. Serían «democracias formales» y nada más que la mala fe podría inclinar a un verdadero revolucionario a exigir esas mismas «formalidades» en la estructuración del régimen que las superaba. De hecho, el Leviatán comunista no podía ser juzgado por el valor inmanente de sus acciones, sino por un juicio de corte utilitarista que se preguntara sobre cómo las acciones colaboraban o no al triunfo del socialismo en el mundo. Las crueldades o las humillaciones o simplemente el dolor presente no podían ser criticados si servían a tan alta causa. Si recordamos que en casi todos los regímenes comunistas este espíritu se combinaba con una modernización e industrialización aceleradas, no hay que sorprenderse de que pronto el terror se convirtiera en una mera recomendación técnica para mejor alcanzar aquellos fines «superiores».

Probablemente, quien más ha hecho para denunciar el vínculo entre creencia historicista en un único destino emancipador y terror, haya sido Karl Popper. En realidad, su denuncia critica una forma perfectamente dogmática de tratar la relación entre saber (científico, racional, etc.), práctica política (revolucionaria, de defensa de la revolución, etc.) y desarrollo necesario (de la historia según la interpreta el partido, etc.). En su opinión, los partidarios de esta manera de ver las cosas pronto pasaron de considerarse omniscentes a creerse omnipotentes. La pregunta leninista «libertad ¿para qué?» se produce en este contexto: la libertad es sólo acción de acuerdo con las leyes necesarias de la historia según se deducen del análisis científico validado por el partido. La creencia fanática en la existencia de una sola verdad (liberadora y perfecta) que además prevalece sobre cualesquiera otro valor (por ejemplo, prevalece frente a la tolerancia de la disidencia o de la pluralidad), genera un lenguaje autorreferencial y una totalitaria intención de ordenar el mundo de manera completa y definitiva en el seno de una sociedad cerrada. De ahí surge la peregrina teoría de que la verdad necesita de protección institucional y de defensa frente a aquellos que la desafían. El pluralismo (incluso y sobre todo el pluralismo de los rebeldes) no es más que un riesgo intolerable, la discusión una provocación, el disenso un crimen. Lukács comentaba, rememorando sus años de militancia: entre nosotros el talento era una desviación de derechas.

La desmesura acompaña, pues, al proyecto comunista. No sólo acompaña a los «excesos» de Stalin o Pol Pot, sino a un proyecto de liberación definido por:

1) Su creencia en un sujeto revolucionario (el proletariado) unificado férreamente por el partido y donde los rebeldes son arrojados a una fraternidad homogénea y sin fisuras.

2) Su convicción de la necesidad de concentrar el poder del partido y del Estado en manos de una élite de elegidos que elimina la pluralidad en la esfera pública, interviene la privada, somete a ambas mediante el terror y la propaganda y aspira al control total político, social y económico sobre las poblaciones para lograr convertirlas en lo que «deben ser».

3) Una confianza en el análisis «científico» de la realidad que desemboca en una escolástica dogmática y cerrada inasequible al argumento, a la falsación o al carácter plural y contingente de la realidad.

4) Una idea de historia como desarrollo necesario de etapas ineludibles hacia un mundo emancipado sin atención a lo concreto o al sufrimiento de los seres humanos empíricos y que considera que preocuparse de tales cosas es un índice de traición «pequeño burguesa».

5) Una promesa de absoluta liberación ligada a la absoluta sujeción a un aparato de dominio (el partido, la dictadura, etc.) y de acuerdo al cual la emancipación sólo puede provenir de la sumisión y el horror tiene su justificación, su lógica y «sus razones» (y lo malo es que cuando el crimen se razona prolifera como la razón misma –Camus, 1982: 9–).

**IV**

Comenzamos estas reflexiones aludiendo a la curiosa paradoja que hacía acto de presencia en nuestro siglo: el inusitado desarrollo de la conciencia moral y su traducción en el dominio absoluto de la «sociedad total» (Adorno, Horkheimer). A pesar de los puntos en común entre fascismo y comunismo antes señalados, el «jardín» (Bauman) comunista seguía al menos el ideal de una sociedad reconciliada donde el hombre viera realizado su sueño de emancipación, tanto sobre la naturaleza como sobre las pautas de dominación social. Y si gozó de tanto éxito fue, precisamente, por su carácter universalista, por ofrecer una salida a las inquietudes de la humanidad como un todo. Pero el fin del «gran experimento» (A. Heller) ha significado también el cierre de una forma de concebir la modernidad; hemos tomado conciencia de los límites de la acción humana en su capacidad de transformar la naturaleza y de imaginar la sociedad como un inmenso laboratorio en manos de ingenieros sociales dispuestos a moldearla según sus designios emancipatorios. Nuestra «modernidad reflexiva» (Giddens), por el contrario, amenaza con caer el otro extremo, en el dócil sometimiento a las pautas mecánicas de un mercado mundializado, en la inhibición de la acción política a favor –o a remolque– de la astucia de los procesos evolutivos, que diría Hayck. O bien, como reacción a ese mismo predominio de los procesos guiados por el medio dinero, en una política «culturalista» que trata de liberarse de su incapacidad de dirección entregándose a las políticas de la identidad, de las que el reverdecido nacionalismo constituye un buen ejemplo. Un breve repaso a la situación actual nos muestra, sin embargo, cómo hoy el

problema central de la política estriba en hacer frente al insoslayable pluralismo de nuestras sociedades revitalizando el espacio de discusión pública y profundizando radicalmente en todas las dimensiones de la ciudadanía. Sólo así seremos capaces de superar el hecho de carecer de una racionalidad moral susceptible de ser fundamentada desde presupuestos compartidos. Pero tampoco hemos de abandonar un imaginativo uso de las políticas de la emancipación y la igualdad. En definitiva, el desafío de las próximas décadas residirá en ver cómo conseguimos adaptar nuestra inequívoca apuesta por la justicia y la emancipación a un mundo plural y complejo que ya no se deja doblegar a golpe de voluntarismo y acción administrativa. Aun así, esperamos que el duro proceso de aprendizaje por el que hemos pasado en este siglo no nos haga olvidar aquellos ideales que merecen seguir siendo perseguidos. Probablemente sea éste, además de la imputación de culpa a los verdugos, el mejor homenaje que podamos rendir a sus víctimas.

---

**Autor:** DANIEL GOLDHAGEN
**Autor-2:** AGNES HELLER, FERENC FEHER
**Autor-3:** STÉPHANE COURTOIS, Y OTROS
**Autor-4:** ALBERT CAMUS
**Autor-5:** THEODOR W. ADORNO, MAX HORKHEIMER
**Edicion:** Madrid, Taurus, 1997
**Edicion-2:** Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1992
**Edicion-3:** París, Éditions Robert Laffont, 1997
**Edicion-4:** Madrid, Alianza, 1982
**Edicion-5:** Madrid, Trotta
**Titulo:** Los verdugos voluntarios de Hitler
**Titulo-2:** De Yalta a la «Glasnost»
**Titulo-3:** Le livre noir du communisme
**Titulo-4:** El hombre rebelde
**Titulo-5:** La dialéctica de la ilustración