

Alain de Benoist

Comunismo y nazismo

25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo xx (1917-1989)

Traducción de José Javier Esparza y Javier Ruiz Portella

INTRODUCCIÓN

«Antaño ciego ante el totalitarismo, el pensamiento es ahora cegado por él», escribía con razón Alain Finkielkraut en 1983.¹ * El

* Las notas señaladas con cifras remiten a una abundantísima referencia bibliográfica y se encuentran agrupadas al final del

debate inaugurado en Francia por la publicación del *Libro negro del comunismo* constituye un buen ejemplo de esta ceguera. Otros acontecimientos que, regularmente, obligan a nuestros contemporáneos a enfrentarse con la historia reciente, también ilustran la dificultad de determinarse en relación con el pasado. Esta dificultad se ve hoy acentuada por la confrontación entre un enfoque histórico y una «memoria» celosa de sus prerrogativas, la cual tiende en lo sucesivo a afirmarse como valor intrínseco (habría un «deber de memoria»), en moral sustitutiva, o incluso en nueva religiosidad. Ahora bien, la historia y la memoria no tienen la misma naturaleza. Desde diversos puntos de vista, incluso se oponen radicalmente.

La memoria dispone, por supuesto, de su legitimidad propia, en la medida en que aspira esencialmente a fundar la identidad o a garantizar la sobrevivencia de los individuos y los grupos. Modo de relación afectiva y a menudo dolorosa con el pasado, no deja de ser ante todo narcísica. Implica un culto del

libro. Se señalan con asterisco las notas que comportan comentarios del autor o alguna explicación de los traductores. (*N. del Ed.*)

recuerdo y obsesiva remanencia del pasado. Cuando se basa en el recuerdo de las pruebas sufridas, estimula a quienes se reclaman de las mismas a sentirse titulares de la máxima pena y sufrimientos, por la sencilla razón de que siempre se siente con mayor dolor el sufrimiento experimentado por uno mismo. (Mi sufrimiento y el de mis allegados es, por definición, mayor que el de los demás, puesto que es el único que he podido sentir.) Se corre entonces un gran riesgo de asistir a una especie de competencia entre las memorias, dando a su vez lugar a una competencia entre las víctimas.

La memoria es, además, intrínsecamente belígna. Necesariamente selectiva, puesto que se basa en una «puesta en intriga del pasado» (Paul Ricœur) que implica necesariamente una elección —por lo cual el olvido es necesariamente constitutivo de su formación—, imposibilita cualquier reconciliación, manteniendo de tal forma el odio y perpetuando los conflictos. Al abolir la distancia, la contextualización, es decir, la historización, elimina los matices e institucionaliza los estereotipos. Tiende a representar el encadenamiento de los siglos

como una guerra de los mismos contra los mismos, esencializando de tal modo a los actores históricos y sociales y cultivando el anacronismo.

Como lo han señalado certeramente Tzvetan Todorov y Henry Rousso,² memoria e historia representan en realidad dos formas antagonistas de relacionarse con el pasado. Cuando esta relación con el pasado avanza por el camino de la memoria, nada le importa la verdad histórica. Le basta con decir: «¡Acuérdate!» La memoria empuja de tal modo a replegarse identitariamente en unos sufrimientos singulares que se juzgan incomparables por el solo hecho de identificarse con quienes han sido sus víctimas, mientras que el historiador tiene, por el contrario, que romper en toda la medida de lo posible con cualquier forma de subjetividad. La memoria se mantiene mediante conmemoraciones; la investigación histórica, mediante trabajos. La primera está al abrigo de dudas y revisiones. La segunda, en cambio, admite por principio la posibilidad de ser cuestionada, en la medida en que aspira a establecer hechos, aunque estén olvidados o

resulten chocantes para la memoria, y a situarlos en su contexto con objeto de evitar el anacronismo. El enfoque histórico, para ser considerado como tal, tiene, con otras palabras, que emanciparse de la ideología y del juicio moral. Ahí donde la memoria exige adhesión, la historia requiere distanciamiento.

Es por todas estas razones, como lo explicaba Paul Ricœur en el coloquio «Memoria e historia», organizado el 25 y 26 de marzo de 1998 por la Academia Universal de Culturas de la Unesco, por lo que la memoria no puede sustituir a la historia. «En un Estado de derecho y en una nación democrática, lo que forma al ciudadano es el deber de historia y no el deber de memoria». escribe por su parte Philippe Joutard.³

La memoria, por último, se hace exorbitante cuando pretende anexionarse la justicia. Ésta, en efecto, no tiene como finalidad atenuar el dolor de las víctimas u ofrecerles algo equivalente al dolor que han sufrido. Tiene por finalidad castigar a los criminales en relación con la importancia objetiva de sus crímenes, y habida cuenta de las circunstancias en las que han sido cometidos. Anexionada por la

memoria, la justicia se convierte inevitablemente en venganza, cuando es precisamente para abolir la venganza por lo que fue creada.

Después de la publicación del *Libro negro*, hay quienes han reclamado un «Nuremberg del comunismo». Esta idea, presentada por primera vez por el disidente ruso Vladimir Bukovski,⁴ y generalmente recuperada con fines puramente polémicos, es como mínimo dudosa. ¿Para qué juzgar a quienes la historia ya ha condenado? Por supuesto que los antiguos países comunistas, si así lo desean, pueden perfectamente hacer comparecer a sus antiguos dirigentes ante sus tribunales, pues la justicia de un país determinado garantiza el orden interno de este país. No ocurre lo mismo con una justicia «internacional», de la que se ha demostrado con creces que se basa en una concepción irenista y adormecida de la función jurídica, y más concretamente en la idea de que se puede desvincular el acto judicial de su contexto particular. Más profundamente, también se puede pensar que la función de los tribunales consiste en juzgar a hombres y no a ideologías o a regímenes. «Pretender juzgar un

régimen —decía Hannah Arendt— es pretender juzgar la naturaleza humana.»

Hace cuatro siglos, el edicto de Nantes ya proclamaba en su artículo primero la necesidad de acallar la memoria para restaurar una paz civil descompuesta por las guerras de religión: «Que la memoria de cuantas cosas acaecieron por un lado y por el otro, desde el comienzo del mes de marzo de 1585 hasta el advenimiento de la corona, y durante las algaradas anteriores y con ocasión de aquestas, mantendráse apagada y adormecida, como cosa que acontecido no hubiere; y ni derecho ni potestad tendrán nuestros fiscales generales, ni otras cualesquiera personas, en momento alguno o por la razón que fuere, de efectuar mención, acusación o proceso ante la audiencia o la jurisdicción que fuere».

El pasado ha de pasar, no para caer en el olvido, sino para hallar su lugar en el único contexto que le conviene: la historia. Sólo un pasado historizado puede, en efecto, informar válidamente al presente, mientras que un pasado mantenido permanentemente actual no puede sino ser fuente de polémicas partidarias y de ambigüedades.

I

La publicación, con ocasión del 80.º aniversario de la Revolución de Octubre, de un *Libro negro del comunismo* redactado por un grupo de historiadores bajo la dirección de Stéphane Courtois, ha desencadenado un debate de gran amplitud primero en Francia y después en el extranjero.⁵ La obra, que tenía que haber sido prologada por François Furet, fallecido algunos meses antes, se esfuerza por dibujar, a la luz de las informaciones de que hoy disponemos, un balance preciso y documentado del coste humano del comunismo. Este balance se cifra en cien millones de muertos, o sea, cuatro veces más que el número de muertos que esos mismos autores atribuyen al nacionalsocialismo.

En rigor, tales cifras no constituyen una

revelación. Numerosos autores, desde Boris Souvarin hasta Robert Conquest y Soljenitsin, se habían interesado ya en el sistema concentracionario soviético (Gulag); en las hambrunas deliberadamente mantenidas —si no provocadas— por el Kremlin en Ucrania, que en 1921-22 y 1932-33 causaron cinco y seis millones de muertos respectivamente; en las deportaciones de que fueron víctimas siete millones de personas en la URSS (kulaks, alemanes del Volga, chechenos, inguches y otros pueblos del Cáucaso) entre 1930 y 1953; en los millones de muertos provocados por la «revolución cultural» china, etc. Respecto a esos trabajos anteriores, el balance que propone el *Libro Negro* parece incluso calculado a la baja: no han faltado estimaciones mucho más altas.*

* Mientras que S. Courtois evalúa en 20 millones el número de víctimas en la URSS, Z. Brzezinski (*The Gran Failure. The Birth and Death of Communism in the 20th Century*, Scribners, Nueva York, 1989) se arriesgaba diez años antes a dar una estimación de 50 millones de muertos. R. J. Hummel, de la universidad de Hawai, estima que el régimen soviético mató 61,9 millones entre 1917 y 1987 (*Letal Politics. Genocid and Mass Morder since 1917*, Transaction Pulbl., New Brunswick, 1996). R. Conquest, cuyos trabajos (*La grande terreur*, Stock, 1970, 2.^a ed. revolución; *La grande terreur. Sanglantes moissons*.

El interés del libro reside más bien en que se apoya en una documentación rigurosa procedente en parte de los archivos de Moscú, hoy abiertos a los investigadores. Ésa es la razón de que las cifras que en él se reflejan no hayan sido apenas impugnadas, y la conclusión

Robert Laffont, 1995) han afirmado durante mucho tiempo su autoridad, llega a un total de 450 millones de víctimas, sin contar los muertos de la Segunda Guerra Mundial. D. Volkogonov (*Le vrai Lénine, d'après les archives secrètes soviétiques*, Robert Laffont, 1995) ha hablado de 35 millones de muertos entre 1917 y 1953; J. Julliard, de «40 millones de muertos en la URSS» («Les pleureuses du communisme», en *Le Nouvel Observateur*, 19 de septiembre de 1991, pág. 58); D. Panine, de «60 millones de víctimas». A. Soljenitsin, en el segundo volumen del *Archipiélago del Gulag* también daba la cifra de 88 millones de víctimas. Algunos investigadores basan sus cálculos en una evaluación del «lucro cesante» demográfico de la población rusa. En 1917, la URSS contaba con 143,5 millones de habitantes. Las anexiones de 1940 sumaron 20,1 millones más; o sea, un total de 163,6 millones. De 1917 a 1940, y luego de 1940 a 1940 a 1959, el incremento natural de hubiera debido de llevar el volumen a 319 millones de individuos. Ahora bien, en 1959 sólo había en la URSS 208,8 millones de habitantes, lo cual significa un «déficit» de 110,2 millones. Si de esta última cifra se deduce el número de las víctimas de la guerra (44 millones), el resto, es decir, 66,2 millones de hombres, mujeres y niños, representaría el coste humano del sistema soviético (cf. el artículo del demógrafo Kurganov publicado el 14 de abril de 1964 en el periódico *Novie Russkoié Slova*, traducción francesa en *Est & Ouest*, 16 de mayo de 1977). En el otro

de un cierto número de observadores es que «el balance del comunismo constituye el caso de carnicería política más colosal de la historia»⁶ o que ya se ha hecho la verdad sobre «el mayor, el más sanguinario sistema criminal de la historia».*

extremo, J. Arch Getty todavía sostenía hace quince años que el número de las personas ejecutadas en la época estaliniana nunca superó «algunos miles» (*Origins of the Great Purges*, Cambridge, 1985, pág. 8). Cf. también J. Pá. Dujardin, «Couût du communisme: 150 millones de muertos», en *Le Figaro-Magazine*, 18 de noviembre 1978, págs. 50-51 y 150; R. W. Thurston, *Life and Terror 'su in Stalin 'su Russia, 1934-1941*, Yale University Press, New Haven, 1998. El número de los internados del Gulag ha sido probablemente sobrevaluado. M. Collinet, en su *Tragédie du marxisme*, avanzaba en 1948 la cifra de 20 millones de detenidos al final de la guerra. J. Rossi (*Le Manuel du Goulag*, Cherche-Midi, 1997) habla de 17 a 20 millones de prisioneros para el período 1940-50. Basándose en los archivos oficiales, N. Perth («Goulag: les vraies chiffres», en *L'Histoire*, septiembre de 1993) ha mostrado que la población total del Gulag al final de la época estaliniana era de unos 2,5 millones de personas. Se tiene que añadir, sin embargo, el número de los deportados en «colonias especiales»: más de 2,7 millones de personas a 1.º de enero de 1953

* Pierre Chaunu, «Les jumeaux “malins” du deuxième millénaire», en *Commentaire*, primavera 1998, p. 219. «Desde el comienzo del mundo —ya había escrito Jacques Julliard—, ningún régimen, ninguna dinastía, ningún monarca había conseguido nada parecido. Ni siquiera el

Así las cosas, lo que ha despertado el debate no son tanto los propios hechos como su interpretación. Sea cual fuere su latitud — observa Stéphane Courtois—, todos los regímenes comunistas han «erigido el crimen de masas en verdadero sistema de gobierno». Puede deducirse de ahí que el comunismo no ha matado en contradicción con sus principios, sino en conformidad con ellos — en otros términos, que el sistema comunista no ha sido sólo un sistema que ha cometido crímenes, sino un sistema cuya esencia misma era criminal. «Nadie más —escribe Tony Judt— podrá desde ahora poner en duda la naturaleza criminal del comunismo».⁷ A ello se añade el hecho de que el comunismo ha matado más que el nazismo, que ha matado durante más tiempo que él y que ha comenzado a matar antes que él. «Los métodos instituidos por Lenin y sistematizados por Stalin y sus émulos — escribe Courtois— no sólo recuerdan a los métodos nazis, sino que con mucha frecuencia les son anteriores». Y añade:

nazismo, que, hacia el final, se quedó corto de tiempo» («Les pleureuses du communisme», art. cit., pág. 58).

«Este mero hecho incita a una reflexión comparativa sobre la similitud entre el régimen que a partir de 1945 fue considerado como el más criminal del siglo y un régimen comunista que hasta 1991 ha conservado toda su legitimidad internacional y que, hasta hoy, está en el poder en varios países y mantiene adeptos en el mundo entero».

El debate ha ido a anudarse en torno a estas dos últimas cuestiones. La idea de que el comunismo pueda ser considerado como intrínsecamente criminógeno y virtualmente exterminacionista continúa, en efecto, prestándose a las más vivas resistencias. Lo mismo ocurre con el postulado de comparabilidad entre comunismo y nazismo. Por haber abordado ambos puntos, Courtois se ha «visto atacado con inusitada violencia por autores que no han dudado en calificar su libro como «una impostura intelectual», una «operación de propaganda»(Gilles Perrault), una «amalgama» (Jean-Marie Colombani), un «regalo al Frente Nacional en el momento del proceso Papon» (Lilly Marcou), una «macabra contabilidad de mayorista» (Daniel Bensaïd), un «panfleto ideológico» (Jean-Jacques Marie), una «estafa»

(Maurice Nadeau), una «negación de la historia» (Alain Blum) e incluso como «negacionismo» (Adam Rayski). Muy revelador, a este respecto, es el hecho de que se haya podido reprochar a Stéphane Courtois el haber escrito que «la muerte por inanición del hijo de un kulak ucraniano deliberadamente condenado al hambre por el régimen estalinista “vale” lo mismo que la muerte por inanición del hijo de un judío del gueto de Varsovia condenado al hambre por el régimen nazi». Lo verdaderamente escandaloso no es esta frase, sino el propio hecho de que alguien pueda discutirla. Philippe Petit ha llegado incluso a escribir que «todos los muertos no valen lo mismo»,⁸ aunque no ha precisado los criterios de apreciación que permitirían distinguir entre víctimas de primer y de segundo rango. Que hoy en día sea preciso argumentar para considerar que un crimen es un crimen, o para demostrar que todas las víctimas valen lo mismo, es algo que dice mucho sobre el espíritu de nuestro tiempo.

II

La idea de que se pueda comparar a los regímenes comunista y nazi ha sido siempre rechazada con indignación por los comunistas. Generalmente se olvida que los nazis la habrían rechazado con igual indignación. Sin embargo, tal comparación ha sido establecida desde hace mucho tiempo por autores tan diferentes como Waldemar Gurian, Elle Halévy, George Orwell, Victor Serge, André Gide, Siinone Weil, Marcel Mauss o Bernard Shaw.

Quienes tuvieron el triste privilegio de ser sucesivamente internados en los campos comunistas y en los nazis, pudieron hacer dicha comparación sobre el terreno. Liberada en 1945 del campo de Ravensbrück, después

de haber formado parte de un grupo de comunistas alemanes que el NKVD había hecho pasar sin transición de los campos de la muerte en Siberia a las mazmorras de la Gestapo, Margarete Buber-Neumann había declarado en su día: «No creo que haya habido o que persista aún una diferencia de grado a favor de los campos soviéticos». Su voz fue inmediatamente ahogada.

La misma comparación ha servido después de fundamento al estudio del totalitarismo, concepto teorizado especialmente por Hannah Arendt. Igualmente, Allan Bullock ha redactado una biografía paralela de Hitler y Stalin. François Furet, más recientemente, se ha preguntado en profundidad por los motivos de fondo que mueven a quienes se niegan a comparar ambos sistemas. «Esta prohibición —escribe Furet—, interiorizada por los inconsolables como una verdad casi religiosa, no permite pensar el comunismo en su realidad más profunda, que es totalitaria».⁹ Nazismo y comunismo han sido descritos también por Pierre Chaunu como «gemelos dicigóticos», «falsos gemelos».¹⁰ Alain Besançon, en la comunicación presentada a la sesión pública

anual de reapertura del Instituto de Francia, los ha presentado como sistemas «igualmente criminales».¹¹

La comparación entre comunismo y nazismo es, de hecho, no sólo legítima, sino indispensable, porque sin ella ambos fenómenos resultan ininteligibles. La única manera de comprenderlos —y de comprender la historia de la primera parte de este siglo— es «tomarlos juntos» (Furet), estudiarlos «en su época» (Nolte), es decir, en el momento histórico que les es común.

Una de las razones en las que se basa esta posición es la existencia de lo que Ernst Nolte ha llamado «un nexo causal» (*kausaler Nexus*) entre el comunismo y el nazismo. En efecto, el nazismo aparece, en muchos aspectos, como una reacción *simétrica* al comunismo. Ya Mussolini, en 1922, cuando la marcha sobre Roma, pretendía hacer frente a la amenaza «roja». El año siguiente, cuando la marcha de la *Feldherrnhalle*, el nazismo naciente halla eco en el recuerdo de la Comuna bávara y de las insurrecciones espartaquistas. Frente a unos regímenes parlamentarios a los que se percibía como débiles e inadaptados, el golpe de Estado

revolucionario «nacional» aparece como una respuesta lógica al golpe de Estado bolchevique, al mismo tiempo que introduce en la vida civil métodos de acción extraídos de la experiencia de las trincheras. El nazismo puede, pues, definirse como un anticomunismo que ha tomado de su adversario las formas y los métodos, empezando por los métodos del terror. Esta tesis, sostenida desde 1942 por Sigmund Neuman,¹² ha sido sistematizada por Nolte en su interpretación «histórico-genética» del fenómeno totalitario, y obliga a interrogarse sobre las relaciones de mutuo engendramiento y reciprocidad o interdependencia entre los dos sistemas. Es verdad que tal tesis, llevada al extremo, puede también conducir a desdeñar sus raíces ideológicas, que son anteriores a la Gran Guerra, pero no cabe duda de que contiene, cuando menos, una parte de verdad. Podemos expresarlo de otro modo preguntándonos si el nazismo habría tenido las formas que lo han caracterizado en caso de que el comunismo no hubiera existido. La respuesta, muy probablemente, es negativa.

Otro motivo que justifica la comparación

entre ambos sistemas es la estrecha imbricación dialéctica de sus respectivas historias. Del mismo modo que el sistema soviético ha despertado una poderosa movilización en nombre del «antifascismo», el sistema nazi no cesó de movilizar en nombre del anticomunismo. El segundo veía en las democracias liberales regímenes débiles, susceptibles de desembocar en el comunismo, mientras que el primero, en el mismo momento, las denunciaba como susceptibles de limpiar el camino al «fascismo». El comunismo, siendo antinazi, intentaba demostrar que todo antinazismo consecuente llevaba al comunismo. El nazismo, siendo anticomunista, intentaba instrumentalizar el anticomunismo de forma similar, es decir, legitimándose frente a un enemigo presuntamente común. Ambas estrategias dieron sus frutos. En los años treinta, como ha subrayado George Orwell, muchos se hicieron nazis por un motivado horror al comunismo, mientras que muchos se hicieron comunistas por un motivado horror al nazismo. El miedo justificado al comunismo empujó a sostener a Hitler en su «cruzada contra el bolchevismo»,

y el miedo justificado al nazismo llevó a ver en la Unión Soviética la última esperanza de la humanidad.

Comparar evidentemente, no quiere decir *asimilar*: unos regímenes comparables no son necesariamente idénticos. Comparar significa *poner juntas*, para pensarlas juntas bajo un cierto número de relaciones, dos especies distintas de un mismo género, dos fenómenos singulares en el interior de una misma categoría. Comparar tampoco es banalizar o relativizar. Las víctimas del comunismo no borran a las del nazismo, del mismo modo que las víctimas del nazismo no borran a las del comunismo. No es posible, pues, apoyarse en los crímenes de un régimen para justificar o atenuar la importancia de los cometidos por el otro: los muertos no se anulan, sino que se suman

Que el comunismo haya sido más destructor aún que el nazismo no puede hacer que el segundo sea «preferible» al primero, porque la decisión jamás se ha reducido a una alternativa entre uno u otro.

III

El comunismo ha destruido más vidas humanas aún que el nazismo, y sin embargo continúa prevaleciendo la opinión de que el nazismo ha sido, de cualquier forma, algo mucho peor que el comunismo. ¿Cómo es esto posible? Ante dos sistemas igualmente destructores, ¿cómo puede juzgarse menos horrible al que ha destruido más? ¿Cómo es posible seguir rechazando la idea de que ambos sistemas pueden ser comparados? Evidentemente, para sostener semejante punto de vista hay que apartarse del balance respectivo de cada uno de ellos, pues la comparación no iría en el sentido de lo que se pretende demostrar.

El argumento alegado con más frecuencia reside en la diferencia de inspiraciones

iniciales: el nazismo habría sido una doctrina del odio, mientras que el comunismo habría sido una doctrina de la liberación. El comunismo habría sido impulsado por el amor a la humanidad (la «comunidad», dice Robert Hue), y el nazismo por el rechazo de la noción misma de humanidad. Así, Jean-Jacques Becker afirma que «hay un humanismo en el origen del comunismo, y el nazismo es lo contrario».¹³ «El comunismo —añade Roger Martelli— se inscribe en una concepción humanista, racionalista, de igualdad entre los hombres.» «En el origen del nazismo —dice Roland Leroy— está el odio a los hombres. En el origen del comunismo está el amor a los hombres». Guy Konopnicki: «Uno se hacía nazi por odio al género humano. Uno se hacía comunista por razones rigurosamente inversas».* El argumento equivale a decir que

* «Un naufrage dans l'archipel du Goulag», en *L'Événement du jeudi*, 6 de noviembre de 1997, pág. 22. El propio Raymond Aron había recurrido a este argumento al hablar, a propósito del comunismo, de «compaginación de un objetivo sublime y de una técnica despiadada» (cf. *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965, pág. 302). Esta distinción había sido criticada por Alain Besançon (*Présent soviétique et passé russe*, LGF, 1980, págs. 147-148). Aron acabó después renunciando a dicha distinción,

no que el fin justifica los medios, sino que los medios no pueden hacer olvidar el fin, y que sobre todo no lo desacreditan. Se abre entonces el debate de saber si un fin «sublime» no hace, sin embargo, que ciertos medios de lograrlo resulten más aceptables...

De ahí se concluye que los crímenes del nazismo eran previsibles, mientras que los del comunismo no lo eran. Los crímenes de Stalin procederían de una perversión del comunismo, que era «en sí mismo un ideal de liberación humana»,* mientras que los de Hitler se

confesando al final de su vida que ya no estaba impresionado por la tesis que distinguía «el mesianismo de la clase y el de la raza» (*Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Julliard, 1983, pág. 737).

* La definición es del dirigente comunista Robert Hue: «Nazisme, communisme: la comparaison est odieuse et inacceptable», en *L'Événement du jeudi*, 13 de noviembre de 1997, pág. 59. Simone Korff Sausse ha subrayado con acierto que la forma en que Robert Hue denuncia el Gulag, al que califica de «monstruosidad», tiene precisamente por objetivo presentar al estalinismo como una excrecencia patológica sin relación con el comunismo «real». El «monstruo» (el Gulag) difiere por naturaleza de la normalidad (el comunismo). «He aquí un hermoso ejemplo —escribe Simone Corp— de maniobra de tipo estaliniano al servicio de una presunta crítica del estalinismo. La noción de monstruo aparece para hacer imposible el debate.» («Monstruosité et manœuvre stalinienne», en *Li-*

derivarían directamente de su ideología, abiertamente odiosa y destructora. El nazismo sería comparable a un asesino en serie, mientras que el comunismo sería como un altruista desdichado que mata a quienes pretendía socorrer. Al destruir vidas humanas, el nazismo, criminal por vocación, habría cumplido sus promesas y aplicado su programa. El comunismo, criminal por error, habría traicionado a los suyos. Las prácticas nazis procederían directamente de su doctrina, mientras que las del comunismo soviético «constituirían, por así decirlo, la aplicación errónea de una ideología sana».¹⁴ De manera que el comunismo sólo habría sido destructor por accidente, por descuido o por error. Dado que sus crímenes proceden de una interpretación equivocada o de un error de aplicación, el terror comunista sería comparable a un avatar desdichado, a un accidente, de algún modo, meteorológico (Alain Besançon). En definitiva, el comunismo, pese a sus cien millones de muertos, podría describirse como un pensamiento del amor fraternal que ha caído en el

beration, 9 de diciembre de 1997, pág. 5).

odio sin haberlo querido —un proyecto honorable que ha terminado mal.

Así las cosas, el coste humano del comunismo habría de achacarse a una «desviación» que, como tal, no tendría nada que enseñarnos acerca de la naturaleza misma del sistema. Es lo que afirmaba todavía Claude Lefort en 1956. Veinte años después, reaccionando ante la publicación de *El archipiélago del Gulag*, Jean Elleinstein describía igualmente el estalinismo como un simple «accidente».¹⁵ El terror soviético, explica actualmente Jean-Jacques Becker, resulta ante todo de «la incapacidad de sus dirigentes para hacer triunfar por otros medios» un ideal que, no obstante, sigue «basado en la justicia social y la alegría de vivir».¹⁶ Los militantes comunistas, proclama Gilles Perrault, «se adherían a un proyecto de ambición universal y liberadora. Que este ideal se haya desviado no empobrece sus motivaciones». «Decir que el comunismo es igual al nazismo —añade Madeleine Rebérioux, presidenta de honor de la Liga de los Derechos Humanos— es tanto como olvidar [...] que la URSS nunca organizó la

exclusión de un grupo humano de la ley común» (!).¹⁷ Los crímenes comunistas, a fin de cuentas, iban en el sentido del progreso.

Esta argumentación merece ser examinada más detenidamente.

IV

«Tenemos derecho a preguntarnos — escribe Stéphane Courtois— por qué el hecho de matar en nombre de la esperanza en “alegres amaneceres” es más excusable que el asesinato vinculado a una doctrina racista. En qué la ilusión —o la hipocresía— constituyen circunstancias atenuantes del crimen de masas». ¹⁸ En efecto, no termina de verse por qué habría de ser menos grave, o menos condenable, matar a aquellos a quienes se les ha prometido la felicidad que matar a quienes no se les ha prometido tal cosa. Hacer el mal en nombre del bien no es mejor que hacer el mal en nombre del mal. Destruir la libertad en nombre de la libertad no es mejor que destruirla en nombre de la necesidad de suprimirla. Desde muchos puntos de vista

hasta es peor. El vicio es aún menos excusable cuando lo practican los profesores de la virtud, porque éstos están más obligados que nadie a respetar sus principios. Cabe pensar también que los criminales son tanto más peligrosos cuanto que se presentan como bienhechores de la humanidad. «El comunismo es más perverso que el nazismo —escribe, por ello, Alain Besançon— porque se sirve del espíritu de justicia y de bondad para expandir el mal»¹⁹ Hay, pues, una cierta lógica a la hora de juzgar más severamente a un sistema cuyas intenciones son buenas, pero que, en la práctica, «allá donde se ha impuesto por la violencia, ha provocado un número gigantesco de víctimas, que a un partido cuyas intenciones pueden calificarse de antemano como malas».²⁰ En otros términos, las circunstancias agravantes no están en el lado que parece.

Inmediatamente se plantea la cuestión de saber si debe juzgarse a los regímenes políticos por sus intenciones o por sus actos. Hay que decir que Marx es el primero en recusar la moral de la intención: la historia, según él, procede ante todo de la *praxis*.

«Cuando un idealista perpetra crímenes desde hace ochenta años y se niega a que le llamen criminal a causa de su intención primera — observa Chantal Delsol—, podría pensarse que tal intención tiene las espaldas demasiado anchas».²¹ «Ver a los últimos marxistas de este país refugiarse en una moral de la intención —añade Jacques Julliard— va a ser, para quienes gusten de reír, uno de los grandes chistes de este fin de siglo».²²

Afirmar que el ideal queda a salvo si la intención es buena, es tanto como decir que la verdad de una doctrina se confunde con la sinceridad de quien la reivindica.* Esta actitud se halla hoy muy extendida, y va de par con una perspectiva a la vez subjetiva y moral de la historia de las ideas. Mejor que distinguir entre ideas acertadas e ideas falsas, se prefiere distinguir entre ideas «buenas» e ideas «malas», sin precisar, por otro lado, respecto a qué habrían de ser consideradas como tales. (Ésta es una de las razones por las que nadie se

* «Lo importante no es que mi discurso sea verdadero, sino que sea sincero», escribe textualmente Albert Jacquard (*Petite philosophie à l'usage des non-philosophes*, Calman-Lévy, 1997, pág. 205).

molesta en refutar las ideas falsas.) Pero, en realidad, con calificar al ideal comunista como ideal «generoso» no hemos adelantado nada. En efecto, enseguida surgen dos preguntas. La primera es: «generoso», ¿según qué criterios? Y la segunda: una idea «generosa», ¿es necesariamente una idea acertada? El comunismo y el nazismo son sistemas políticos que reposan sobre ideas falsas. Ante esta constatación, su «generosidad» respectiva, supuesta o real, no tiene ninguna importancia. Y añadamos que, si en nombre de una idea «generosa» puede asesinarse al cuádruple de gente que en nombre de una doctrina de odio, quizá vaya siendo hora de empezar a desconfiar de la generosidad.

Hay que subrayar, en fin, que esta casuística de la desgracia humana (todas esas objeciones sobre el ideal liberador y demás) se coloca deliberadamente en el lado de los verdugos, no en el de las víctimas. Ahora bien, ser víctima de una idea hermosa, ulteriormente desviada, no hace que uno deje de ser víctima: ¿dónde está la diferencia para quien recibe una bala en la nuca? Cuando la Inquisición enviaba gente a la hoguera, a las víctimas no les consolaba el

hecho de que estuvieran siendo quemados por su propio bien. Cuando los medios empleados son los mismos, la diferencia entre los fines se desvanece.

V

No basta con decir que el comunismo es una buena idea que ha terminado mal. Hay que explicar además cómo ha podido terminar mal; es decir, hay que preguntarse cómo una buena idea, lejos de inmunizar contra el horror, no le impide realizarse menos que una mala idea. ¿Cómo ha sido posible perseguir en nombre del bien, abrir campos de concentración para liberar al hombre e instaurar el terror en nombre del progreso? ¿Cómo la esperanza ha podido virar hacia la pesadilla? He aquí una verdadera cuestión filosófica.

Desgraciadamente, la respuesta que nos proponen no tiene nada de filosófico, sino que se limita a alegar las circunstancias. La violencia leninista habría sido heredera de la violencia zarista. Se habría alimentado de la

violencia de la guerra de 1914-1918, o de la violencia de las relaciones capitalistas, por entonces en pleno desarrollo en Rusia. Habría resultado de la necesidad bolchevique de hacer frente a la oposición violenta de los ejércitos «blancos» durante la guerra civil. Llegados al poder en un país sin tradición democrática, los bolcheviques, en defensa propia, habrían sido «arrastrados a un ciclo de violencia que no pudieron detener» (Michel Dreyfus). Pero incluso esta violencia se habría mantenido dentro de ciertos límites. Por el contrario, el terror estalinista representaría una corrupción o una desviación del comunismo ruso: la violencia habría cambiado de naturaleza, no de grado.

Pero es precisamente esta explicación la que ya no se tiene en pie después de la publicación del *Libro negro*, que refuta la fábula del «Lenin bueno» y el «Stalin malo», demostrando que el sistema de terror se instala en la Unión Soviética desde la llegada de Lenin al poder.²³ Éste había escrito ya en 1914: «La esencia entera de nuestro trabajo [...] es aspirar a que la guerra se transforme en guerra civil». la cual no es sino «la continuación, el

desarrollo y la agudización natural de la guerra de clases». La Cheka se funda en diciembre de 1917. Trotski declara: «En menos de un mes, el terror va a lomar formas muy violentas, a semejanza de lo que pasó cuando la Gran Revolución Francesa». Entre 1825 y 1917, el régimen zarista había promulgado 6.321 condenas a muerte, buena parte de ellas conmutadas por penas de trabajos forzados;* en marzo de 1918, el régimen de Lenin, con sólo cinco meses en el poder, ya había hecho matar a 18.000 personas. El 26 de junio de 1918, Lenin escribe a Zinoviev: «No hay que vacilar en golpear con el terror de masas a los diputados de los soviets, cuando se trata de pasar a los actos». El 31 de agosto de 1918, el jefe de la Cheka, Djcrzinski, ordena que se deporte a campos de concentración a «todo individuo que ose hacer la menor propaganda

* En 1883, Leroy-Beaulieu, apoyándose en las actas de la administración penitenciaria rusa, estimaba que el exilio administrativo por razones políticas sólo había afectado durante el período 1871-78 a una media de treinta y ocho personas, rusos y polacos incluidos, al año. En 1889, uno de los más feroces adversarios del régimen zarista, Steniak, indicaba que el mayo penal de Liberia, el de Kara, sólo albergaba a 150 detenidos (cf. Jocelyne Fenner, *Le Goulag des tsars*, Tallandier, 1986).

contra el régimen soviético». El decreto por el que se crean campos de concentración es publicado en el *Izvestia* el 10 de septiembre. Trotski precisa que «la cuestión de saber a quién pertenecerá el poder [...] no se resolverá por referencias a los artículos de la Constitución, sino por el recurso a todas las formas de violencia». En 1921 se cuentan ya siete campos de concentración cuyos internos son mayoritariamente mujeres y ancianos. Serán ya sesenta y cinco en 1923, en cuya fecha un millón ochocientos mil oponentes ya habrán sido pasados por las armas.

De modo que el terror comunista no puede interpretarse simplemente como una prolongación de la cultura política prerrevolucionaria, como tampoco es el reflejo de una «violencia venida del pueblo» o de una «tradicción del presidio ruso». Tampoco puede, por último, ser reconducida a una simple respuesta al «terror blanco». Al contrario, la represión cobra toda su amplitud cuando la guerra civil termina.

El argumento de las «circunstancias» invita a contextualizar los crímenes comunistas, levantando acta del encadenamiento histórico

de las causas y efectos; por ejemplo, de la necesidad de defenderse frente al enemigo. Esta postura rara vez se adopta en lo que concierne a los crímenes nazis. Sin embargo, si hemos de creer que no hay nada específicamente comunista en el terror comunista, se podría igualmente sostener que no hay nada específicamente nazi en el terror nazi. En detrimento de su pretensión de universalidad, el comunismo sería de algún modo soluble en la geografía. Sin embargo, el hecho de que se haya manifestado como una fuerza destructora en todas partes donde ha llegado al poder, obliga a ser escéptico sobre la supuesta influencia del contexto. Se alega el peso de las circunstancias, pero habría que preguntarse cómo es posible que tales circunstancias se hayan reproducido en todas partes. Por otro lado, es difícil ver el terror como «una desviación», cuando éste aparece desde los inicios del sistema. Y si Stalin se ha limitado a sistematizar el aparato de terror fundado por Lenin, se hace igualmente difícil oponer el ideal comunista a sus aplicaciones concretas. Por supuesto, siempre podrá sostenerse que el sistema soviético nunca ha

tenido nada que ver con el comunismo. Pero si Lenin no era comunista, ¿quién lo era?

VI

Pregunta Jacques Julliard: «¿Por qué los criminales que dicen estar del lado del bien son menos condenables que los criminales que dicen estar del lado del mal?». ²⁴ La pregunta es pertinente, pero está mal formulada. En efecto, el nazismo, como el comunismo, jamás ha dicho «estar del lado del mal». Ha dicho estar del lado de ideas que podemos juzgar, y con razón, como falsas, y por tanto malas, lo cual es muy diferente. Pero no podemos actuar como si el juicio que el nazismo formulaba sobre sí mismo correspondiera al juicio que nosotros formulamos sobre él. De lo contrario, también podríamos decir que el comunismo no estaba del lado del bien, sino del lado del mal, en proporción con el horror que sus ideas puedan inspirarnos.

En este sentido, el razonamiento que opone la «doctrina de odio» del nazismo al «ideal de emancipación humana» del comunismo resulta perfectamente sesgado. Es tanto como oponer una definición del comunismo proporcionada por sus partidarios a una definición del nazismo proporcionada por sus adversarios. En tales condiciones, no es difícil hacer que el primero aparezca como un mal menor. De una asimetría fáctica se extrae una conclusión no menos artificial: *non sequitur*.

En realidad, el nazismo no pretendía menos que el comunismo conseguir la «felicidad» de aquellos a quienes se dirigía. Ni tampoco dejaba de prometer perspectivas «radiantes» a sus partidarios. Sostener lo contrario -como Daniel Lindenberg cuando escribe que los nazis «obtuvieron numerosas adhesiones sobre la base de su elogio de la matanza»,²⁵ conduce a hacer inexplicable el apoyo que encontró en las masas. Plantear que un sistema político puede suscitar el entusiasmo presentándose abiertamente como portador de una «doctrina de odio» implica considerar a sus partidarios como locos, criminales, enfermos o pervertidos. Y entonces habría que explicar cómo es posible que un

pueblo entero se vuelva loco. Si lo es por naturaleza, ¿qué idea tendríamos que hacernos de la naturaleza humana? Si lo es por accidente, ¿cómo se ha vuelto loco —o cuándo deja de estarlo?

Nazismo y comunismo han seducido a las masas mediante ideales diferentes, pero que podían parecer igualmente atractivos. Todo el problema viene de lo que la realización de tales ideales implicaba; a saber: en ambos casos, la erradicación de una parte de la humanidad. Desde este punto de vista, resulta muy dudosa la distinción entre el exterminio como medio de realizar un objetivo político y el exterminio como fin en sí: ningún régimen ha considerado jamás como «un fin en sí» las matanzas a las que haya podido entregarse. Stéphane Courtois caracteriza el «genocidio de raza» y el «genocidio de clase» como dos subcategorías del «crimen contra la humanidad». El punto de partida, en todo caso, es el mismo. La utopía de la sociedad sin clases y la utopía de la raza pura exigen por igual la eliminación de los individuos sospechosos de obstaculizar la realización de un proyecto «grandioso»; a saber, el advenimiento de una sociedad

radicalmente mejor. En ambos casos, la ideología (lucha de razas o lucha de clases) conduce a la exclusión de un principio maléfico, representado por categorías (razas «inferiores» o clases «nocivas») compuestas por individuos cuyo único crimen es pertenecer a esas categorías; es decir, existir. En ambos casos se designa un enemigo absoluto con el cual es impensable transigir. En ambos casos, de ahí resulta un terror planificado de manera muy similar. Odio de clase u odio de raza, profilaxis social o racial, todo es lo mismo.

A este respecto, la «clase» no es una categoría más flexible ni menos indeleble que la «raza». Una y otra fueron esencializadas de manera semejante. El 1.º de noviembre de 1918, Martyn Latsis, uno de los primeros jefes de la Cheka, declara: «Nosotros no hacemos la guerra contra las personas en particular. Nosotros exterminamos a la burguesía como clase». El 24 de enero de 1919, el Comité Central del PCUS ordena que los cosacos sean «exterminados y físicamente liquidados hasta el último». «Los kulaks no son seres humanos», dirá Stalin. En 1932, Máximo Gorki añadirá: «El odio de clase debe ser cultivado como una repulsión orgánica

respecto al enemigo en cuanto ser inferior. Mi convicción íntima es que el enemigo es realmente un ser inferior, un degenerado en el plano físico, pero también en el moral». En 1940, al llegar el Ejército Rojo a los países bálticos, hizo saber que las poblaciones conquistadas serían juzgadas por su «pasado y por las acciones de las generaciones anteriores». En la óptica de un Lyssenko, que sostenía la hereditabilidad de los caracteres adquiridos, las taras sociales podían también ser consideradas como genéticamente transmisibles...

VII

François Furel ha escrito que el nazismo y el comunismo «se oponen como lo particular a lo universal». (Hubiera podido señalar que esta oposición ha revestido un cierto carácter dialéctico: del internacionalismo al «socialismo en un solo país» en el caso de Stalin; del nacionalismo alemán al racismo universal en el caso de Hitler.) Otros otorgan al comunismo el crédito de haberse movido, al menos, por una preocupación universalista. Pero este razonamiento también es un tanto sesgado. Que el nazismo haya pretendido hacer la felicidad de tan sólo una fracción de la humanidad —el pueblo alemán—, mientras que el comunismo ha pretendido conseguir la dicha de la humanidad entera, no dice nada en

favor de este último. Cuando se combate en nombre de una nación, sólo de ésta se puede excluir a quien se combate. El imperativo de «purificar la raza» limita al menos los costes a esa raza. Pero... ¿purificar la humanidad?

Sobre la base de sus presupuestos, el nazismo describió como «infrahombres» a algunos de sus adversarios. El comunismo, sobre la base de los suyos, tenía que extender la exclusión a toda la humanidad. En efecto, la sed de regenerar la humanidad entera, pretendiendo identificarse con sus intereses objetivos, conduce inevitablemente a situar fuera de la humanidad a aquellos a quienes se ha designado como obstáculos para tal regeneración. «Cuando se lucha por la humanidad —escribe Claude Polin—, se lucha contra los enemigos de la humanidad —es decir, contra seres que no forman parte de la misma».²⁶ En 1927, el propagandista soviético A. Arosev llegó a escribir: «Es enemigo quienquiera dé la impresión, por signos físicos, psíquicos, sociales, morales u otros, de estar en desacuerdo con el ideal de la felicidad humana» (sic).²⁷ Con semejantes definiciones, todo el mundo puede con razón

ser perseguido. El universalismo agrava el totalitarismo, no sólo porque hace del mundo entero su campo de batalla, sino también porque generaliza por ello mismo la «lucha de todos contra todos». «Más explícitamente aún que el nazismo —subraya también Claude Polin—, el despotismo comunista se entronca en el pequeño tirano que existe en cada hombre, pero de tal modo alza a todos los hombres contra todos: el enemigo ya no es el otro, sino el semejante, y precisamente por ser un semejante».²⁸

Precisamente porque el comunismo ha querido desde su inicio luchar en nombre de la humanidad, su carácter destructor se ha extendido a toda la humanidad. Lejos de ser circunstancias atenuantes, sus pretensiones universalistas son, al contrario, las que explican su carácter universalmente mortífero.

Así pues, el anhelo de emancipar la tierra entera no supone un obstáculo para el terror, sino que, al contrario, le confiere una legitimación superior. Defender un ideal absoluto justifica, igualmente, el recurso a medios absolutos. En *Krasnyi Metch* («La daga roja»), órgano de la Cheka de Kiev,

podía leerse en agosto de 1919: «Nuestra moralidad no tiene precedente, nuestra humanidad es absoluta, porque descansa sobre un nuevo ideal: destruir cualquier forma de opresión y violencia. Para nosotros todo está permitido, pues somos los primeros que en el mundo han levantado la espada no para oprimir y esclavizar, sino para liberar a la humanidad de sus cadenas [...] ¿La sangre? ¡Que la sangre corra a mares!».

VIII

Hostiles a cualquier comparación entre nazismo y comunismo, algunos autores han querido, más allá de la supuesta diferencia de inspiración, buscar otra en las motivaciones o en los comportamientos. Así, Jean Daniel escribe: «Un joven que va hacia el comunismo se halla al menos impulsado por un deseo de comunión. Un joven fascista sólo se ve fascinado por la dominación. Eso marca una diferencia esencial».²⁹ «Siempre habrá una diferencia —añade Jean-Marie Colombani— entre quienes se comprometen creyendo en un ideal unido, por la reflexión, a la esperanza democrática [sic], y quienes se ven atraídos por un sistema que reposa sobre la exclusión y que apela a las pulsiones más peligrosas del individuo».³⁰ Dentro de un espíritu próximo,

Jean-Jacques Becker ha podido glosar la «faz clara» del sistema soviético: «La faz clara del comunismo ha existido, existe en los millones y millones de comunistas simples militantes que han sido capaces de hacer todos los sacrificios por una cuasa en la que creían [...]. Este por esta faz clara, entre otras razones, por lo que el comunismo no puede confundirse en modo alguno con el nazismo»³¹

Se trata de apreciaciones completamente subjetivas. En realidad, como bien ha subrayado Alain Besançon, tanto el nazismo como el comunismo han propuesto por igual «ideales elevados» capaces de «suscitar la entrega entusiasta y los actos heroicos». Uno y otro han seducido por igual a grandes nombres y a intelectuales de alto nivel. Uno y otro han despertado actos desinteresados y han movido a los hombres al sacrificio de sí hasta proporciones rara vez vistas. El pueblo alemán sostuvo a su *Führer* hasta el fin, a pesar de las ruinas y de los muertos, mientras que el poder soviético, en el momento de su desplome, había disipado todo el crédito que poseía entre su población. Pero el comunismo también ha representado una inmensa esperanza para

millones de hombres y de mujeres; ha inspirado luchas que con frecuencia eran justas y necesarias. Decir, como Jean-Jacques Becker, que «el nazismo o el fascismo nunca provocaron el mismo impulso» que el comunismo³² significa olvidar que hubo 368.000 voluntarios extranjeros en las Waffen-SS, mientras que en las Brigadas Internacionales no hubo más que 35.000.

Es verdad que los propios sistemas totalitarios organizaron la movilización de las masas, pero no es menos cierto que también se beneficiaron, al menos durante algún tiempo, de una adhesión masiva, y que esta adhesión pudo traducirse en comportamientos dignos de suscitar admiración. Mejor que negar o ignorar esto, habría más bien que preguntarse cómo es posible que unos sistemas políticos que han demostrado ser los más destructivos de la historia pudieran suscitar también tanta devoción, tanto heroísmo, tanto espíritu de sacrificio y de entrega de sí. En una primera aproximación, la respuesta podría ser que, en la medida en que ambos aspiraban a lo absoluto, así ambos impulsaron comportamientos absolutos, en lo mejor y en

lo peor. Que un mismo sistema pueda ser a la vez criminal y capaz de inspirar conductas admirables sólo puede turbar a los ingenuos o a los sectarios, ya porque deduzcan (erróneamente) que tal sistema no era tan criminal, ya porque crean (también erróneamente) que tales conductas no eran tan admirables. El hecho de que los partidarios de los sistemas totalitarios hayan podido mostrar una conducta heroica no hace mejor la causa que defendían, pero, inversamente, la naturaleza de esa causa no resta nada a su heroísmo. La virtud de los hombres no hace virtuosas a las doctrinas que defienden. Pascal se equivoca cuando dice que sólo hay que creer los testimonios de quienes son capaces de dejarse matar por ellos: eso atestigua la fuerza de sus convicciones, pero no su justeza.

IX

Roger Martelli se apoya de forma extravagante en el hecho de que Stalin multiplicara las purgas dentro de su propio partido para escribir: «Hubo anliestalinistas comunistas, pero nunca hubo antihitlerianos nazis».³³ El argumento lo retoma Nicolas Werth cuando afirma que nunca se ha visto a militantes nazis criticar el hitlerismo o «intentar reformar el sistema desde el interior». La existencia de comunistas que han sido víctimas del sistema estaliniano o que se han levantado contra la «desfiguración» de sus ideas por el régimen soviético daría testimonio de la traición del ideal comunista por parte del comunismo «oficial».

Este argumento es mediocre. Robespierre fue víctima del Terror, pero ello no le exonera

de responsabilidades en su instauración. Es propio de todo sistema político el suscitar en su seno todo género de disidencias; ello no implica que los disidentes tengan automáticamente razón contra sus antiguos compañeros. En cuanto a la idea de que jamás hubo «antihitlerianos nazis», simplemente es falsa. Al margen del caso de todos aquellos que en 1933 aspiraban a una «revolución nacional» en Alemania y que fueron no sólo decepcionados, sino también frecuentemente perseguidos por el III Reich, podría citarse el ejemplo de los hermanos Otto y Gregor Strasser, o el de las víctimas de la purga de junio de 1934. También podría citarse a Hermann Rauschning, cuya *Revolución del nihilismo*, publicada en vísperas de la guerra, es comparable al *Stalin* de Boris Souvarin. Podríase, por último, recordar los núcleos de oposición, hoy en día bien identificados, que durante la guerra se constituyeron en el seno de las SS o del SD. Si el III Reich hubiera durado más que los doce años durante los que ocupó el poder, es probable que tales disidencias se hubieran ahondado y multiplicado, sin que se tenga por supuesto la posibilidad de saber en

qué dirección.

Lo que sí puede decirse, en cambio, es que el nazismo, efectivamente, mató menos nazis que comunistas mató el comunismo. Pero ¿habla esto en favor del segundo? Una de las particularidades del sistema soviético, por oposición al sistema nazi, es que los adeptos al régimen no eran menos sospechosos ni se veían menos amenazados que sus adversarios. En el sistema soviético, el imaginario del complot se hallaba completamente interiorizado, y los propios partidarios eran considerados como traidores en potencia. Por eso, la vigilancia de la población fue aún más intensa, y las llamadas a la delación aún más sistemáticas: en 1939, la Gestapo empleaba a 6.900 personas; el NKVD, a 350.000. En 1939, en el 18.º Congreso del PCUS, sólo estaban presentes treinta y cinco delegados de base del congreso anterior (de un total de 1.966): 1.108 de ellos habían sido detenidos mientras tanto por «crímenes contrarrevolucionarios». Dos años antes, cuando estalló el caso Tukhachevsky, la depuración del Ejército Rojo se había saldado con la ejecución de 30.000 oficiales, el

noventa por ciento de los cuales eran generales, y el ochenta por ciento coroneles. ¡Mientras tanto, en París, *L'Humanité* se congratulaba por esta purga de «traidores al servicio del espionaje hitleriano!»

Otro rasgo específico del terror comunista, bien evidenciado por los procesos de Moscú, era la voluntad de hacer «confesar» a los disidentes crímenes que no habían cometido; es decir, empujarlos a renegar de sí mismos. Las tiranías clásicas se limitan a amordazar a la oposición; los regímenes totalitarios quieren, además, suscitar la adhesión y controlar no sólo los actos sino también los pensamientos. Y el comunismo soviético, más lejos aún, quería controlar también las reservas mentales de los individuos. Lenin y Stalin ordenaron matar en gran número a sus propios compañeros de armas (lo que no hizo Hitler, a excepción de la purga de junio de 1934). Se comprende que la cosa les haya chocado a los supervivientes. Pero resulta extraño apoyarse en este *plus* de inhumanidad para concluir que el comunismo era más humano.

También hay que constatar que el nazismo, en conjunto, trató a los alemanes de forma muy

diferente que a las poblaciones de los países ocupados, mientras que Stalin no trató a la población rusa de forma menos brutal que a la de los países que conquistó. En los campos de concentración nazis, sólo una pequeña minoría era alemana, mientras que, entre 1934 y 1947, quince millones de rusos fueron enviados al Gulag. Que el régimen nazi se haya ensañado sobre todo con las poblaciones extranjeras, mientras que los regímenes comunistas exterminaban prioritariamente a sus poblaciones propias tampoco es algo que hable en favor de los segundos. En derecho penal suele considerarse que el hecho de matar a la propia familia es un delito particularmente grave.

X

En un editorial digno de figurar en una antología de la literatura bajo influencia, Jean-Marie Colombani afirmaba que el contenido del *Libro negro* corre el riesgo de hacer el juego a la extrema derecha». Es un argumento de tipo estratégico. Hablando de «toma de partido ideológica», de «simplificación» y «amalgama», Colombani escribe que el verdadero peligro estriba en «servir de coartada a quienes quieren probar que, dado que un crimen equivale a otro, las últimas barreras que nos preservan de la legitimación de la extrema derecha están caducadas».³⁴ De ahí se deduce que el único medio para «ilegitimar» a la extrema derecha sería sostener que no todos los crímenes valen lo mismo; es decir, que hay crímenes que son

menos graves que otros. Pero ¿según qué criterio?

El argumento según el cual la denuncia de los crímenes del comunismo haría el juego a la extrema derecha retoma de forma integral la retórica estaliniana de movilización contra un tercero presentado como enemigo común. Esta retórica descansa en un silogismo muy simple: dado que algunos anticomunistas son impresentables, es preciso no criticar al comunismo para no ofrecerles argumentos que pudieran luego explotar. Nadamos en pleno utilitarismo teleológico: hay verdades que son indeseables porque no son rentables, y hay mentiras que son necesarias. La cuestión que se plantea entonces es de dónde viene el valor de la verdad: ¿proviene de que manifiesta la verdad o de que en determinadas circunstancias puede proporcionar un beneficio? Si la verdad no vale por sí misma, sino solamente en tanto que puede ser puesta al servicio de una causa o de una creencia determinada, entonces ya no hay verdad que valga. Además, si la oportunidad de decir la verdad depende del uso que se pueda hacer de ella, nada nos permitirá decir que una doctrina

es más verdadera que otra. Precisamente por eso el valor de verdad de las ideas ya no es hoy tenido en cuenta. Hoy ya no se juzga lo verdadero o lo falso, el «bien» y el «mal» —un «bien» puramente instrumental, sin ninguna relación ya con lo verdadero.

Si seguimos a Colombani, es evidente que habría que prohibir toda investigación histórica que amenazara con alimentar malos pensamientos. Seguimos así los pasos de Jean-Paul Sartre cuando pretendía que había que guardar silencio sobre los campos soviéticos «para no desesperar a Billancourt».* «Estas gentes —observa Courtois— todavía no han roto con esa cultura de comisario político que emponzoña el mundo editorial».³⁵

* Billancourt: barrio de las afueras de París célebre por sus movilizaciones comunistas. (*N. del T.*)

XI

También se ha querido, en fin, negar el que se pudiera comparar los regímenes comunista y nazi arguyendo la horrible persecución organizada por el III Reich contra los judíos. Tal persecución, declarada «única», sería por naturaleza inconmensurable y, por tanto, «indecible»; un acontecimiento sin parangón con ningún otro del pasado, presente o futuro. La palabra «genocidio» no tendría plural y el nazismo sería el astro negro cuya sombría luz haría palidecer a todos los demás. Discutir esta «unicidad» (*Einzigartigkeit*) equivaldría a trivializar el nazismo. Reconocerla obligaría a ver en él un mal absoluto; es decir, un mal incomparable a cualquier otro.

Desde el punto de vista del historiador, está claro, sin embargo, que declarar «único» el

fenómeno nazi no es algo que permita comprenderlo. Es algo, por el contrario, que prohíbe incluso su análisis, el cual es identificado de antemano con una «banalización». En efecto, un acontecimiento que no puede ser puesto en relación con otros acontecimientos se convierte en algo incomprensible. Deja de ser un acontecimiento histórico, necesariamente situado en un contexto, para convertirse en una idea pura. Por otra parte, tal declaración de «unicidad» presupone una contradicción, puesto que sólo se puede rechazar la comparación entre dos sistemas si antes se ha buscado entre ellos diferencias «absolutas» que sólo pueden encontrarse, precisamente, comparándolos. «Cómo saber que una cosa es diferente a todas las demás si nunca se la ha comparado con nada?». subraya al respecto Tzvetan Todorov.*

* «Je conspire, Hannah Arendt conspirait, Raymond Aron aussi...» [Yo conspiro, Hannah Arendt conspiraba, Raymond Aron también...], en *Le Monde*, 31 de enero de 1998. «A quienes le deniegan a la comparación cualquier valor, explicando que la historia sólo se interesa por lo único —escribe por su parte Ian Kershaw—. se les puede sencillamente responder que sólo mediante la comparación se puede establecer la unicidad de un acontecimiento» («Nazisme et stalinisme. Limites d'une comparaison», en

Es igualmente insostenible la idea de que los crímenes nazis se «banalizarían» si nos negáramos a ver en ellos un acontecimiento «único». Presupone que los crímenes se anulan unos a otros, o que los asesinatos, al ser situados en su contexto, son menos criminales. La verdad es que ningún crimen sirve para excusar a otro. De esa idea se deduce además un efecto perverso, que estriba en la posibilidad de darle la vuelta: hacer de un sistema y sólo de uno el «mal absoluto» es tanto como hacer relativas las acciones de todos los demás. Si recordar los crímenes del comunismo equivaliera a banalizar los del nazismo, el recuerdo de los crímenes nazis banalizaría necesariamente todos los demás crímenes. De manera que para no banalizar un caso singular, se desemboca en una banalización general. Pero también podemos preguntarnos si la palabra «banalización» es la más conveniente. Hay necesariamente una «banalidad del mal» (Hannah Arendt) porque el mal, como el bien, forma parte de la naturaleza humana.

Afirmar dogmáticamente la singularidad

absoluta de un hecho equivale, por otra parte, a despojarlo de toda fuerza de ejemplaridad. Sacar lecciones del pasado implica, por definición, que ese pasado sea, al menos en parte, reproducible, sin lo cual no sirve de nada pretender sacar lecciones. Como escribe de nuevo Todorov, «lo que es singular no nos enseña absolutamente nada sobre el futuro».³⁶ Los mismos que se indignan porque se pueda comparar al comunismo con el nazismo son los primeros, sin embargo, que se dedican a asimilar con el nazismo cualquier tipo de idea que les disguste. Es una inconsecuencia. Los mismos que afirman ver en el nazismo un fenómeno «único», aseguran verlo renacer todos los días. Otra inconsecuencia. No se puede afirmar a la vez que el nazismo es «único» y que está presente por todas partes. Por definición, un hecho «único» no puede reproducirse. Por el contrario, si se estima que se puede reproducir, entonces no es «único».

La tesis de la «unicidad» es, de hecho, un argumento metafísico. Si los verdugos no son comparables con ningún otro, lo mismo ha de pasar necesariamente con las víctimas. Como el mal absoluto remite al bien absoluto, la

singularidad absoluta de unos implica la singularidad absoluta de los otros. La persecución se ve entonces explicada por la elección. Hitler consideraba, por lo demás, que no puede haber dos pueblos elegidos. En últimas, el sufrimiento de los judíos participaría, «no de la historia, sino de una Providencia al revés en la que los judíos serían el pueblo Cristo».³⁷ Para calificar semejante visión de las cosas, Jean Daniel, Edgar Morin y Henry Rousso han hablado de «judeocentrismo».* Pero presentar a un verdugo como representante del mal absoluto no tiene más sentido que presentar a una víctima como representante del bien absoluto. De lo contrario, habría que sostener que hay vidas (las que representan el bien absoluto) cuya supresión es más imperdonable que la de otras. Y esta idea es precisamente la que sostenían los nazis cuando hablaban de «vidas sin valor de vida». Es inaceptable. Ningún pueblo, ninguna categoría humana posee por naturaleza un

* «Por mi parte —escribe Jean Daniel—, no tengo ningún embarazo en considerar que tal abandono casi místico a una visión judeocéntrica encierra todos los peligros.» («Sur un texte d'Alain Besançon», en *Commentaire*, primavera de 1998, pág. 228.)

estatuto existencial o moral superior. Ninguno puede sacar de sus creencias, de sus orígenes, de su aportación colectiva o de su historia la pretensión de afirmarse ontológicamente como mejor o más irremplazable que otro.

La comprensión del pasado no puede efectuarse desde el horizonte del juicio moral. En el terreno de la historia, la moral se condena a la impotencia, porque se basa en la indignación —definida por Aristóteles como una forma no viciosa de la envidia—, una indignación que, al proceder mediante el descrédito, impide el análisis de lo que desacredita. «La descalificación por razones de orden moral —escribe Clément Rosset— permite evitar todo esfuerzo de la inteligencia para entender el objeto descalificado, de forma que un juicio moral traduce siempre un rechazo de analizar e incluso un rechazo de pensar».³⁸ Además, la denuncia moral del comunismo o del nazismo pasa por alto el hecho de que ambos sistemas se jactaban de ser eminentemente morales. No pretendían abolir la moral, sino inventar otra distinta —u oponer la suya a la de los demás.*

* «Denunciar el orden moral impuesto por la Alemania

«Los defensores de la ideología ética — subraya Alain Badiou— ponen tal empeño en localizar directamente en el Mal la singularidad del exterminio que, con frecuencia, niegan categóricamente que el nazismo haya sido político. Pero ésta es una postura a la vez débil y sin coraje [...]. Los partidarios de la “democracia de los derechos humanos” gustan, con Hannah Arendt, de definir la política como el escenario del “estar-juntos” [...]. Nadie deseó tanto como Hitler el estar-juntos de los alemanes».³⁹ Los sistemas totalitarios son sistemas políticos. Para condenarlos basta con reconocer que son políticamente malos: su nefasta cualidad política permite por sí misma hacerlos inaceptables.

La noción de mal absoluto, referida a los asuntos humanos, carece de sentido, pues lo absoluto no es de este mundo. Del mismo modo que no hay sufrimientos «inconmensurables» en

nacionalsocialista durante su penoso régimen —escribe también Clément Rosset— sólo era y sólo es una reacción saludable si y solamente si tal denuncia no encierra, a su vez, una nueva denuncia moral, cuyo efecto sería el de anular el datado» (*Le démon de la tautologie. Suivi de cinq petites pièces morales*, Minuit, 1997, págs. 68-69.)

el orden del conocimiento positivo, tampoco hay crímenes que no puedan ser comparados a otros. Los medios empleados para cometer un crimen pueden ser inéditos, pero ello no hace que ese crimen sea «único». El carácter criminal de un acto resulta de la naturaleza de ese acto, no de los medios empleados para cometerlo. Todo acontecimiento se sitúa en un contexto, y por eso puede ser comparado con otro acontecimiento. Todo acontecimiento es a la vez único y universal, eminentemente singular y eminentemente comparable. Por último, al aislar un sistema totalitario para hacer de él un mal absoluto, se olvida que también los propios sistemas totalitarios designaban a sus adversarios como el mal absoluto. Ver en ellos el mal absoluto es aceptar ese efecto de espejo. Situarlos fuera de la humanidad es seguir su escuela.

XII

El obstinado rechazo, bien evidenciado por el Libro negro, de comparar el comunismo y el nazismo tiene una consecuencia directa: la diferencia de trato entre ambos totalitarismos y todo lo que les pueda estar emparentado. Mientras que el nazismo es considerado como el régimen más criminal del siglo, el comunismo, que ha causado la muerte de un número mucho más considerable de hombres, sigue siendo considerado como un sistema, desde luego impugnable, pero perfectamente defendible tanto en el plano político como en el intelectual o moral.

Se podrían dar incontables ejemplos de esta diferencia de trato. La misma afecta tanto a los hombres como a las ideas. También pesa sobre el panorama político. El nacionalismo es

corrientemente asimilado al fascismo, el cual es a su vez asimilado al nazismo, mientras que el socialismo nunca es considerado como potencialmente estaliniano. La derecha siempre es sospechosa de «fascismo», mientras que el comunismo, pese a sus errores, se supone que pertenece a las «fuerzas de progreso». La puesta en venta de un libro nazi suscita vehementes protestas (y cae sobre él el peso de la ley), mientras que la venta de un libro comunista no suscita ningún comentario particular. Un antiguo nazi se convierte en alguien infrecuente para siempre jamás, mientras que el hecho de haber sido comunista no acarrea ninguna pérdida de prestigio ni de status social, incluso para quienes nunca han expresado arrepentimiento alguno. La menor vinculación, real o supuesta, con una ideología de la que se supone, con o sin razón, que tenga la más remota relación con el nazismo, constituye una indeleble marca de infamia que acarrea la denuncia y la exclusión. Un escritor de la Colaboración* forma parte para siempre jamás de los «malditos», pero a un escritor o a

* Es decir, quienes colaboraron con los alemanes durante la ocupación de Francia en la II Guerra Mundial. (*N. del T.*)

un artista estaliniano no se le niega retrospectivamente ningún homenaje a causa de su estalinismo. Pablo Neruda, Bertolt Brecht o Eisenstein son, con razón, celebrados por su talento. Drieu de la Rochelle, Céline o Leni Riefenstahl, cuando no se les deniega el suyo, siguen rodeados de un aura de malditismo, que lleva a señalar que «el talento no es una excusa». No se le perdonaría a un escritor fascista haber redactado un himno a la gloria de la Gestapo (cosa que, por lo demás, nunca sucedió), pero que Aragon haya podido cantar las virtudes del Gepeú* nunca ha dañado en lo más mínimo a su reputación. Se hacen burlas del «anticomunismo primario» y se alaba a los comunistas por que, al menos, combatieron a Hitler, pero a nadie se le pasaría por la cabeza ironizar sobre el «antinazismo primario», ni alabar a los nazis por haber combatido al menos a Stalin. Se califica al estalinismo de «desviación» del ideal comunista, mientras que a nadie se le ocurre ver en el nazismo una «desviación» del ideal fascista. Se tenía derecho a equivocarse sobre

* «Yo canto al Gepeú necesario para Francia. Pedid un Gepeú. Os hace falta un Gepeú. ¡Viva el Gepéu, figura dialéctica del heroísmo!» [sic.]

el comunismo, pero no sobre el nazismo.** En suma, cualquier compromiso con el nazismo desacredita absolutamente, mientras que los compromisos con el comunismo siguen siendo considerados faltas comunes y veniales.

No sólo la denuncia del nazismo sobrepasa a la del comunismo, sino que tiende paradójicamente a incrementarse conforme va pasando el tiempo. Más de cincuenta años después de la caída del II Reich, los crímenes nazis, no los crímenes comunistas, son objeto de una ininterrumpida avalancha de libros, películas, emisiones de radio y televisión. «La damnatio meroriæ» del nazismo —subraya Alain Besançon—, lejos de conocer la menor prescripción, parece agravarse de día en día.»* Más de medio siglo después de su muerte, Hitler prosigue una brillante carrera en los medios de comunicación, mientras que Stalin ya está casi olvidado.

** «Si se supone que Maurice Papon tenía que conocer la realidad de Auschwitz durante la guerra, ¿cómo imaginar que Marchais hubiera podido ignorar el Gulag durante la paz?», se pregunta Jacques Julliard (*L'année des fantômes*, op. cit., pág. 434).

* Comunicación a la sesión inaugural de curso del Institut de France, art. cit., pág. 790.

En 1989, el sistema comunista se desmoronó por sí solo ante los asombrados ojos de quienes, pocos meses antes todavía, aseguraban que el bloque soviético era más poderoso que nunca y que el Ejército Rojo se preparaba a invadir Europa Occidental.¹ Esta implosión, cuyas circunstancias exactas nunca han sido hasta ahora seriamente estudiadas, se produjo sin acarrear ningún gran cuestionamiento entre la opinión. No sólo no se ha llevado en ningún sitio a los antiguos dirigentes ante los tribunales, sino que casi en todas partes (salvo en Alemania y en la República Checa) se les ha autorizado a

¹ Tan sólo cinco años antes de que cayera el muro de Berlín, Raymond Aron calificaba de «idea aberrante» la hipótesis de que «la Unión Soviética estuviera amenazada de hundirse» (*Les dernières années du siècle*, Julliard, 1984, pág. 119): «Si los soviéticos —añadía— piensan en conquistar Europa Occidental sin destruirla, aun recurriendo a las armas nucleares, los próximos años, es decir, los de la década del ochenta y también del noventa, parecen los mejores» (ibid., pág. 139). El poder soviético tampoco se ha dislocado por efecto de la «revuelta de las naciones» pronosticada equivocadamente por Hélène Carrière d'Encause (*L'empire éclaté. La révolte des nations de l'URSS*, Flammarion, 1978): El propio François Furet reconoció en 1995, que, aun no haciéndose, ya desde 1956, ninguna ilusión sobre la URSS, nunca se hubiera imaginado un fin tan rápido.

proseguir, bajo una u otra etiqueta, su carrera política, habiendo incluso conseguido a veces regresar al poder.** En Austria, el ex presidente Kart Waldheim, antiguo Secretario General de la ONU, sufrió por el contrario un general ostracismo cuando se descubrió su «pasado nazi». Esta amnistía de hecho no ha suscitado en Occidente ninguna protesta ni ninguna sorpresa especial. Nadie piensa en convertir en museos los antiguos campos soviéticos, ni siquiera en alzar monumentos a las víctimas del terror estaliniano.*

** En Polonia, hace poco, Alexander Kwasniewski, antiguo miembro del gobierno Jaruzelski, fue elegido, frente a Lech Walesa, Presidente del país. En Hungría, el actual Primer Ministro, Gyula Horn, perteneció al último gobierno comunista. En Rusia, los comunistas que, en 1917, no llegaban al 20 por ciento de los votos, constituían en 1998 la fracción más importante del Parlamento. Sobre la ausencia de acciones judiciales contra los antiguos dirigentes comunistas, véase Timothy Garton Ash, «Les séquelles du passé en Europe de l'Est», en *Esprit*, octubre de 1998, págs. 45-66.

* Una de las raras excepciones es la piedra traída del campo de Solovki, en el círculo ártico, que se ha erigido en Moscú en la plaza Lubianka, en el lugar de la antigua sede del KGB. El campo «Perm-36», que albergó a los detenidos políticos hasta 1987, también ha sido transformado en Museo de la Represión. Alexander Solenitsin y el gobernador de la región de Perm, Guennadi Igumnv,

En Francia, donde un partido nazi sería prohibido de inmediato, nadie duda de la legitimidad y hasta de la honorabilidad del Partido Comunista, antiguamente financiado por Stalin y que se mantuvo durante casi medio siglo a las órdenes de Moscú, y ello a pesar de todo lo que hoy se sabe sobre su pasado en el Komintern. Cuando la derecha le criticó su alianza con dicho partido, Lionel Jospin incluso se declaró «orgulloso de contar con ministros comunistas en [su] gobierno».¹ Mientras que ningún fascista francés se ha designado nunca a sí mismo como «hitleriano», los dirigentes del PCF, en cambio, se han glorificado durante mucho tiempo de ser «estalinianos».^{**} Jean-François pertenecen a su Junta Directiva.

¹ Este mismo partido que, en noviembre de 1949, acusaba de «fabricar falsos documentos» a quienes evocaban la existencia de campos de concentración en la URSS, es el que hizo aprobar hace algunos años la ley Gayssot. Cabe destacar también que a los alemanes no se les ha ocurrido crear una calle Henrich-Himmler, pero sí existe un municipio comunista que ha creado en Pantin una calle Dzerjinski, en homenaje al fundador de la Cheka.

^{**} El 28 de abril de 1951, Maurice Thorez era calificado como «el mejor estaliniano de Francia» por el semanario comunista *France Nouvelle*.

Forges observa a este respecto que «en el cementerio del Père Lachaise de París, en las inmediaciones del Muro de los federados, los monumentos a las víctimas de los campos hitlerianos están significativamente cerca de las tumbas de los dignatarios del partido comunista francés, es decir, de hombres que en su momento no expresaron ninguna condena del principio mismo de los campos estalinianos.»⁴⁰

En el pasado, a los antifascistas siempre les creyó de inmediato, mientras que quienes denunciaban el comunismo eran considerados a menudo como fabuladores o espíritus partidistas. El 13 de noviembre de 1947, después de que Victor Kravchenko hubiera desvelado, en *Yo escogí la libertad*, la realidad del sistema soviético de campos de concentración, el periódico comunista *Les lettres françaises* lo trató inmediatamente de «falsificador» y de «borracho». Ello dio lugar a un juicio por calumnias, que tuvo lugar en París del 24 de enero al 4 de abril de 1949. Margarete Buber-Neuman atestiguó en dicho juicio el 23 de febrero. Al explicar, basándose en sus vivencias personales, que no hay

ninguna diferencia de intensidad entre los campos soviéticos y los nazis, se hizo tratar de cómplice de los nazis. El antiguo deportado y resistente David Rousset, que dio igualmente su apoyo a Kravchenko, fue acusado asimismo por Pierre Daix de haberse «inventado los campos soviéticos».⁴¹ En el proceso que entabló en 1950 contra *Lettres françaises*, Marie-Claude Vaillant-Couturier declaró: «Sé que no existen campos de concentración en la Unión Soviética, y considero que el sistema penitenciario soviético es indiscutiblemente, en el mundo entero, el más deseable de todos».⁴² En 1973, cuando Soljenitsin publicó *El archipiélago del Gulag*, el periódico *Le Monde* todavía le acusó de lamentar «que Occidente haya sostenido a la URSS contra la Alemania nazi», al tiempo que el autor del artículo, Bernard Chapuis, no vacilaba en compararlo explícitamente con Pierre Laval, Marcel Déat y Jacques Doriot,¹ y se daba en el propio periódico la falsa noticia de que Sojenitsin se había instalado en el Chile del general Pinochet. Un año después, un editor alemán que había adquirido los derechos

¹ Destacados colaboracionistas franceses durante la ocupación nazi. (*N. del T.*)

del libro de Pierre Chaunu, *Le refus de la vie*, se negó a publicarlo, después de haberlo hecho traducir íntegramente, porque el autor se refería a los crímenes del comunismo. La propia matanza de Katyn, descubierta por el ejército alemán, sólo fue definitivamente reconocida como un crimen soviético cuando el Kremlin se decidió a confesarlo.

Otro signo revelador: sólo cuando ha sido adoptado por antiguos comunistas decepcionados es cuando se ha empezado a considerar creíble el discurso anticomunista.⁴³ Sus pasados extravíos han sido considerados como una especie de garantía de su nueva lucidez, mientras que se sigue considerando sospechoso el hecho de haber sido lúcido desde un comienzo. Y, por lo demás, sólo se les consideró creíbles sobre la base del renombre adquirido en los tiempos de sus antiguos extravíos.

La situación, hoy, sólo ha evolucionado en parte. Dos años después de caído el muro de Berlín, un Guy Sitbon todavía podía escribir: «Finalmente, ¿es seguro que el comunismo tendrá que enrojecerse [sic] por su balance en Rusia, en el imperio, o en China?»⁴⁴ Resulta

también significativa la forma en que los medios de comunicación han dado cuenta de la película que Jean-François Delassus y Thibaut de' Oiron⁴⁵ han realizado sobre el pacto germano-soviético y el reparto de Polonia: pese a sus evidentes cualidades, se ha podido leer en L'Histoire que la película tendría «el defecto de querer demostrar a toda costa que el sistema soviético es la mayor plaga que ha conocido nuestro siglo», efectuando una comparación entre los dos sistemas, el comunista y el nazi, «que va en detrimento de Stalin» [sic]. En cuanto a los crímenes del comunismo, todavía se acostumbra frecuentemente a no calificarlos de tales. Jean Daniel escribe por ejemplo que el comunismo estaliniano recurrió a «medios nazis»,⁴⁶ cuando sería probablemente más adecuado a la verdad histórica decir que es el nazismo el que utilizó «medios comunistas», puesto que fue desde la época de Lenin, y por su expreso mandato, cuando el comunismo se lanzó deliberadamente en la vía del crimen contra la humanidad como medio de gobierno.¹

¹ Con parecido espíritu, un Jean d'Ormesson ha podido escribir que, «entre los hombres de izquierda que, durante un período más o menos largo, han llevado a cabo con éxito

«Si como fenómeno político, el monstruo ha muerto —escribe Jean-François Revel—, sigue bien vivo como fenómeno cultural. Cayó el muro en Berlín, pero no en las mentes. Describir la realidad del comunismo sigue siendo un delito de opinión [...]. ¿Por qué el negacionismo** es definido como un crimen cuando se refiere al nazismo, y no lo es cuando se escamotean los crímenes comunistas? La razón consiste en que, a ojos de la izquierda, subsisten buenos y malos verdugos.»*** «La insistencia en recordar los crímenes del comunismo —observa por su una política de derechas o de extrema derecha, cabe citar, lamentándolo [sic], Mussolini y Stalin» (*Le Figaro*, 14 de abril de 1998.)

** El hecho de negar el holocausto nazi. (*N. del T.*)

*** «85 millions de morts!» en *Le Point*, 15 de noviembre de 1997, pág. 65. El mismo autor constataba recientemente: «Existe un negacionismo procomunista mucho más hipócrita, más eficaz y más difuso que el negacionismo pronazi, el cual no deja de ser sumario y grupuscular [...]. La organización del no arrepentimiento en relación con el comunismo habrá sido la principal actividad política de la última década del siglo, al igual que la organización de su no conocimiento habrá sido la de las siete décadas anteriores». («Nazismo-comunismo. El eterno regreso de los tabúes», en *Le Point*, 10 de octubre de 1998, pág. 118-9.)

parte Jacques Julliard— varía en razón inversa de la profundidad de nuestras convicciones progresistas». ⁴⁷ Todavía hoy, añade Stéphane Courtois, «los crímenes del comunismo no se han visto sometidos a una evaluación legítima y normal tanto desde el punto de vista histórico como desde el moral».

Todos estos hechos, que se pueden establecer en páginas y más páginas, confirman que todavía en la actualidad, el nazismo suscita un horror que el comunismo, pese a sus crímenes, no produce. Lo que se plantea entonces es la cuestión de saber por qué. Es la pregunta que formula Alain Besançon cuando, después de haber observado que «la amnesia del comunismo empuja a la muy fuerte memoria del nazismo y recíprocamente, cuando la simple y justa memoria conduce a condenarlos ambos», se pregunta: «¿Cómo es posible que hoy [...] la memoria histórica trate de manera desigual [estos dos sistemas] hasta el punto de parecer olvidar el comunismo?»¹

¹ Art. cit., págs. 793 y 790. «Courtois y Besançon tienen razón de quejarse de que la memoria no trate por igual al comunismo y al nazismo», estima Valerie Monchi en *Jewish Chronicle* (11 de septiembre de 1998).

¿Cómo se explican el silencio voluntario y la ceguera culpable de los que el comunismo se ha beneficiado durante tanto tiempo? ¿Por qué hechos conocidos desde hacía mucho tiempo sólo ahora empiezan a ser admitidos? ¿Por qué encontramos en un lado la «memoria» y hasta la hipermnesia, y en el otro tanta indiferencia y olvido?

XIII

Para responder a esta pregunta se han apuntado diversas causas. Se ha destacado el hecho de que los intelectuales de los países occidentales cedieron masivamente ante la ilusión comunista; unos intelectuales que actualmente no tienen la más mínima intención de reconocer su culpa y aún menos de ceder las posiciones que ocupan, al tiempo que siguen ejerciendo directa o indirectamente su magisterio sobre la opinión. También se ha evocado el temor de desagradar a la potencia soviética, que confortó durante mucho tiempo el cinismo de los empresarios y de los políticos. François Furet, por su parte, ha insistido en el prejuicio favorable que no podía dejar de encontrar en Francia una revolución bolchevique que pretendía situarse en la línea

de la Revolución de 1793. Pero estas consideraciones sólo se refieren a causas parciales. No pueden por sí solas dar cuenta de la «excepcional ceguera» evocada por Stéphane Courtois.

Una razón más fundamental estriba en la alianza establecida durante la última guerra entre el estalinismo y las democracias occidentales, alianza que ha constituido el fundamento del orden internacional surgido de la derrota alemana de 1945.

A partir de 1941, la URSS participó al lado de los Aliados en la caída del nazismo. Obtuvo de ello un crédito moral que, luego, nunca dejó de explotar. Después de 1945, la victoria sobre el nazismo impidió cualquier interrogación sobre el totalitarismo vencedor, cualquier cuestionamiento de su legitimidad política y moral. Permitió a la memoria comunista construir su propia leyenda sin recibir la menor réplica. En 1939, las democracias occidentales habían declarado la guerra a Hitler para impedirle invadir Europa Central y Oriental. Stalin, en 1945, pudo hacer caer un telón de acero sobre esta misma Europa Central y Oriental sin que nadie pensara en impedirselo.

Por contigüidad con ello, todo el movimiento comunista ha disfrutado en la opinión occidental de un prejuicio favorable. «La guerra —subraya también Alain Besançon—, al establecer una alianza militar entre las democracias y la Unión Soviética, debilitó las defensas inmunitarias occidentales contra la idea comunista».⁴⁸ Tony Judit explica de igual forma el silencio que durante tanto tiempo ha rodeado a los crímenes comunistas: «Se debe en parte a que seguimos siendo los herederos de la alianza victoriosa establecida con Hitler».⁴⁹ «1945 le permitió probablemente al comunismo sobrevivir cincuenta años más», afirma por su parte François Furet.⁵⁰ Es ésta, en efecto, una clave decisiva para explicar la cuestión. Como la Unión Soviética y las democracias occidentales combatieron juntas durante la guerra, es por ello por lo que sigue siendo necesario que Hitler haya sido peor que Stalin, o lo que es lo mismo: que Stalin haya sido mejor. Y al revés, si el nazismo era realmente el mal absoluto al que sólo se podía liquidar aliándose con Stalin, ello significa que el sistema estaliniano era objetivamente útil, lo cual reduce en idéntica medida los reproches

que se le pueden hacer. En 1949, en el proceso Kravchenko, Jean Cassou explicó de tal modo que «la guerra contra Hitler constituye un bloque»: criticar a Stalin equivale a empequeñecer Estalingrado y por tanto a descalificar Vercors. De igual modo, cuando Soljenitsin publicó *El archipiélago del Gulag* fue una vez más en nombre de la «prueba por Estalingrado» como se intentó ahogar su voz.

En 1945, escribe Jean-Marie Domenach, «el prestigio del partido comunista, que después de 1941 había participado en la Resistencia, así como el del Ejército Rojo, que había vencido a los nazis, era tal que cualquier denuncia de la URSS aparecía como una complacencia hacia la “barbarie fascista” que estuvo a punto de cubrir a Europa». ⁵¹ Admitir la realidad del régimen soviético de campos de concentración resultaba, en tales condiciones, casi inconcebible. Domenach añade que, después de haberse reunido con Margaret Buber-Neumann en 1947, «no dudaba de lo que decía acerca del Gulag. Pero se trataba para mí de un fenómeno en vías de desaparición, de una anomalía que sería corregida por la revolución en marcha. En realidad resultaba difícil, para

una gente que se había lanzado con toda su alma en la lucha antinazi, concebir que un horror análogo estaba causando estragos en el campo de sus propios aliados». ⁵²

Lo paradójico es que la Unión Soviética ha podido disfrutar de tal modo de su más alto crédito moral en el momento mismo en que el terror estaliniano alcanzaba su cúspide. Es en 1942, en el mismo año de la batalla de Estalingrado, cuando la mortalidad bate todos sus récords en el Gulag: uno de cada cinco detenidos muere de hambre. Es asimismo en 1945 cuando los campos conocen el mayor número de detenidos (entre los cuales, cerca de dos millones de rusos entregados por los Aliados a Stalin, e inmediatamente deportados por éste). La otra cara de esta paradoja es que la verdad sobre el Gulag sólo será verdaderamente admitida por la opinión cuando se habrá desmantelado parcialmente el sistema concentracionario soviético: las primeras liberaciones masivas de detenidos datan de los años 1954-58. Ello equivale a decir, como lo ha subrayado René Girar, que «el prestigio del estalinismo decreció, especialmente entre los intelectuales

occidentales, a partir del momento en que disminuyó su grado de violencia».

Al liberar a Europa Occidental en el preciso momento en que sellaba la servidumbre de Europa Oriental, la victoria de 1945 permitió, así pues, la aniquilación de un sistema totalitario al tiempo que consagraba otro. El concepto de totalitarismo, en la medida en que englobaba a la vez al vencedor y al vencido, quedó de tal modo desacreditado. Al mismo tiempo, el aplastamiento del nazismo otorgó una indudable base de legitimación al «antifascismo»: a esa categoría discursiva que permitió dar un mínimo contenido ideológico a la alianza entre la Unión Soviética y las democracias occidentales. «La participación de los comunistas en la guerra y en la victoria sobre el nazismo —escribe Stéphane Courtois— hizo triunfar definitivamente la noción de antifascismo como criterio de la verdad en la izquierda, de modo que los comunistas se presentaron por supuesto como los mejores defensores de este antifascismo. Este último se convirtió para el comunismo en una marca definitiva, habiéndole sido fácil, en nombre del antifascismo, hacer callar a los recalcitrantes.»

Este dispositivo, sin embargo, sólo se llegó a establecer tardíamente. En un primer momento, los comunistas no quisieron ver en el fascismo más que una variante «dictatorial» del capitalismo, interpretándolo como la forma política a través de la cual el capitalismo traicionaba en cierto sentido su verdadera naturaleza (al tiempo que, invirtiendo la fórmula, el capitalismo podía ser definido como una forma no dictatorial del comunismo). En 1931, en el XI Pleno de la Internacional, Dimitri Manuilsky todavía afirmaba que «entre el fascismo y la democracia burguesa sólo hay una diferencia de grado». En febrero de 1934, Maurice Thorez declaraba: «La experiencia internacional muestra que no hay ninguna diferencia de naturaleza entre la democracia burguesa y el fascismo. Son dos formas de la dictadura del capital. El fascismo nace de la democracia burguesa. No se escoge entre el cólera y la peste». El fascismo era representado entonces como un sistema financiado por un gran capital acorralado cuyo único recurso consistía en suscitar una dictadura para oponerse al irresistible avance

del proletariado. Era la época en que Bertolt Brecht escribía: «Sólo combatiendo al capitalismo se podrá combatir al nacionalsocialismo. En esta lucha no hay otro aliado que la clase obrera».⁵³ Como la URSS tenía por función dirigir las luchas proletarias, encarnando de tal modo la oposición más rigurosa al capitalismo, de ello se derivaba que cualquier crítica del poder soviético «hacía el juego» del fascismo, al tiempo que, subsidiariamente, la mejor forma de luchar contra el fascismo consistía en hacerse comunista.

Esta interpretación del fascismo como una emanación del capitalismo tuvo como paradójica consecuencia hacer que la Internacional favoreciera, indirectamente al menos, la victoria de los fascismos. Si el fascismo no es más que una forma del capitalismo, no hay en efecto ningún motivo para ayudar al segundo cuando parece amenazado por el primero. Son patentes a este respecto las responsabilidades comunistas en la llegada al poder del fascismo en 1922 y del nacionalsocialismo en 1933. En ambos casos, el sectarismo de los partidos comunistas los

condujo a negarse empeñadamente a constituir un frente común con los partidos burgueses. Esta postura se radicalizó en 1928, con ocasión del VI Congreso del KOMINTERN, que afirmó la línea «clase contra clase» y denunció a la socialdemocracia como el alter ego del fascismo.

Sólo a partir de 1934-35 esta orientación fue brutalmente sustituida por las estrategias de «frente popular». Como a partir de entonces Stalin consideraba necesario, a fin de que no se formara un bloque antisoviético, obtener el apoyo de las democracias liberales y de los partidos progresistas burgueses, el «antifascismo» concebido como frente común se convirtió por ello mismo en la mejor forma de defender los intereses ideológicos, pero también materiales y territoriales, de la Unión Soviética. La firma del pacto germano-soviético, el 23 de agosto de 1939, mostrará que esta estrategia antifascista, a la cual el Kremlin volverá dos años después, en realidad sólo era para la Unión Soviética un instrumento de su potencia exterior.¹ «El

¹ Sin embargo, la Unión Soviética —cosa que a menudo se olvida— ya había firmado el 29 de noviembre de 1932 un pacto de no agresión con Francia, al que se le agregó un

antifascismo —escribe Pierre-Jean Martineau — fue para la Internacional Comunista menos una doctrina implacable que un instrumento político y diplomático al servicio de una causa única: la defensa de la URSS».⁵⁴

François Furet ha mostrado con toda claridad cómo el antifascismo, antes de la guerra, fue instrumentalizado por el comunismo para crear una representación de la correlación de fuerzas políticas en la que la realidad del terror soviético desaparecía como por arte de magia, mientras que el sistema que lo aplicaba se veía legitimado por la destacada parte que tomaba en la lucha contra el «fascismo».⁵⁵

A partir de la segunda mitad de la década de los treinta, el antifascismo, tal como lo define el Kremlin, va en efecto mucho más allá de la lucha contra el fascismo real. Su principal función consiste en hacer desaparecer el fenómeno totalitario. Por un lado, el antifascismo borra la especificidad del nacionalsocialismo (agrupado a partir de

«tratado de asistencia mutua», firmado el 2 de mayo de 1935, según el cual, en caso de agresión provocada contra Francia o la URSS, ambos países se prestarían inmediatamente asistencia y apoyo.

entonces bajo el término genérico de «fascismo» con regímenes tan distintos como los de Franco o Mussolini). Por otro lado, borra asimismo la especificidad del régimen soviético, al situarlo en el mismo campo que las democracias occidentales. De este modo desaparece por completo el parentesco entre el nazismo y el comunismo. El mundo queda dividido en «fascistas», cuyo abanderado es Alemania, y en «antifascistas», cuyo más destacado representante es la Unión Soviética. La alianza establecida durante la guerra consagrará esta dicotomía falsa, la cual acabará suscitando su propia historiografía.

Semejante estrategia resultaba, ni que decir tiene, sumamente rentable. Oscurecer la especificidad del nazismo permitía o bien presentarlo como una variante de las derechas autoritarias, o bien hacer pesar sobre cualquier derecha la presunción de contigüidad, de colusión o de identificación con el fascismo. Ulteriormente, lo cómodo de tal procedimiento hará que se vaya usando cada vez más: mediante sucesivas olas concéntricas, se acabará lanzado contra cualquiera la acusación de «fascismo». «Los comunistas siempre dicen

de sus enemigos que son fascistas», observaba ya André Malraux. Al igual que el anticomunismo como referencia suprema permite denunciar como «comunista» todo lo que se execra, también el antifascismo permite catalogar de «fascismo» todo lo que se pretende combatir. El fascismo deja entonces de ser definido como una estructura social y política determinada. Kravchenko y Soljenitsin fueron, de tal modo, tratados sistemáticamente de «fascistas» por haber denunciado el Gulag. Aún hoy, «quienquiera subraye la identidad del fascismo y del socialismo es de derechas, y quienquiera es de derechas es en el fondo de extrema derecha, es decir: un fascista».¹

El mito de la URSS «baluarte del antifascismo» permitía, por otra parte,

¹ Jean-François Revel, «L'essentielle identité du fascisme rouge et du fascisme noir», en *Commentaire*, primavera de 1998, pág. 233. El método utilizado consiste en lo que Joseph Gabel ha denominado el «silogismo de la falsa identidad». Este método pseudológico consiste en disociar los conjuntos concretos representados en los términos de una comparación, extrayendo artificialmente un elemento idéntico y elevando esta identidad parcial al rango de identidad total: «De Gaulle está en contra del comunismo, Hitler también lo estaba, luego de Gaulle = Hitler» (Joseph Gabel, *Ideologies*, Anthropos, 1974, pág. 84). ¡Inagotable método del que nunca se ha dejado de abusar!

identificar al comunismo, tanto en el plano nacional como en el internacional, con la defensa de los valores democráticos. De tal modo se mantenía la idea de que el comunismo no era otra cosa que una forma superior o perfeccionada de democracia. El antifascismo, por último, permitía desacreditar el anticomunismo. Si los comunistas se oponen al fascismo, e incluso se le oponen con mayor vigor que los demás, cualquier anticomunismo hace objetivamente el juego del fascismo (silogismo destinado a servir de conminación alternativa). Y como el nazismo es anticomunista, resulta fácil extraer de ello la idea de que cualquier anticomunismo sirve la causa del nazismo, y por consiguiente de que el anticomunismo es un mal superior al propio comunismo. De tal modo, el Kremlin pudo hacer del antifascismo «una especie de escaparate del comunismo, a partir de la idea de que, para ser un buen antifascista se tenía que ser filosoviético, y que no se podía ser a la vez antisoviético y antifascista. Esta especie de chantaje político fortaleció extraordinariamente el poder de atracción

del estalinismo». ⁵⁶

Dado que cualquier adversario del comunismo era considerado como potencialmente nazi, los métodos de terror soviéticos, también ellos santificados por el antifascismo, resultaban de tal modo mucho más excusables o comprensibles. En 1936, por solicitud de su presidente, Victor Basch, la Liga de los derechos humanos nombró una comisión de investigación sobre los procesos de Moscú. A su regreso de la URSS, dicha comisión concluyó que los acusados eran culpables. En el mismo momento, Bertot Brecht escribía: «Por lo que atañe a los procesos [de Moscú], sería absolutamente inadmisibles adoptar una actitud hostil al gobierno de la Unión [Soviética] que los organiza, aunque sólo fuera porque tal actitud pronto se habría transformado, automática y necesariamente, en una actitud de hostilidad hacia el proletariado ruso amenazado de guerra por el fascismo mundial, así como hacia el socialismo que está edificando». ⁵⁷

Tal como fue diseñado y aplicado por Stalin, el antifascismo sirvió sobre todo para legitimar, así pues, el sovietismo. Dándole al

«fascismo» un alcance lo bastante amplio para incluir en él cualquier forma de anticomunismo (en la época de la guerra fría, Eisenhower, Foster Dulles, de Gaulle y Adenauer tomaron muy naturalmente la sucesión de Hitler y Mussolini como figuras del «fascismo»), creó la ilusión de un común denominador entre la Unión Soviética y las democracias occidentales, suscitando de tal modo una nueva categoría artificial.¹ Subsidiariamente, la movilización «antifascista» empujó a Mussolini a establecer con Hitler una alianza de la que nada quería saber al comienzo. De tal forma, como señala George Orwell, la izquierda se ha convertido en «más antifascista que antitotalitaria». «Uno de los grandes éxitos del régimen soviético —observa Alain Besançon— es haber difundido y poco a poco impuesto su propia clasificación ideológica de los regímenes políticos modernos».⁵⁸

¹ «El prefijo “anti” —subrayaba Annie Kriegel— da la seguridad de que se posee lo que es más necesario y valioso para ser, para existir, para justificar su existencia; da la seguridad de tener un enemigo» (ponencia en el coloquio organizado en abril de 1989, en Cortona, por la Fundación Feltrinelli sobre «El mito de la URSS en la cultura occidental». Texto publicado en *Commentaire*, verano de 1990, págs. 299-302.

XIV

Otra consecuencia de la manipulación del antifascismo por parte del Kremlin ha consistido en oscurecer su objeto: el fascismo. Al agrupar bajo este mismo término unos sistemas políticos o ideológicos sumamente distintos, el antifascismo ha contribuido a hacer más difícil una definición que, todavía hoy, sigue siendo problemática. Los especialistas que han estudiado el fascismo no están de acuerdo, en efecto, ni sobre sus orígenes ni sobre sus características esenciales. Los movimientos fascistas han sido interpretados por Ernst Nolte como respuestas a la amenaza bolchevique. Renzo De Felice piensa que el fascismo se define ante todo como un modo particular de entrar en la modernidad. Zeev Sternhell, que hace observar

que «en Francia, el fascismo toma sus orígenes, y sus hombres, tanto en la izquierda como en la derecha, y muy a menudo mucho más en la izquierda que en la derecha»,⁵⁹ asegura que la ideología fascista ya estaba constituida, en sus principales elementos, antes de la guerra de 1914. Todavía se discute hoy si el fascismo constituye un giro «soldadesco» y voluntarista de una ideología contrarrevolucionaria, jerarquizante y antimoderna (Nolte), si constituye por el contrario una doctrina modernista y revolucionaria, abierta a una sociedad nueva y que nada tiene que hacer de un pasado trasnochado (Furet), o si resulta fundamentalmente de una revisión del socialismo en un sentido antimaterialista y antiinternacionalista (Sternhell). La opinión más generalizada es que el fascismo, como categoría general, constituye un sistema mixto en el que se asocia un socialismo purgado del materialismo con un nacionalismo jacobino, todo ello sobre el fondo de la crisis de las clases medias, el recuerdo de la Gran Guerra y la explosión de la modernidad.

En su acepción más restringida, y por tanto

la menos discutible, el término, en cambio, se utiliza legítimamente para calificar el Ventennio mussoliniano. Ahora bien, el fascismo italiano es el gran ausente del Libro negro. Ocurre, en efecto, que en materia de violencia social y represión política, no es comparable con los regímenes totalitarios. Se dispone actualmente de cifras muy precisas sobre el balance del régimen fascista italiano al respecto. Este balance consiste en nueve ejecuciones entre 1922 y 1940 (en su mayoría, terroristas eslovenos), seguidas de otras diecisiete durante los años de guerra, de 1940 a 1943, mientras que el número total de prisioneros políticos, por su parte, nunca fue más allá de algunos millares.¹ El fascismo italiano, que Pietro Barcellona no ha dudado en describir como «una especie de socialdemocracia autoritaria» impuso, es cierto, indudables restricciones a las libertades. Pero

¹ Véase Stanley G. Payne, *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español*, Planeta, Barcelona, 1997. «Lo que prueba que la dictadura fascista no es totalitaria —subrayaba ya Hanna Arendt— es que las condenas políticas fueron muy poco numerosas» (*Le système totalitaire*, Seuil, 1972). Este argumento fue calificado de «niñería» [sic] por Jean-Pierre Faye (*La Quinzaine littéraire*, 16 de marzo de 1973, pág. 28).

las mismas no tienen punto de comparación con el terror totalitario. Raymond Aron ya lo había señalado con toda claridad: «El régimen de Mussolini nunca fue totalitario: las universidades, los intelectuales nunca se vieron sometidos, incluso si se restringió su libertad de expresión».⁶⁰ «Entre Mussolini y Hitler — observa Jacques Willequet— siempre existirá el abismo que separa a la cárcel política del campo de concentración».⁶¹ Colocar la resistencia al totalitarismo nazi bajo el signo del «antifascismo» constituye, en tales condiciones, una impostura. «Esta amalgama —declara Pierre Chaunu— forma parte de la mentira comunista consistente en oponer la democracia al fascismo, con lo cual el comunismo aparece como el sistema más democrático, ya que el más opuesto al fascismo. Es la forma más perfecta de la mentira.»⁶²

Tomado como común denominador de todos los totalitarismos, reales o supuestos, el término «fascismo», sin embargo, sigue sirviendo todavía hoy de «espantajo universal» (De Felice). Jean Lacouture habla de «fascismo tropical» para calificar al régimen de Pol Pot;

otros, de «fascismo verde» para designar el islamismo, mientras que el propio Jean-François Revel no duda en calificar al estalinismo de «fascismo rojo». Este uso retórico es un resto de la concepción estaliniana del antifascismo. Mantiene un efecto de óptica que no corresponde a los hechos. Como lo ha destacado Hanna Arendt, los regímenes políticos no se dividen en regímenes fascistas y antifascistas, sino por el contrario en regímenes liberales, democráticos, autoritarios y totalitarios. Aunque el propio Mussolini usó el término «totalitario»,¹ el

¹ Contrariamente a un prejuicio existente, fueron sin embargo los antifascistas italianos quienes utilizaron por primera vez el término para denunciar el fascismo naciente. Giovanni Amándola fue el primero que describió al fascismo como un «sistema totalitario» en un artículo publicado el 12 de mayo de 1923 en el periódico *Il Mondo*. El adjetivo fue luego transformado en sustantivo por Lelio Basso, en un texto de *La Rivoluzione liberale* del 2 de enero de 1925. Véase J. Petersen, «La nascita del concetto di “Stato totalitario” in Italia», en *Annali dell’Istituto storicoitalo-germanico in Trento*, 1, 1975, Mussolini retomó el término en su célebre discurso pronunciado el 22 de junio de 1925 en el Teatro Augusteo, con ocasión del IV Congreso del Partido Nacional-Fascista (PNF): «¡Todo en el Estado, nada fuera del Estado! Tal es nuestra feroz voluntad, implacable y totalitaria». Lo utilizará de nuevo en un artículo de la Enciclopedia Italiana

régimen fascista italiano no puede ser colocado entre los sistemas totalitarios, como tampoco entre los regímenes pertenecientes a las categorías clásicas del despotismo o de la tiranía. Como la mayoría de los politólogos lo reconocen actualmente, las diferencias entre

publicado en 1932. El contexto indica bien a las claras que Mussolini se refiere tan sólo al medio de superar la división democrática entre el Estado y la sociedad. En un país, cuya unidad, tardíamente realizada, sigue siendo obstaculizada por las consecuencias de la crisis económica y por el desigual desarrollo del Norte y del Sur, Mussolini piensa que sólo un Estado fuerte puede realizar la unificación y la modernización de una verdadera comunidad nacional. «Para el fascismo —dirá también— todo está en el Estado; nada de humano o de espiritual existe y aún menos tiene valor fuera del Estado.» Esta mística del Estado corresponde a la «estatalatría», no al totalitarismo. Se aproxima a las teorías del «Estado total» desarrolladas por Carl Schmitt /«Der totale Staat», en *Der Hüter der Verfassung*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1931; «Die Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland», en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar — Genf — Versailles 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1940, págs. 185, ss., texto publicado en 1933 en la *Europäische Revue*), y sobre todo por Ernst Forsthoff (*Der totale Staat*, Hanseatische Buchgesellschaft, Hamburgo, 1933). Estas teorías fueron muy pronto rechazadas por los nazis, quienes reprocharon a sus autores sucumbir a la «estatalatría» latina. La importancia concedida al Estado bajo el fascismo hay que ponerla en relación con la relativa mediocridad del papel del partido, muy bien analizada por Renzo De Felice (*Mussolini, il Duce. Lo Stato totalitario 1936-1940*, Einau-

los regímenes fascista y nazi superan con mucho a sus similitudes.⁶³ En cuanto régimen, el nazismo es totalmente distinto del fascismo, al igual que el comunismo es totalmente distinto del socialismo. Englobarlos en un mismo término equivale a poner en un mismo cesto a Léon Blum y Stalin, a Lionel Jospin y Pol Pot. Presentar el nazismo como una variante nacional de un basto y nebuloso movimiento titulado «fascismo» es una concesión tardía al sovietismo. Quien emplee el sintagma «fascismo alemán» para designar el nazismo habla la lengua de Stalin.

di, Turín, 1981). Véase también Marco Carchi, *Partito unico e dinamica autoritaria*, Acrópolis, Nápoles, 1983. El fascismo italiano, en últimas, no fue «totalitario» más que «en el sentido en que él mismo tomaba esta palabra» (Claude Polin, *Le totalitarisme*, PUF, 1983, pág. 61)-

XV

Si se admite que los crímenes de los regímenes comunista y nazi no se derivan de un azar o de un accidente, se tiene que elucidar la naturaleza de la lógica o de la necesidad cuya culminación representan. Para ello, no es posible limitarse a indagar en qué medida cada uno de ellos, al cometer sus crímenes, ha actuado de conformidad con su propia doctrina. Hacia lo que hay que orientarse es, por el contrario, hacia lo que tienen en común. Para ello, hay que volver al concepto de totalitarismo que, pese a sus imperfecciones, sigue siendo el más operatorio para la comprensión del fenómeno.

La noción de totalitarismo nunca ha sido aceptada unánimemente por los politólogos, lo cual no es de sorprender, ya que su uso se

deriva de una creación ex post: basándose en la existencia de los sistemas totalitarios se ha inventado un término que, en una segunda fase, ha permitido calificarlos de tales, siempre que correspondieran a la definición que su propia existencia había llevado a formular. Esta forma de actuar resultaba sin embargo inevitable en la medida en que los sistemas políticos descritos como totalitarios constituyen fenómenos de un tipo totalmente nuevo. En realidad, sólo se puede comprender el totalitarismo distinguiéndolo de todas las formas clásicas de tiranía, absolutismo, dictadura o autoritarismo; es decir, partiendo de su radical novedad. El totalitarismo no es una forma intemporal, sino inédita de poder. No representa una versión más dinámica o agravada de los regímenes autoritarios. Cristaliza, por el contrario, una forma política vinculada a una época determinada.⁶⁴ Y es su carácter inédito lo que permite comprender por qué resulta imposible explicarlo recurriendo exclusivamente a la psicología, a la antropología o a la historia de la filosofía.¹ Los

¹ Véase por ejemplo Kart Popper, quien hace del totalitarismo una virtualidad permanente de la civilización occidental, cuyos principales representantes serían Platón,

sistemas totalitarios han movlizado desde luego pasiones inherentes a la naturaleza humana, pero combinándolas de una forma nunca vista. De igual modo resulta imposible, y por las mismas razones, explicar el sistema soviético por la «mentalidad rusa», o el nazismo por la Sonderweg alemana, por más que cada uno de estos dos regímenes poseyera una indudable dimensión «nacional». Semejante enfoque equivale a trivializar los totalitarismos,¹ los cuales, por el contrario, tienen que ser estrictamente colocados en su contexto.

Los términos «totalitario» y «totalitarismo» empezaron a difundirse durante el período de entre guerras en el mundo anglosajón. Ni que decir tiene que los regímenes totalitarios nunca los emplearon para calificarse a sí mismos.**

Hegel y Marx (*La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, 1979, 1.^a ed. de 1962)

¹ Como lo hace, por ejemplo, Daniel Lindenberg cuando afirma que, contrariamente al nazismo, «el comunismo, desde el punto de vista de la historia universal, es de una terrible trivialidad» («Remous autour du *Livre noir du communisme*» en *Esprit*, enero de 1998, pág. 192.)

** La palabra «totalitario» brilla significativamente por su ausencia en los diccionarios soviéticos de los años treinta y

Desde 1935, el sociólogo alemán emigrado Hans Kohn, escribiendo en una revista norteamericana, vincula las «dictaduras modernas» con fenómenos tales como una nueva concepción mesiánica del mundo, la irrupción de las masas en la vida política, una conciencia política moldeada por la Revolución Francesa, y el papel de las técnicas modernas. En 1939, Meyer Drucker publicaba una obra, *The End of Economic Man. The Origins of Totalitarianism*, cuyo subtítulo le iba a proporcionar años después a Hannah Arendt el título de su propio libro. En 1940, Carlton H. Hayes subrayaba por su parte la originalidad de las formas totalitarias de gobierno.⁶⁵ Dos años después, el concepto era estudiado de nuevo por Sigmund Neumann.⁶⁶ En Francia, uno de los primeros en emplear el término «totalitario» fue Jacques Maritain, que se encontraba entonces en el entorno de Emmanuel Mounier y el equipo de la revista

cuarenta. Sólo aparece en 1953... ¡con la siguiente definición: «Totalitario: fascista, que emplea los métodos del fascismo»! Más adelante también se puede leer: «Estado totalitario: Estado burgués dotado de un régimen fascista». Véase Michel Sélzer, *La machines et les rouages*, op. cit., págs. 97-98.

Esprit.⁶⁷

Apareció después el célebre libro de Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, publicado en los Estados Unidos en 1951, pero que sólo se tradujo en Francia en 1972.¹ Todavía hoy representa la contribución más

¹ *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, Nueva York, 1951 [*Los orígenes del totalitarismo*, trad. española, Taurus, 2.ª ed., 1998.] La primera edición del libro [en francés], que había sido concluida en 1949, consta de un prefacio de tres páginas y de las observaciones finales de once páginas. En la segunda edición (1958), Hannah Arendt agregó un epílogo sobre la revolución húngara, mientras que las observaciones finales de la anterior edición, integradas en el cuerpo del libro, eran sustituidas por un artículo titulado «Ideología y terror». Por último, tres prefacios distintos fueron redactados para la edición de 1966, que comportó la publicación separada de las tres partes en que se divide la obra. Raymond Aron reseñó el libro ya en 1954 en un artículo en el que, por lo demás, no aprobaba todas las tesis del mismo («L'essence du totalitarisme», en *Critique*, 80, págs. 51-70, reproducido en *Machiavel y las tiranías modernas*, de Fallois, 1993, págs. 195-213). El volumen publicado en Francia en 1972 (*Le Système totalitaire*, Seuil) incluye tan sólo la traducción de la segunda parte. Las otras dos partes fueron traducidas en 1973 (*Sur l'antisémitisme*, Calmann-Lévy) y en 1982 (*Les origines du capitalisme. L'impérialisme*, Fayard), habiéndose editado ulteriormente los tres volúmenes en la colección «Points». No es dudosa la causa de tales retrasos. «Esta conspiración del silencio —escribe Mireille Marc-Lipiansky— se explica por la fascinación que el marxismo y la URSS ejercieron sobre la intelectualidad parisina hasta

profunda para el estudio del fenómeno. Oponiéndose a las teorías liberales que tendían a ver en los sistemas totalitarios resurgimientos «arcaicos» de naturaleza fundamentalmente irracional, muestra por el contrario que sólo mediante un análisis crítico de la genealogía de la modernidad se puede captar la esencia de estos sistemas, los cuales sólo pueden ser explicados muy imperfectamente por el antisemitismo, el socialismo o el imperialismo del pasado siglo. En 1956, por último, el

las postrimerías de la década de los sesenta» («Totalitarisme», en *L'Europe en formation*, invierno de 1990-primavera de 1991, pág. 82). Claude Lefort comparte la misma opinión: «Parece, en realidad, que la ignorancia, el descuido o incluso la hostilidad de que en Francia ha sido objeto Hannah Arendt se deben al dominio del marxismo que constituía un manifiesto obstáculo para recibir sus ideas» («H. Arendt y la cuestión de lo político», en *Cahiers du Forum pour l'indépendance et la paix*, marzo de 1985, pág. 24). Véase asimismo Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1981, págs. 237-241; Jean-Marie Domenach, «L'intelligentsia française et la perception de l'Est communiste», art. cit., págs. 18-27; Pierre Gremion, *L'intelligence de l'anticommunisme*, Fayard, 1995. Sobre la influencia ejercida por el libro, véase S. J. Whitfield, *Into the Dark. H. Arendt and the Totalitarianism*, Temple University Press, Philadelphia, 1980; Robert Nisbet, «Arendt on Totalitarianism», en *The National Interest*, primavera de 1992, págs. 85-91.

estudio de Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, ejerció una profunda influencia en los Estados Unidos, Inglaterra y Alemania, al enumerar seis criterios formales que caracterizan a los regímenes totalitarios: una ideología oficial que abarca todos los sectores de la vida social, un partido único enraizado en las masas, un sistema político organizador del terror, un control monopolístico de los medios de información y de comunicación, un monopolio de los medios de combate y una dirección centralizada de la economía.⁶⁸

Las teorías del totalitarismo —que, contrariamente a las del fascismo, se interesan exclusivamente por los regímenes y no por la fase «movimentista» que los precedió— se multiplicaron ulteriormente, provocando una serie de debates que todavía prosiguen en la actualidad.⁶⁹ Uno de los principales reproches que se les han formulado, especialmente en Alemania por parte de Martin Broszat,⁷⁰ es el de su «falta de sentido histórico», que les llevaría a preocuparse tan sólo por la esencia de los sistemas totalitarios, sin preocuparse ni por su evolución ni por la erosión ocasionada

por el tiempo. Al categorizarlos de forma esencialista, tales enfoques sólo darían una visión monolítica de estos sistemas y no podrían, por consiguiente, explicar su evolución. Incapaz de integrar el cambio, el modelo sólo constituiría un tipo ideal difícilmente integrable en la realidad. Este reproche se formuló sobre todo en el momento de la revolución húngara de 1956, y luego en la década de los sesenta, cuando quedó claro que la URSS de Krutchev no podía ser calificada de «totalitaria» de la misma manera que bajo Stalin. En la década de los setenta, también se criticó el concepto de totalitarismo como instrumento de propaganda utilizado en el marco de la guerra fría, provocando que recobrara influencia la escuela «revisionista» representada especialmente por Moshe Lewin.⁷¹ Por último, se les ha reprochado a las teorías del totalitarismo sobreestimar la capacidad de los regímenes totalitarios de transformar radicalmente la persona humana y, por consiguiente, la sociedad. Se ha dicho que sólo en la ficción puede haber un totalitarismo perfectamente realizado, lo cual ha llevado a Michael Walter a observar irónicamente a

«cualquier totalitarismo realmente existente es un totalitarismo fallido».⁷²

Aunque, desde el desmoronamiento del sistema soviético, las teorías sobre el totalitarismo experimentan un gran auge, reproches análogos han sido formulados recientemente por autores como George Mouse, Denis Peschanski o Ian Kershaw. «Cualquiera que sea el planteamiento de que se trate —escribe este último—, el totalitarismo no es nunca otra cosa que un concepto, no una teoría. Ofrece un atajo intelectual, no una explicación. Describe técnicas e instrumentos de poder similares. No tiene gran cosa, incluso nada que enseñarnos, sobre el cómo y el por qué de su surgimiento.»⁷³

Tales críticas son injustificadas. Equivalen a confundir la ciencia política, que se interesa prioritariamente por los conceptos generales, y la ciencia histórica, que estudia más bien sus cristalizaciones particulares. Tomadas al pie de la letra, podrían conducir igualmente a rechazar la noción de democracia, por cuanto nunca ha existido un régimen perfectamente democrático. Como escribe Leszek

Kolakowski, «está admitido generalmente que la mayoría de los conceptos que empleamos para describir fenómenos sociales de vasta amplitud no tienen equivalentes empíricos perfectos.»⁷⁴ Pero no por ello dichos conceptos dejan de ser utilizables. No existe ninguna sociedad «perfectamente» democrática o liberal, de igual modo que no hay ninguna sociedad «absolutamente» totalitaria, pero ello no impide en absoluto estudiar el totalitarismo, el liberalismo y la democracia, o compararlos entre sí. El hecho de que nunca pueda haber libertad absoluta tampoco impide efectuar una distinción entre regímenes en los que hay más libertad y otros en los que hay menos. El hecho de que ningún tipo ideal se realice perfectamente en el ámbito empírico no le quita nada de su valor para estudiar la realidad. Juan J. Linz observa a este respecto: «Cada caso es único para el historiador. Pero el politólogo tiene que buscar los elementos comunes, conceptualizarlos, y, por último, reducir este gran número de regímenes políticos a ciertos tipos principales»⁷⁵

Una crítica que sí se les puede hacer, en cambio, a las teorías del totalitarismo es que

tienden demasiado a menudo a definir los sistemas políticos que estudian por sus características formales (culto de un jefe supremo surgido del pueblo, partido único que somete a su control la totalidad de la vida social, ideología sustraída a la discusión y erigida en verdad de Estado, movilización de las masas inmiscuyéndose en la vida privada, terror generalizado ejercido contra «enemigos del pueblo», monopolio absoluto de la información, absorción de todas las instituciones y del derecho, etcétera) mucho más que por su aliento profundo, razón por la cual dichas teorías se quedan mudas, por lo general, sobre las circunstancias de la génesis y desarrollo del totalitarismo, a cuyo respecto son efectivamente mucho más descriptivas que explicativas. Pero este defecto, del que adolecen sobre todo autores estadounidenses como Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski, no constituye ningún rasgo común a todas estas teorías. Lejos de limitarse a efectuar una descripción estructural y estática de los regímenes totalitarios, Hannah Arendt, por ejemplo, trata por el contrario de explicar su origen, lo

cual la lleva a proponer no un simple modelo, sino una verdadera teoría.

El totalitarismo no se reduce, en efecto, a similitudes en las estructuras y modos de funcionamiento. Por encima de sus formas comunes, que son por lo demás susceptibles de un cierto número de variaciones,¹ el

¹ La estructura y la naturaleza del partido único (PCUS y NSDAP), por ejemplo, no eran las mismas en la Unión Soviética y en la Alemania nazi. Tampoco hubo en la URSS una estructura social y política correspondiente a lo que fue la SS bajo el III Reich. Las relaciones entre el partido y el Estado también eran distintas. «El partido nazi —observa Ian Kershaw— nunca ejerció sobre el aparato del Estado una dominación comparable a la del partido comunista en la URSS» («Nazisme et stalinisme. Limites d'une comparaison», art. cit., pág. 184). Por último, el carácter esencialmente burocrático de la dictadura estaliniana contrasta con la autoridad lo menos burocrática posible ejercida por Hitler. A partir de tales observaciones llegó Raymond Aron, hacia el final de su vida, a pensar que el adjetivo «totalitario» sólo podía aplicarse con todo rigor al régimen soviético. Leszek Kolakowski ha expresado la misma opinión («Totalitarianism and Lie», art. cit, pág. 34). Ian Kershaw subraya por otra parte que la autoridad carismática del jefe supremo constituía, bajo el nazismo, un elemento esencial que no se encuentra en la URSS, la mayoría de cuyos dirigentes estuvieron singularmente desprovistos de carisma (el culto de la personalidad de que fue objeto Stalin no se transfirió a sus sucesores). Por tal motivo, Hitler ocupaba una «centralidad» de índole distinta de la de Stalin: «Hitler

parentesco entre los regímenes totalitarios estriba en primer lugar en su inspiración y en su aliento, cuyas formas nunca constituyen otra cosa que medios. Esta inspiración y este aliento no se deben tanto a una idea común, en el sentido doctrinal del término (pueden, por el contrario, ser expresadas por ideas totalmente distintas), sino que significan más bien una actitud mental que sólo ha podido surgir y desarrollarse en una época bien determinada. Esta actitud mental se basa en la fusión de dos elementos distintos: por un lado, una visión maniquea y mesiánica, de naturaleza «religiosa», y por otro en un voluntarismo extremo, vinculado a una adhesión sin reservas a los valores de la modernidad.

no fue el producto del sistema: fue el sistema» (*Hitler. Essai sur le charisme en politique*, Gallimard, 1995). Kershaw concluye precipitadamente, a partir de ahí, que Hitler era irremplazable para el nazismo, mientras que la sobrevivencia del sistema soviético exigía por el contrario la sustitución de Stalin. El argumento es de naturaleza puramente especulativa, puesto que la victoria aliada de 1945 permitió al sistema soviético perpetuarse después de Stalin al tiempo que impidió que el nazismo se perpetuara después de Hitler.

XVI

Las ideologías modernas son religiones profanas. Se basan en conceptos teológicos secularizados. Esta constatación se aplica muy particularmente a los sistemas totalitarios, cuyo componente milenarista y mesiánico fue antaño transmitido sobre todo por las herejías cristianas. Al igual que ciertos otros autores (Waldemar Gurian, Eric Voegelin, Jean-Pierre Sironneau), Raymond Aron ha podido calificar a los totalitarismos modernos de «religiones políticas» o «religiones secularizadas»; es decir, «doctrinas que ocupan en las almas de nuestros contemporáneos el lugar de la fe y sitúan aquí abajo, en la lejanía del futuro, la salvación de la humanidad en forma de un orden social por crear».⁷⁶

La ideología desempeña indudablemente, a

este respecto, un papel de primer plano. Diversos observadores de los sistemas totalitarios, como Alain Besançon, Michel Séller o François Furet, los han descrito por lo demás como «regímenes ideocráticos», calificación que conviene sobre todo al régimen soviético.¹ Ahora bien, contrariamente a lo que creen los autores liberales (quienes se imaginan que ellos mismos están hablando desde un lugar no ideológico), si el totalitarismo es totalitario, ello no se debe tan sólo a que se refiere a una ideología. Todas las sociedades humanas, en la medida en que se cristaliza en ellas una cierta concepción del mundo, poseen en efecto una base de fundamentación ideológica, ya sea de modo implícito o interiorizado. Tampoco es, exactamente hablando, el contenido de su ideología lo que en los sistemas totalitarios

¹ «Por lo que se refiere a la ideología —escribe Raymond Aron—, el nacionalsocialismo nunca adoptó la forma sistemática, dogmática del marxismo-leninismo. No existió catecismo hitleriano equiparable a la *Historia del partido comunista de la Unión Soviética* de Stalin. El racismo, centro de la fe hitleriana, no corrompía el conjunto del pensamiento como lo hacía el estalinismo en la peor época.» (*Los últimos años del siglo*, op. cit., págs. 113-114.)

desempeña la función primordial.** Lo fundamental es más bien la forma en que este contenido es presentado deliberadamente como un sistema de verdad, oficialmente profesado y sustraído a cualquier forma de debate. Decía Montesquieu que todo régimen político tenía una naturaleza («aquello que le hace ser lo que es») y un principio («aquello que lo hace actuar»). Una de las características del totalitarismo es que su principio y su naturaleza se confunden, precisamente porque están subsumidos por una ideología «total», que tiene la pretensión de «explicarlo todo hasta el menor acontecimiento, deduciéndolo de una única premisa».⁷⁷ Esta ideología se presenta, a la manera de las doctrinas religiosas, como una estructura esencialmente dogmática, portadora de certidumbres absolutas, que asigna a las demás ideas el papel de falsa conciencia o de mistificación destinada a disimular la realidad de los retos esenciales. Como tal, se afirma como ciencia

** Hannah Arendt destaca a este respecto que ni el socialismo, ni el racismo, ni el antisemitismo son en sí mismos totalitarios, sino que lo llegan a ser a partir del momento en que los totalitarismos «se apropiaron» de ellos (*El sistema totalitario*, op. cit., pág. 218).

detrás de la historia o de la vida, erigiéndose sus conceptos y sus principios fundamentales en verdades que excluyen cualquier otra verdad.

En los sistemas totalitarios, los rasgos «religiosos» más evidentes son la visión dualista del mundo, la esperanza mesiánica de una nueva era y la ilimitada voluntad de instaurar una sociedad nunca vista. «¿Qué se debe entender — escribe D. C. Rapoport— por sentimiento mesiánico? Se trata del sentimiento según el cual llegará un día en que la historia y la vida en esta tierra se verán total e irreversiblemente transformadas, pasándose del estadio de la lucha perpetua que todos hemos experimentado al de una armonía perfecta en la que muchos sueñan, y en la que ya no habrá ni enfermedades ni lágrimas, en la que estaremos completamente liberados de toda regla, lo cual es condición indispensable para una perfecta libertad.»⁷⁸

La concepción dualista consiste en pensar el mundo en términos de una división radical: nosotros y ellos, las fuerzas del bien y las del mal. El mundo se encuentra entonces exclusivamente dividido entre amigos y

enemigos, sin que resulte posible ninguna tercera posición: «Quien no está conmigo está contra mí», se lee ya en el Evangelio (Mat. 12, 30). En Lenin, este principio se convierte en: «O bien la ideología burguesa, o bien la ideología socialista. No hay punto intermedio». Kolakowski, refiriéndose al estalinismo, ha podido por ello hablar de «esquema de la única alternativa»; y Alain Finkielkraut, de «simplismo radical que asocia a un determinismo implacable un moralismo desencadenado».

Esta visión de un mundo dividido en dos corresponde en el comunismo al enfrentamiento del proletariado y de las clases explotadoras; en el nazismo, a la oposición entre los alemanes (o los arios) y los judíos, oposición visiblemente calcada de la de Cristo y de un Anticristo satánico.¹ En ambos casos, el Partido representa la quintaesencia del buen principio, puesto que se identifica con la parte más sana (social o racialmente) del pueblo —la parte «elegida», que tiene una misión histórica y metafísica que cumplir en la medida en que

¹ «Los burgueses son para Lenin lo que los judíos son para Hitler», observa Hélène Carrère d'Encausse (*Lénine*, op. cit.).

posee una conciencia de raza superior o representa la vanguardia del proletariado— y que, como tal, prefigura la totalidad del pueblo del futuro. Al Partido le corresponde, así pues, luchar por todos los medios en contra del principio dañino. La política se convierte, de tal modo, en una guerra de religión de carácter apocalíptico emprendida contra las fuerzas del mal. En ambos casos, estamos ante una teoría que formula «una doctrina salvadora en pro de una colectividad elegida, raza alemana o proletariado mundial» (Philippe Baurin).

También en ambos casos esta lucha universal se ve legitimada por una representación del mundo basada en una metafísica de la subjetividad disfrazada en necesidad histórica objetiva. Hitler asegura que la lucha que emprende el hombre ario, este «Prometeo de la Humanidad», corresponde a las «leyes eternas de la naturaleza», interpretadas como lucha de todos contra todos en la perspectiva del darwinismo social. La lucha universal opera la selección de los mejores, realizando de tal modo «la voluntad de la naturaleza, que tiende a elevar el nivel de los seres». Enseguida, la proposición se

invierte con toda naturalidad: si los mejores vencen necesariamente, de ello se deriva que la dominación de los más fuertes va en el sentido de la historia. Lenin afirma de igual modo que el advenimiento del comunismo corresponde a la necesidad histórica, interpretada como perpetuo progreso. En ambos casos, la historia constituye el tribunal supremo que permite verificar la justeza de la teoría. La lucha tiene el valor de un principio selectivo que permite hacer triunfar a quienes poseen la verdad: el que gana demuestra, por ello mismo, que tenía razón. Encontramos aquí el eco del historicismo moderno, versión laica de la creencia en una historia lineal, orientada hacia el reino de Dios. La clase, al igual que la raza, queda sustantivada en sujeto singular, depositario del sentido de la historia, que ni puede ser legítimamente dividido, ni plantear su identidad el menor problema. El voluntarismo, paradójicamente, se encuentra asociado de tal forma la creencia en una ley absoluta, que nada le debe a la interpretación de los hombres, sino que al contrario se impone a ellos: ley de la Historia o ley de la Vida, que circunscribe radicalmente el libre

arbitrio y somete todo cuestionamiento sobre la libertad a las mismas aporías que las formas clásicas de determinismo o de predestinación. Erigida por encima de todos y de todo, esta «ley del movimiento de una fuerza sobrehumana, la Naturaleza o la Historia»,⁷⁹ tiene por efecto real privar de toda validez a las leyes positivas, las cuales sólo son aceptadas en tanto en cuanto concuerdan con ella, al tiempo que hace saltar en añicos los criterios de lo permitido y de lo prohibido. Constituye el origen fundamental del fantasma de transparencia y de dominio total que caracteriza a los totalitarismos.

Al aspirar a una ruptura casi ontológica en el seno de la historia humana, los totalitarismos llevan por otra parte la pasión de la novedad hasta el paroxismo. Pretenden conseguir el advenimiento de sociedades de un tipo nunca visto: «nuevo Reich», «hombre nuevo», «era nueva» constituyen otras tantas fórmulas para trazar una frontera absoluta entre el antes y el después, residiendo lo novum en el proyecto de planificación racional cuyo objetivo colectivo reviste carácter supremo. Después de Giovanni Gentile, quien desde 1898 había puesto de

manifiesto el carácter «metafísico occidental» del marxismo, Ernst Bloch ha evidenciado que el papel de la aspiración a lo «totalmente distinto» juega en el comunismo la función profana del paraíso terrestre: la pretensión a hacer «del pasado tabla rasa» manifiesta una voluntad de ruptura total, la única capaz de alumbrar un mundo inédito gobernado por un hombre nuevo. «En el nazismo y el comunismo —subraya Alain Besançon— se trata, erradicando el mal, de crear una sociedad perfecta y un hombre nuevo».⁸⁰ Tal es la doble obsesión de cierre (el de una era definitivamente concluida) y de apertura (la de una era radicalmente nueva).

Desde este punto de vista, el totalitarismo es el heredero directo de una modernidad que se constituye, desde sus inicios, como tabula rasa; es decir, como rechazo de principio, repudio de todo cuanto antes era considerado como lo que se tiene que mantener y transmitir. El lema incesante de la modernidad es que hay que explorar sin cesar los «límites de lo posible» (Arendt), considerándose que todo lo posible es deseable. Este lema corresponde a la «expansión ilimitada» que, según Hannah

Arendt, constituye precisamente el telos de la modernidad,⁸¹ o también la aplicación profana de lo que Heidegger denomina el «concepto de infinidad». El mismo implica un cuestionamiento de la noción misma de límite, que la voluntad humana o el «progreso» están llamados a hacer retroceder indefinidamente. Por definición, el totalitarismo es el sistema que no conoce límite, el sistema que aspira a la movilización total de los hombres y del mundo, el que aspira a sojuzgar, a dominar mediante la razón la totalidad del mundo, desplegándola como tal en una «potencia masiva de convocación» (Jean-Luc Nancy y Jean-Christophe Baillo). Es el sistema que cree no sólo que todo es posible (porque su voluntad carece de límite), sino que todo está permitido (porque representa la verdad absoluta).

Esta movilización total es indisociable de la aspiración a lo homogéneo. El totalitarismo pretende, antes de nada, reducir la diversidad humana a un único modelo. Expresa de tal modo una perversión del principio de unidad, consistente en suprimir la contrapartida, la multiplicad, sobre la base de una referencia

política a la universalidad. En tal sentido, manifiesta un claro rechazo de la «ambivalencia del mundo»,⁸² un desesperado intento por reducir a lo único todas las significaciones humanas, por abolir la distancia entre la multiplicidad de lo real y la unidad del concepto, por instaurar a toda costa esta unidad aquí y ahora. Por tal razón, en los regímenes totalitarios tiene que suprimirse todo lo que distingue a los individuos entre sí, todo lo que se interpone entre los individuos y el poder — supresión que puede efectuarse tanto más fácilmente cuanto que, «en la medida en que hay homogeneidad, la unidad como tal es simplemente desdeñable; sustraer a la totalidad una unidad, o el número que sea de unidades, no afecta para nada a la totalidad como tal».⁸³

Esta visión entronca, por supuesto, con la idea de un fin de la historia; es decir, de una fase terminal de la historia humana eventualmente asimilada, con finalidades retóricas, a una «nueva historia» desprovista de todas las características de la existencia histórica. Pero esta idea es enfocada desde una perspectiva a la vez voluntarista y dialéctica. Por un lado, no se considera que este proceso

se desarrolle por sí mismo: el hombre tiene que tomar parte activa en el mismo para precipitar su realización. Por otro lado, si bien se supone que el momento final se caracteriza por la desaparición de las tensiones y de las guerras, ello sólo se puede conseguir mediante la aceleración de las tensiones y el desarrollo de una guerra absoluta. Para salir de la fase de los antagonismos y de las oposiciones, al comienzo se las tiene que exacerbar. Tal es el tema de la «lucha final» (Endkampf), efectuada por una minoría decidida y agrupada en un partido único, que, haciendo desaparecer la contradicción principal, pretende conducir la historia hasta su final. Los regímenes totalitarios son regímenes que quieren poner término a la existencia histórica mediante una aceleración radical de la historia.

En tal sentido, los sistemas totalitarios nunca puede ser «de derechas», ya que toda política «de derechas» se caracteriza ante todo por la prudencia: implica la prosecución de objetivos que sólo ser limitados. Por más la política «de derechas» se apoye en una ideología o en una doctrina, los resultados nunca están asegurados de antemano. Se tiene en cuenta la naturaleza

humana, lo cual impide pensar que todo es posible. El futuro nunca es considerado como algo que implica una ruptura absoluta con el pasado. Se adopta como regla general el respeto de la diversidad humana, con todo lo que ello implica de relatividad respecto al contexto. Los sistemas totalitarios, por el contrario, se sitúan de entrada en lo absoluto. Rechazando la política como prudencia, la conciben a la vez como una ciencia y como un sustitutivo de la fe, la cual poseería la verdad última de todos los asuntos humanos.

XVII

Las tiranías clásicas se contentan con adueñarse de los cuerpos y controlar la expresión de las opiniones, mientras que el totalitarismo —he ahí otro rasgo que lo acerca a los sistemas religiosos— pretende poseer también las almas. Tal es el motivo por el que, si bien las tiranías clásicas suprimen el pluralismo político, siguen siendo compatibles con un cierto pluralismo social. El totalitarismo, por el contrario, intenta reducir a unidad toda la realidad social. Pretende suprimir la exuberante contingencia de lo social; es decir, la libre expresión de los antagonismos que se derivan de la diversidad humana, así como la posibilidad de resolverlos en forma de confrontación democrática. El fantasma de transparencia social es llevado, en

su caso, al extremo; se trata, en realidad, de hacer desaparecer lo aleatorio, lo imprevisible, lo espontáneamente irracional: todo aquello que obstaculiza el que la gestión de la sociedad se haga por completo según el espíritu de cálculo.

Hannah Arendt veía un vínculo evidente entre la atomización de los individuos producida por el auge del individualismo igualitario, y el hecho totalitario. El totalitarismo era, para ella, una respuesta al «desencanto del mundo», a la descomposición de los cuerpos intermedios, a la dislocación cultural y social de las sociedades industriales modernas, en las que la aceleración del desarrollo ha quebrantado los modos de vida ligados a los grupos orgánicos primarios (familias, comunidades campesinas, etcétera). Su surgimiento lo consideraba vinculado al auge de «masas» (mob) desarraigadas, que la desaparición de las comunidades, de las asociaciones y de los «estados» (Stände) ha hecho más vulnerables que nunca. El individuo anónimo —escribe uno de sus discípulos, Domenico Fisichella— «se parece a un

recipiente, siempre dispuesto a ser llenado».¹ «Llevando las cosas al extremo —añade Claude Pollin—, el grupo totalitario se mantiene única y exclusivamente en virtud de la mera fuerza de su homogeneidad: el grano de arena no es nada fuera del montón de arena.»⁸⁴

También se ha hablado, para definir el totalitarismo, de desvanecimiento o de aplastamiento total de la sociedad civil por parte de la esfera pública e institucional, por el Estado o, también, por un aparato jerárquico centralizado que no se confunde necesariamente con la administración estatal. En los regímenes totalitarios, no hay, en

¹ Se ha opuesto a este análisis el resultado de ciertas investigaciones empíricas. Se sabe, por ejemplo, que, en la República de Weimar, la sociedad alemana distaba mucho de parecer a la informal y atomizada agregación social descrita por Arendt. También se sabe que el nazismo, en sus inicios, no reclutó sus grandes batallones en la periferia de las grandes metrópolis, sino en pequeñas localidades rurales en las que todavía subsistían fuertes realidades asociativas. Cabe responder a esta objeción que los medios sociales todavía no atomizados eran también los que más temían serlo. Habría que interrogarse sobre la crisis de las clases medias en la República de Weimar, sobre su temor de «proletarización» y su falta de inserción política en la sociedad.

efecto, ninguna fuente de legitimidad que no sea la del poder, lo cual es tanto como decir que toda la sociedad se confunde con el poder que se supone la encarna. Sin embargo, existe un gran riesgo, si uno se limita a esta observación, de volver a caer en las interpretaciones que hacen del totalitarismo el resultado de un simple «llevar las cosas al extremo» en el ejercicio del poder político. En esta perspectiva, común a los autores liberales, «el totalitarismo es el poder desnudo».⁸⁵ Ahora bien, el totalitarismo no se puede explicar, como las tiranías clásicas, por un contraste, por acentuado que sea, entre una minoría dominante y una mayoría dominada. No es tanto un Estado todopoderoso, cuanto que un sistema que engloba estructuralmente todas las funciones de la sociedad y que es responsable del desmoronamiento de las formas tradicionales de actividad social. Desde este punto de vista, sería más adecuado caracterizar a los regímenes totalitarios como los que consagran no tanto la tiranía de unos pocos sobre muchos, sino —en una perspectiva hobbesiana— la

dominación de todos sobre cada uno. Basándose especialmente en las observaciones de Alejandro Zinoviev, Claude Pollin escribe a este respecto: «El poder totalitario es, en primer lugar, la tiranía de todos sobre todos; el verdadero fundamento del poder de quienes se hallan en la cúspide de la jerarquía es el poder de quienes constituyen la base».¹ El totalitarismo puede definirse por lo tanto como una «tiranía de un tipo nuevo, que compagina extrañamente el coerción sobre todos y la participación de todos».⁸⁶

La dominación de lo político sobre lo social, así pues, tampoco tiene que confundirnos. Cuando todo se hace político, la política desaparecen en el mismo momento en que parece triunfar, y ello porque la política sólo puede existir, precisamente, en la medida en

¹ Ibid., pág. 117. Alejandro Zinoviev constata, por su parte, que es sobre todo el régimen soviético el que ha destruido la base social del país. «Se puede rechazar el totalitarismo alemán —escribe—, aun conservando el sistema social del país. En cambio, resulta imposible operar de igual modo con el totalitarismo soviético sin arriesgarse a destruir las bases mismas del régimen social del país» (*Le communisme comme réalité*, L'Âge d'Homme-Julliard, 1981, págs. 55-56).

que no se identifica con lo social. La política forma parte del movimiento de institución de lo social —participa en el trabajo simbólico de la sociedad sobre sí misma—, pero no se confunde con lo social. «Sólo hay política —observa Claude Lefort— ahí donde se manifiesta una diferencia entre —por un lado— un espacio en el que los hombres se reconocen unos a otros como ciudadanos, situándose juntos en los horizontes de un mundo común; y —por otro lado— la vida social propiamente dicha, en la que sólo experimentan su dependencia recíproca, y ello bajo los efectos de la división del trabajo y de la necesidad de satisfacer sus necesidades.»⁸⁷ Así como el totalitarismo pone término a la historia al pretender identificar su sentido profundo, así también destruye lo político a la vez que lo extiende por doquier.

XVIII

Es evidente el carácter movilizador de la visión dicotómica que caracteriza a los sistemas totalitarios. En semejante visión, el mundo tiene que ser necesariamente depurado de quienes han sido designados de antemano como enemigos ontológicos que abatir. «El santo terror, cualquiera que sea la época en que aparece —subraya D. C. Rapoport—, está habitualmente ligado al mesianismo.»⁸⁸ Éste, en efecto, sólo alcanza su en la media en que los buenos y los malos experimentan suertes radicalmente opuestas.

Resulta entonces obvio que la mejor forma de liquidar una oposición consiste en eliminar uno de sus términos. Tanto para Lenin como para Hitler, la supresión del principio malo (la desigualdad de clase o la dominación judía) es

condición para conseguir la salvación colectiva; es decir, el acceso a una vida futura realizada, ya no en el más allá, sino en un futuro más o menos lejano. Esta lucha es una lucha sin merced, sin pausa ni reconciliación posible, que sólo puede concluir mediante la eliminación total de uno de los dos campos. «El enemigo representa el mal integral, siempre peligroso o, en suma, algo distinto de lo humano. Es imposible establecer acuerdos, pues las restricciones que el enemigo acepta o propone únicamente aspiran a engañarnos. Resulta fuerte la tentación de pretender que, frente a semejante adversario, todo está permitido.»⁸⁹ Un fin absoluto justifica, en efecto, que se recurra a todos los medios. Por terribles que sean, estos medios resultan aceptables a la vista del carácter sublime, del ideal inconmensurable del objetivo perseguido. Lo grandioso del objetivo justifica que se actúe de forma implacable frente a quienquiera obstaculice este objetivo, que se le oponga un odio total, sin tregua ni matices. La pretensión de combatir en nombre de la «humanidad» — como hemos visto— aún refuerza más esta disposición mental: quien se opone a la

humanidad es necesariamente no humano. Lo mismo ocurre con la convicción de que el mal no reside en el hombre, sino en la sociedad: así como en un clima igualitario cualquier desigualdad resulta insoportable, así también si el hombre es intrínsecamente bueno, «el menor culpable es un monstruo espantoso».⁹⁰ La violencia estatal puede entonces ser vivida como una necesidad ética porque opera bajo la garantía de la trascendencia a la que responde la sociedad futura. Cuando semejante finalidad se plantea como una necesidad derivada del propio movimiento de la historia, el verdugo se convierte en el instrumento de esta historia; y la eliminación del adversario, en la condición de su realización.

En esta visión maniquea en la que «la diversidad dentro de un mundo único es substituida por la oposición irreconciliable de dos mundos», «la totalización del bien obliga a la totalización del mal; es decir, a una unificación no menos arbitraria de todo lo que, por las razones más diversas, se opone al bien “unificado”».⁹¹ De entrada, el adversario queda, pues, situado en el lado del no ser. Es el cuerpo ajeno necesariamente perturbador de lo

Idéntico, que impide el triunfo lógicamente ordenado del ser, y obstaculiza el cumplimiento de la gran aspiración unificadora, razón por la cual tiene que ser reducido a la nada cuya amenaza, siempre reemprendida, encarna. La supresión del adversario no sólo es necesaria por las condiciones inherentes a la lucha: también lo es desde el punto de vista de los principios: como sólo el mejor puede triunfar, si el adversario no es aniquilado, la teoría resulta falsa.

Hannah Arendt ha sido la primera en mostrar que los sistemas totalitarios masacran a los hombres no sólo por lo que hacen, sino también por lo que son. Enemigos de raza y enemigos de clase son definidos en ambos casos como «“enemigos objetivos” de la historia o de la naturaleza» (Arendt); es decir, como hombres que merecen ser deportados o suprimidos porque su existencia misma equivale a un acto de oposición. Por definición, son «hombres de más».⁹² Correspondiendo a la parte mala, perturbadora y por tanto radicalmente superflua de la humanidad, a aquella parte cuya presencia en

el mundo constituye desde siempre la causa de todos los males, no tienen tanto que ser sancionados cuanto que erradicados, como se hace con una enfermedad, una contaminación o un microbio; de donde se desprenden las cuantiosas metáforas biomédicas, higienistas o zoológicas de que son objeto: «virus fascista», «vacilo judío», «bestia inmundada». Lenin hablaba de «limpiar» a Rusia de sus «parásitos» y demás «insectos dañinos». Jean-Paul Sarte dirá que «todo anticomunista es un perro». La parte mala de la humanidad tiene que ser erradicada porque, frente a la ley objetiva del devenir que se supone encarna la verdad absoluta, no puede, por su parte, sino representar la mentira absoluta. La lógica exterminadora y el terror planificado se hacen entonces inevitables.

Es por ello por lo que en los sistemas totalitarios la represión siempre va mucho más allá de la resistencia efectiva con que el poder se topa en la sociedad. Un rasgo característico del terror totalitario es que alcanza su punto culminante cuando el régimen ya no tiene adversarios, redoblándose cuando ya no tiene razón de

ser. A estos sistemas no les basta con hacer desaparecer toda oposición. Paradójicamente, les hace falta al mismo tiempo hacerla desaparecer y volver a crear una oposición, incluso ficticia, para que su existencia todavía tenga sentido; es decir, para que puedan seguir presentándose como estando legitimados a proseguir su misión. Por ello, cuando ya no hay más oponentes, lejos de bajar la guardia, los vuelven a crear ellos mismos, atribuyendo tal papel a aquellos de sus partidarios de quienes sospechan que no son lo bastante fiables o a los que no encuentran suficientemente «claros».¹ El imaginario del complot («conspiración judeo-masónica» o «conspiración tramada por el capital contra los trabajadores») constituye un poderoso resorte

¹ A propósito del nazismo, Jean-Marie Vincent habla de identificación inmediata a «una comunidad mítica que tiene que ser constantemente reafirmada y vuelta a poner en escena a través de la negación de lo que la trastorna o perturba. La comunidad se hace y se rehace sin cesar contra sus supuestos enemigos, lo que equivale a decir que tiene, sin cesar, que hacer aparecer y reaparecer al enemigo como amenaza inminente». («*Démocratie et totalitarisme*» revisité. La *démocratie* et Claude Lefort», en Gérard Duprat [ed.], *L'ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, PUF, 1998, pág. 71.)

de este proceso de sospecha generalizada: la astucia del Diablo consiste, en efecto, en hacer creer que no existe, pues los enemigos más peligrosos andan siempre «enmascarados». Es esta persistencia del terror cuando ha perdido toda «utilidad» normalmente concebible lo que explica que los regímenes totalitarios no logran estabilizarse, sino que siempre se ven obligados a huir hacia adelante. «En una primera fase —explica Maurice Weyembergh—, [la policía política] se contenta con liquidar a quienes se oponen al régimen; en una segunda fase, la emprende contra los “enemigos objetivos” y reemplaza la “culpa sospechada” por el “crimen posible”. En una tercera fase, en la que culmina el terror [...], el enemigo objetivo es reemplazado por quienquiera que sea».⁹³ El totalitarismo institucionaliza de tal modo la guerra civil. Y como los enemigos pronto se convierten en enemigos metafísicos, las posibilidades de purga se hacen ipso facto inagotables. «El terror propiamente dicho —escribe Claudio Polin— comienza a existir cuando en cualquier momento a todos se les puede decretar culpables sin haber transgredido ley alguna.»⁹⁴

El principio básico del totalitarismo es la depuración como modo de administración de lo social. El totalitarismo —escribe asimismo Polin— es una forma de organización social «que no utiliza el terror, sino cuya esencia es el terror».⁹⁵

El rasgo fundamental en Lenin y sus sucesores es precisamente la concepción de la política como guerra civil. Este rasgo va incluso más lejos que la lógica propia del nazismo, en la medida en que éste combate sobre todo a enemigos externos. En el sistema comunista, el enemigo es ante todo un enemigo interno, siendo ésta la razón por la que dicho sistema se entrega a la purga permanente. En junio de 1919, Lenin declaraba: «Sería una gran vergüenza mostrarnos dubitativos y no fusilar por falta de acusados».⁹⁶ La frase es significativa. Prueba que la falta de enemigos hace peligrar al sistema mucho más que su existencia, siendo necesario producirlos sin cesar para que el sistema se legitime a sí mismo mediante esta constante amenaza. En 1937-38, el poder soviético llegó a fijar a ciegas cupos de individuos a deportar. En total, entre 1934 y 1953, uno de cada cinco hombres

pasó por una colonia penitenciaria o por los campos. La política comunista aparece de tal modo como una política de hostilidad hacia toda una sociedad a la que, al mismo tiempo, incita a luchar contra sí misma participando en la violencia estatal. Dentro de semejante clima, sólo los órganos de represión tienen la posibilidad de actuar según les plazca; sólo disfrutan de plena libertad los encargados de hacerla desaparecer.

XIX

Al mismo tiempo que prolonga una intolerancia de tipo propiamente religioso, el fanatismo totalitario también se encuentra profundamente modelado por la modernidad. Este carácter moderno se pone claramente de manifiesto en el comunismo soviético. Llevado por el optimismo radical de la teoría del progreso y por la idea de que es posible crear un hombre nuevo que reine en un mundo transformado tal como debe ser, dicho totalitarismo adhiere plenamente al racionalismo y al cientismo de la Ilustración. Hallamos en él la afirmación prometeica de que no hay naturaleza humana, de que el mundo no es sino objeto para el hombre y que la tierra entera puede ser sometida al reino de la razón. La colectivización, con su obligado

corolario de industrialización, es en sí misma eminentemente moderna: la aniquilación de los kulaks aspira ante todo a obligar a una clase campesina «arcaica» a que acepte los principios de la modernidad.

Pero esta modernidad también está presente en el nazismo, tal como lo ha podido establecer la investigación contemporánea.¹ Detrás de un arcaísmo

¹ Véase en particular Michael Prinz y Rainer Zitelman (Hrs.), *Nationalsozialismus und Modernisierung*, Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, Darmstadt 1991 («Die totalitäre Seite der Moderne», págs. 1-20); Rainer Zitelmann, *Hitler Selbstverständnis eines Revolutionärs*, Hamburgo, 1987. Otro resultado importante de la investigación sobre el nazismo ha consistido en poner de manifiesto su carácter policrático. En el III Reich, tras la fachada del *Führerstaat*, el poder emanaba sobre todo de un montón de neofeudalidades personales, lo cual contribuye sumamente a explicar la falta de coordinación entre los diversos componentes del régimen. «La sumisión personal, que casi constituía una forma moderna de anarquía feudal —escribe Ian Kershaw—, eclipsaba las posiciones oficiales y constituía la verdadera base de la correlación de fuerzas en la Alemania nazi» («Nazisme et stalinisme. Limites d'une comparaison», art. cit., pág. 187). Martin Broszat ha podido hablar, dentro de la misma perspectiva, del carácter «amorfo» del régimen nazi. Reinhardt Bollmus llega incluso a evocar el «caos de la gestión en el Estado del Führer» (*Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart, 1970, pág. 236). Véase también

postizo y una ideología oficial que, por lo demás, nunca estuvo verdaderamente unificada,¹ el régimen hitleriano se dedicó con ahínco a concluir la modernización de Alemania. Al igual que el comunismo, importó masivamente los métodos del taylorismo y del

Robert Koehl, «Feudal Aspects of National Socialism» en Henry A. Turner (ed.), *Nazism and the Third Reich*, Nueva York, 19172, págs. 151-174; R. Hildebrandt, «Monokratie oder Polykratie? Hitlers Herrschaft und das Dritte Reich», en Karl Dietrich Bracher, M. Funke y Hans-Adolf Jacobsen (Hrsg.), *Nationalsozialistische Diktatur 1933-1945. Eine Bilanz*, Bonn 1983, págs. 73, ss.

¹ Más allá de las consignas difundidas entre las masas, la ideología nazi se presenta como un conglomerado de tendencias y corrientes bastante diversas, lo cual ha llevado a distinguir en los autores nacional-socialistas una cinco distintas teorías del Estado. El apocalíptico darwinismo social y la doctrina de la «lucha de razas», tal como la expone Hitler, no se corresponde ni con el ruralismo ecológico y nordizante de un Darré, ni con el nacionalismo metafísico basado en una neumatología del «alma racial» de un Rosenberg, ni con la política pragmática y agresivamente modernista de un Goebbels, ni con el racialismo envuelto en ensoñaciones «prehistorizantes» de un Himmler. Nunca existió tampoco una teoría económica nacional-socialista bien elaborada, ni verdaderas constantes en materia de política exterior. En el plano filosófico, el elemento nacionalista y el elemento racista (necesariamente transnacional) eran, además, potencialmente contradictorios. Sobre el carácter ecléctico de la ideología nazi, véase Thomas Klepsch, «Totalitarisme: un concept

fordismo —con la diferencia de que la URSS nunca salió de la penuria, mientras que la sociedad alemana ya conoció bajo el III Reich un comienzo de consumo de masas—, racionalizó la producción, le dio a la técnica un lugar capital, favoreció el turismo masivo, el tráfico automovilístico y el desarrollo de las grandes ciudades. Reivindicaba una mística de «la tierra y la sangre», pero contribuyó sumamente a liquidar al campesinado alemán. Cantaba las virtudes del ama de casa, pero la puso masivamente a trabajar. También él «traicionó su ideal». François Furet ha podido decir con toda la razón que «la dictadura nazi desarraigó verdaderamente a Alemania de su tradición, al mismo tiempo que instrumentalizaba en su favor ciertos elementos de esta tradición»⁹⁷

Desde este punto de vista, no erraba la Escuela de Francfort al considerar que el nazismo no hubiera sido posible sin el racionalismo de la Ilustración, al que sin embargo pretendía combatir. La preeminencia de la técnica, la dominación cada vez mayor

pertinent pour le III^e Reich?», en Yannis Thanassekos y Heinz Wisman (ed.), op. cit., págs. 45-54.

del mundo por parte del hombre, así como el reino de la subjetividad burguesa constituyen, según Theodor Adorno y Max Horkheimer,⁹⁸ un conjunto indisociable de la comprensión del sistema concentracionario. El totalitarismo, en efecto, sólo puede aparecer cuando el conocimiento ha quedado identificado con la «calculabilidad del mundo» y se han suprimido todas las estructuras «opacas» que obstaculizaban anteriormente el irresistible avance hacia el dominio total. Desde 1939, Horkheimer escribía que «el orden nacido en 1789 como un camino hacia el progreso llevaba consigo la tendencia al nazismo». Agregaba que el nazismo «es la verdad de la sociedad moderna» y que combatirlo «reivindicando el pensamiento liberal equivale a apoyarse en lo que le ha permitido imponerse». Augusto Del Noce también ha descrito la modernidad como una cultura «intrínsecamente totalitaria»,⁹⁹ mientras que Michel Foucault hablaba a propósito del nazismo de «racionalidad de lo abominable». Zigmunt Baumann también afirma que es «el mundo racional de la civilización moderna» el que ha hecho al mismo tiempo posible y

concebible unas persecuciones antisemitas que no han «representado tan sólo el remate tecnológico de la sociedad industrial, sino también la culminación organizativa de las sociedades burocráticas».¹⁰⁰ Las masacres cometidas por los regímenes totalitarios han representado formas extremas de racionalidad instrumental, que se derivan directamente de la transformación moderna del hombre en objeto. En ello es en lo que se distinguen radicalmente de todas las masacres anteriores.

XX

Marcando el nacimiento oficial de la modernidad, fue precisamente la Revolución Francesa la primera que hizo de la masacre la consecuencia racional del enunciado de un principio político. El primer intento de genocidio de la historia moderna tuvo como marco la región de Vendée: 180.000 hombres, mujeres y niños matados por el mero hecho de haber nacido. Refiriéndose a los habitantes de Vendée, Couthon declaraba el 10 de junio de 1794: «Se trata menos de castigarlos que de aniquilarlos». Frente a sus respectivos enemigos, reales o supuestos, los totalitarismos del siglo xx han reaccionado al igual que los revolucionarios franceses: con la voluntad de exterminio, teniendo siempre esta misma idea de que la aniquilación del enemigo es

condición para la salvación del mundo. Pero la Revolución Francesa también fue la primera que movilizó a las masas e impuso a sus partidarios políticos la ruptura de sus demás vínculos. También fue la primera que culminó el proceso de destrucción de los cuerpos intermedios, con la intención de eliminar todo lo que se pudiera interponer entre el poder central y los individuos atomizados. Y, por último, también fue la primera que profesó un universalismo brutalmente invertido en odio del extranjero a partir del momento en que, identificados los términos «francés» y «universal», quienquiera no fuera francés podía lógicamente ser situado fuera de la humanidad.

El paralelismo entre la Revolución Francesa y la Soviética, entre el terror jacobino y el bolchevique, ha sido explícitamente reivindicado por los propios comunistas rusos. Lenin fue el primero que asimiló los cosacos a los habitantes de Vendée, y que proclamó que 1917 concluía 1789, dando de tal modo a entender que la Revolución de Octubre constituía en cierto modo la revancha de Robespierre.¹⁰¹ En los países occidentales, los

dirigentes de los partidos comunistas y sus compañeros de viaje también utilizaron este paralelismo para legitimar el comunismo soviético, como lo ha subrayado François Furet, quien insiste en el papel desempeñado por el «imaginario jacobino» en el consentimiento francés al comunismo y en la indulgencia mostrada por los intelectuales ante los actos más macabros del poder soviético.¹ Al regresar de la URSS, Marcel Cachin declaraba: «Un francés no tiene nada que renegar de la revolución rusa, la cual, en sus métodos y en su proceso, reanuda la

¹ F. Furet, *El pasado de una ilusión*, trad. española de M. Utrilla, FCE, 1995. Véase también Jacob L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, 1970. Furet resulta en cambio menos convincente cuando hace del «odio por el burgués» el principal denominador común de las ideologías totalitarias. La crítica comunista de la democracia burguesa, en efecto, le reprocha a ésta no tanto el que sea burguesa, cuanto que traicione sus propios ideales: la figura histórica del burgués contradice la igualdad reivindicada por la ideología burguesa, que, según Marx, tuvo al menos el mérito de liquidar los últimos vestigios del modo de producción feudal. Así es como la burguesía es definida como la clase que, para maximizar sus intereses, ha renegado los ideales que se había dado. La propia Revolución Francesa, de la que Lenin dice inspirarse, fue por lo demás una revolución fundamentalmente burguesa.

Revolución Francesa». Ernst Nolte ha podido observar que «lo que caracteriza más que nada a la izquierda francesa no es tan sólo que sigue situando a la Revolución Francesa en el rango superior, en la etapa fundamental de la historia de la emancipación humana; es también que establece una relación positiva entre la Revolución Francesa y la Rusa». ¹⁰² Todavía en la actualidad, agrega Krysztof Pomian, «los mejores intelectuales franceses no han sido verdaderamente “desestalinizados”. Siguen estando muy profundamente apegados a la mitología del frente popular y más profundamente a la idea de que la Revolución Francesa ha sido un “bloque”, lo cual legitima al Terror». ¹⁰³

Desde antes de la guerra, ciertos autores, por su parte, habían sabido interpretar perfectamente la revolución nazi como el equivalente para Alemania del «momento jacobino» representado en Francia por la Revolución de 1789. En su *Journal de l'Allemagne*, llevado entre octubre de 1935 y junio de 1936, cuando era lector en la universidad de Francfort, Denis de Rougemont, en particular, había identificado

muy claramente nacionalsocialismo y espíritu jacobino. Describiendo el nazismo como un «jacobinismo pardo», y a sus partidarios como a unos «sans-culottes con camisa parda», mostraba hasta qué punto el III Reich estaba vinculado, tanto en sus anhelos como en sus métodos, con este «espíritu de 1789» al que denunciaba, sin embargo, en sus discursos: «El mismo espíritu centralizador; la misma obsesión de la unidad-bloque; la misma exaltación de la nación considerada como misionera de una idea; el mismo sentido de las fiestas simbólicas para la educación de los espíritus».¹⁰⁴ Así como los revolucionarios franceses habían suprimido las antiguas provincias, Hitler hizo también desaparecer la antigua Prusia, centralizó el Reich y procedió en todos los campos a una unificación forzada: desde febrero de 1934, fueron disueltos todos los parlamentos regionales, quedando abolidas las «nacionalidades» regionales.¹ Alejandro

¹ El paralelismo entre la Revolución Francesa y la Nacionalsocialista también fue establecido, significativamente, por Marcel Déat, antiguo dirigente socialista convertido en colaboracionista. «El Estado jacobino —escribe Déat— es, a su manera, tan totalitario como el Reich. Combate duramente el federalismo girondino, lleva enérgicamente a cabo la unificación del

Kojève ya había puesto de relieve que «el lema hitleriano: “Ein Reich, ein Volk, ein Führer” [Un Imperio, un Pueblo, un Jefe] no es otra cosa que una —mala— traducción al alemán del lema de la Revolución Francesa: “La République une et indivisible” [La República una e indivisible]». «Lenin no escondió en lo más mínimo lo que debía a los jacobinos; Hitler, lo que debía a Lenin», señala por su parte Jules Monnerot.¹⁰⁵

De todo ello se deriva que intentar absolver al comunismo en nombre de su inspiración profunda, acorde con los ideales de la modernidad, equivale a oscurecer el hecho de que esta inspiración constituye la raíz no sólo de sus crímenes, sino también de los del nazismo. Nada es más falso que pensar que, contrariamente al comunismo, el nazismo ha sido un régimen criminal por adecuarse a una ideología exclusivamente propia de él. Por el contrario, su criminalidad proviene de aquella parte de su inspiración que comparte con el comunismo. Es lo que constata François

país, incluso en el plano lingüístico. ¿Es tal vez una casualidad si Adolf Hitler ha proseguido los mismos esfuerzos desde 1933?» (*Pensée allemande et pensée française*, Aux Armes de France, junio de 1944, pág. 21.)

Rouvillois cuando escribe, a propósito del nazismo, que «lo que le hace criminal no es lo que le distingue del marxismo, sino muy precisamente lo que comparte con él». «Si el marxismo y el nacionalsocialismo —agrega— son igualmente totalitarios, es por lo que les une: es porque ambos provienen de esta modernidad radical que, por sus presupuestos históricos y antropológicos, no podía sino acabar en la pesadilla.»¹⁰⁶

XXI

Más allá de la alianza establecida con Stalin durante la última guerra, la causa final de la incapacidad de las democracias occidentales para sancionar el comunismo parece estribar, así pues, en el parentesco no reconocido que, derivado de la genealogía de la modernidad, las une a él. Es la percepción más o menos clara de este parentesco lo que explica que el comunismo soviético haya podido ser considerado como una prolongación del socialismo, o incluso como una aplicación más rigurosa de la democracia. Como ha observado Ernst Nolte, la distinción entre un comunismo bueno al menos en sus intenciones y un nazismo malo hasta en las suyas traiciona implícitamente la idea de que las democracias liberales y el comunismo comparten a fin de

cuentas el mismo ideal, distinguiéndose tan sólo por la forma de realizarlo.¹⁰⁷ Las democracias liberales, dicho de otro modo, no pueden dejar de reconocerse en los anhelos igualitario-universalistas del comunismo. Ésta es la razón de que, aun condenando los medios a los que recurrió, tienden espontáneamente a pensar que su ideal al menos era bueno, y a creer que denunciar los crímenes del comunismo equivale a hacer el juego de quienes no comparten este ideal común.

Todo el equívoco aparece tan pronto como, con un mismo gesto, la democracia liberal condena el totalitarismo soviético, a la vez que se proclama, como él, heredera de la Revolución Francesa. Se pone de tal modo de manifiesto que la democracia liberal y el comunismo representan dos corrientes distintas surgidas de la misma ideología de la Ilustración: la primera aspira a un «progreso» que se efectuaría por sí mismo, dentro del respeto de los derechos humanos, mientras que la segunda corriente hace de la acción revolucionaria el medio de precipitar el cumplimiento de un sentido de la historia que también está orientado hacia el «progreso».

Tal es precisamente la tesis defendida por Jacob L. Talmon, en un libro que constituyó todo un hito.¹⁰⁸ Destruyendo el mito de una Revolución Francesa fundamental liberadora, y el de una oposición radical entre totalitarismo y democracia liberal, Talmon muestra cómo el totalitarismo se ha constituido «a partir de las mismas premisas» que esta última; representa «la segunda de las dos posibles variaciones sobre el tema de la ideología democrática», al tiempo que una parte esencial de su inspiración «está en gran parte contenida en el pensamiento original y general del siglo XVIII», es decir, en la filosofía de la Ilustración. Entre los elementos ideológicos comunes al totalitarismo y a las democracias liberales, Talmon cita la primacía de la razón que, aplicada a la acción pública, permite pensar que la política, realizada de forma «científica», conduce necesariamente a soluciones «técnicas» que son las únicas posibles: «A la noción de tradición, piedra de toque de las instituciones y de los valores sociales, el racionalismo le sustituye la noción de utilidad pública. Supone una forma de determinismo social hacia el que los hombres tienden

irresistiblemente y que aceptarán forzosamente un día. Postula de tal modo un sistema exclusivo y el único válido, que surgirá cuando haya desaparecido todo lo que no está justificado por la razón y la utilidad».¹⁰⁹ Otro punto común: el historicismo; es decir, la idea de que la historia posee un sentido global y que se puede ofrecer una representación racionalmente convincente de la misma. Talmon habla aquí de «avance ininterrumpido hacia el desenlace del drama histórico». Tal es el fondo mismo de la ideología del progreso: la historia finalizada toma el relevo de la escatología, el insondable plan de salvación divina se convierte en el plan racionalmente inteligible de la historia. Ahora bien, la ideología del progreso, en la medida en que desprecia el pasado y considera que el futuro siempre es mejor, devalúa por ello mismo a la humanidad anterior: así lo ha observado, por ejemplo, Alain Finkielkraut, quien cree en el progreso cree necesariamente en el valor relativo de la humanidad presente frente a las generaciones venideras. De ello se desprende fácilmente que no es ilegítimo sacrificar la primera a las segundas.

También en Claude Lefort los regímenes totalitarios y democrático-liberales son analizados como los dos rostros que puede adoptar la realización de la «revolución democrática». «El totalitarismo —escribe Lefort— sólo es comprensible, para mí, a condición de abarcar la relación que mantiene con la democracia [...]. El Estado totalitario sólo es concebible en relación con la democracia y sobre el fondo de sus ambigüedades. Constituye su refutación punto por punto, y sin embargo lleva a su actualidad las representaciones que contiene virtualmente».¹¹⁰ Para Lefort, la democracia moderna se define como una forma política en la que el poder no remite a ningún origen trascendente, divino o tradicional, sino que se presenta como un puro reflejo de la voluntad humana. Ahora bien, la afirmación del carácter puramente humano de la sociedad entraña su capacidad de modelarse a sí misma según su antojo. Con la Ilustración, en efecto, se le atribuye a la sociedad un saber sobre sí misma que se supone le dará los medios de producirse como guste; es decir, de componer un orden propio que sólo de sí misma extraería sus

principios. El totalitarismo hace suya, llevándola al paroxismo, esta perspectiva de una autotransformación infinita de una sociedad que se engendra plenamente a si misma. Al identificar totalmente poder humano establecido y poder instituyente de lo social (contrariamente a la democracia «clásica», que siempre mantiene una distancia entre lo real y lo simbólico, entre el movimiento espontáneo de lo social y su reactivación reflejada por el poder), lleva hasta el extremo la noción de autonomía, manifestando de tal modo un ilimitado deseo de poder de transformación.¹

¹ No seguiremos, sin embargo, a Lefort cuando interpreta el totalitarismo como un intento moderno de restaurar una unidad social premoderna (una sociedad «indivisa»), la cual también se caracterizaría por rechazar la distancia entre lo simbólico y lo real. Esta concepción se basa, a nuestro juicio, en un erróneo análisis de las sociedades tradicionales, las cuales se afirman, es cierto, como «indivisas», pero no como homogéneas. Lefort confunde igualmente unidad orgánica de lo social y sociedad totalitaria, cuando escribe que el totalitarismo aspira a convertir de nuevo a la sociedad en un «gran cuerpo»; la principal característica de las sociedades orgánicas u «holistas» estriba precisamente en la singularidad y la mutua dependencia de todas las partes del «cuerpo», así como en el hecho de que la «cabeza» dirige sin remplazar a las demás partes, mientras que en el totalitarismo el objetivo esencial de la acción del poder consiste en poner a

«Comprender el totalitarismo, escribe Claude Polin, tal vez sea comprender que las sociedades industriales, al igual que los regímenes democráticos, son susceptibles de dos versiones: la liberal y la totalitaria.»¹¹¹ Es con esta ambigüedad con la que ha jugado el comunismo al instrumentalizar el antifascismo

los «órganos» en vereda. Las sociedades holistas no son en absoluto sociedades cuyos individuos se verían reducidos a la totalidad social. Son, por el contrario, sociedades en las que el bien común antecede a los intereses individuales. Por ello, no se puede sostener al mismo tiempo que el totalitarismo intenta suprimir cualquier sociabilidad espontánea, y pretender que quiere volver a hacer de la sociedad un gran cuerpo. «De forma general —observa Claude Polin—, no es cierto que cualquier totalidad reclame de cada parte la subordinación total en todo y siempre de cada parte (distinción de géneros); no es cierto que cualquier totalidad implique que cualquiera de estas partes deba su propio ser a esta totalidad (unidad accidental o esencial); no es cierto que cualquier totalidad obligue a considerar que la *finalidad* de cada parte es la misma totalidad (jerarquía de las finalidades) [...]. La organicidad de una sociedad no significa pura y simplemente que el todo de la parte esté absolutamente subordinado al todo del conjunto» (*L'esprit totalitaire*, op. cit., pág. 106). El totalitarismo tampoco puede ser confundido con las filosofías de la totalidad, noción eminentemente dialéctica que el propio Georg Lukács consideraba como una «categoría esencial de la realidad». Por lo demás, Lefort tampoco tiene muy en cuenta la dimensión mesiánica e historicista de los sistemas totalitarios.

para situarse en el mismo campo que una democracia burguesa cuyo carácter «formal» por otra parte denunciaba. Al actuar de tal modo, decía la verdad al mismo tiempo que mentía. Decía la verdad, pues es ciertamente de la misma matriz ideológica de donde proceden la democracia burguesa y el comunismo soviético. Mentía, porque no basta derivarse de la misma matriz que la democracia burguesa para ser uno mismo democrático: una misma inspiración puede desembocar en regímenes totalmente distintos.

XXII

Una importante consecuencia se deriva de este parentesco que acabamos de ver entre el totalitarismo y las democracias burguesas: las democracias liberales no están en absoluto inmunizadas, por su propia naturaleza, contra el totalitarismo. Digan lo que digan sus representantes, también ellos están amenazados de caer en el totalitarismo, de igual forma que 1789 condujo a 1793. Por un lado, las democracias siempre pueden usar medios antidemocráticos: durante la última guerra, las democracias liberales, para doblegar al Japón imperial y a la Alemania nazi, no retrocedieron ante deliberadas y masivas masacres de poblaciones civiles (Dresde, Hiroshima, Nagasaki).¹ Por otra parte, si sus formas son

¹ Más recientemente, Francia fue públicamente acusada de haber tomado el partido de los genocidas en Ruanda. En

evidentemente distintas de las de los regímenes totalitarios, su inspiración original, como acabamos de ver, no difiere sustancialmente de ellas. Una vez reconocida la dimensión moderna del totalitarismo, es lícito pensar que hay también una dimensión totalitaria de la

Camboya fue con el apoyo de los occidentales, y más especialmente de los norteamericanos, que deseaban debilitar el poder vietnamita, como los jemeres rojos pudieron renacer de sus cenizas en 1979. «Los Estados Unidos no quieren que se juzgue el genocidio camboyano», se leía en *Le Monde* del 2 de mayo de 1998. Fue por lo demás la Inglaterra victoriana la que inauguró, durante la guerra de los Borres, el sistema de los campos de concentración (véase Andrzej J. Kaminski, *I campi di concentramento dal 18906 a oggi*, Bollati Boringhieri, Turín, 1997). También fue Inglaterra la que, en 1847, organizó la gran hambruna que provocó la muerte de uno de cada cinco irlandeses. Gilles Perrault recuerda, por su parte, que si se hace el balance de la expansión colonial, y «se pone en relación el número de sus víctimas con la cifra —mediocre— de su población, Francia se sitúa en el grupo de los países que mayores masacres han cometido en la segunda mitad de este siglo» (*Le Monde diplomatique*, diciembre de 1997, pág. 22). Dicho autor hubiera podido citar estas líneas de *Lettres d'un soldat* [Cartas de un soldado] (Plon, 1885), publicadas a finales del siglo XIX por el coronel de Montagnac: «Todas las poblaciones que no acepten nuestras condiciones tienen que ser arrasadas. Todo tiene que ser saqueado, sin distinción de edad ni de sexo. Que no crezca ni una brizna de hierba ahí donde el ejército francés ha puesto los pies. Así es como hay que hacerles la guerra a los moros. En una palabra, aniquilar todo lo que no

modernidad.

Si se admite, por otra parte, que el totalitarismo se caracteriza ante todo por sus aspiraciones, y no por los métodos empleados para lograrlas, se comprende de inmediato que también podría adoptar formas muy distintas de las que conoció. Esta eventualidad es tanto más concebible cuanto que los regímenes totalitarios, en la medida en que aspiran a la homogeneidad, se sitúan perfectamente en esta concepción específicamente moderna de la libertad que consiste, como han mostrado Adorno y Horkheimer, en preferir siempre lo Mismo (Freiheit zum Immergleichen). Hay que preguntarse entonces en qué medida los medios extremos de represión (el «terror») son indisociables de semejante anhelo. Sócrates

se arrastre a nuestros pies como perros.» Como lo han hecho observar un cierto número de comentaristas, no sería absurdo, desde este punto de vista, escribir un «libro negro» del capitalismo liberal, cuya expansión ha causado y sigue causando considerables daños humanos (véase *El libro negro del capitalismo*, Temps des cerises, 1998). Se podrá objetar, es cierto, que existe una diferencia fundamental entre una causa ordenada y una muerte provocada; entre una muerte derivada de una orden de matar y una muerte derivada indirectamente de la fuerza de una estructura o situación. Esta diferencia, sin embargo, resulta poco sensible para quienes mueren.

decía que nadie causa el mal voluntariamente. Los regímenes totalitarios no han sido necesariamente dirigidos por hombres que amaban causar el mal y matar por placer, sino por hombres que pensaban que tal era el medio más sencillo lo conseguir sus fines. Si hubieran tenido a su disposición otros medios menos extremos, nada nos asegura que no hubiesen escogido recurrir a ellos. Tomado en su esencia, el totalitarismo no implica automáticamente recurrir a tal medio en lugar de a tal otro. Nada excluye que mediante medios indoloros no se puedan conseguir los mismos fines. La caída de los sistemas totalitarios del siglo xx no aleja el espectro del totalitarismo. Invita más bien a interrogarnos sobre las nuevas formas que éste podría revestir en el futuro.

Es bien conocido el célebre pasaje del libro de Tocqueville, *La democracia en América*: «Pienso que el modo de opresión que amenaza a los pueblos democráticos no se parece en nada a lo que conocimos en los universos del pasado; nuestros contemporáneos no pueden imaginárselo recurriendo a sus recuerdos. Yo mismo busco en vano la expresión que encierre

y manifieste exactamente la idea que de ello me hago. Las antiguas palabras de despotismo y tiranía no convienen para este asunto». Tocqueville, en este texto, no pensaba en un sistema de opresión basado en la violencia, sino más bien en una nueva forma de servidumbre en la que el hombre se vería plácidamente privado, incluso con su propio asentimiento, de su humanidad. El tema no es nuevo, y no es casual que el discurso de la servidumbre voluntaria de Etienne de La Boétie haya llamado tanto la atención de un Claude Lefort o de un Marcel Gauchet. En 1984, el genio de George Orwell consistió en imaginar una sociedad en la que Big Brother logra no sólo hacerse obedecer, sino hacerse querer por aquellos a los que ha reducido al estado de esclavos.

Muchos son los autores que han constatado que la supresión de la diversidad de los hombres e ideas, de las opiniones y sensibilidades, su erradicación en pro de un modelo unitario y homogéneo, pueden obtenerse tanto con la persuasión y el condicionamiento como con la violencia brutal.¹¹² Refiriéndose a menudo ellos mismos

a las advertencias premonitorias de Tocqueville, dichos autores se han dedicado a buscar los gérmenes de un nuevo totalitarismo en ciertos rasgos de las sociedades contemporáneas: naturaleza intrínsecamente prometeica de la actividad científica, autonomización de la técnica («todo lo que puede ser hecho técnicamente lo será prácticamente»), aceleración de la concentración industrial y constitución de monopolios, uniformización de las costumbres y orientación cada vez más conformista de los pensamientos, anomia social derivada de la paradójica conjunción del individualismo y el anonimato masivo, extensión de la «arbitrariedad cultural» que condiciona la socialización de los individuos a través de los medios de comunicación.

Las democracias liberales defienden, es cierto, los derechos humanos, pero esta postura es en sí misma equívoca, puesto que combatir en nombre de los derechos humanos, todavía implica identificarse con la humanidad, lo cual acarrea el riesgo de excluir de la misma a todos los que impugnasen la legitimidad de esta referencia o de esta lucha. De hecho, sobre la

base de los derechos humanos, las sociedades liberales sólo profesan en muchos aspectos un pluralismo de fachada. No creen seriamente en el «politeísmo de los valores» constitutivo de cualquier verdadera vida democrática, pues se imaginan que la razón «una y entera en cada uno» puede dar respuestas unívocas a las cuestiones políticas y morales. Se reclaman de la ideología de los derechos, pero piensan que éstos pueden fundarse sin tener en cuenta que los intereses, las finalidades, las aspiraciones y las concepciones humanas de la «vida buena» son no sólo diversas, sino inconmensurables. Creen que es posible alcanzar, por vías racionales, un consenso sobre las normas jurídicas o constitucionales, lo cual las obliga a excluir todo lo que constituiría una disidencia respecto a este consenso. Al igual que los totalitarismos de ayer, tampoco están dispuestas a aceptar que sus normas no sean necesariamente asumidas y reconocidas. También ellas tienden a imponerse como el único sistema universalmente posible, en nombre de una ideología que, por «humanista» que sea, da paso a todos los abusos en la medida en que es presentada como una

«evidencia» que se supone tiene que imponerse a todos.

Aunque con otros métodos, el mercado, la técnica y la comunicación afirman hoy lo que los Estados, las ideologías y los ejércitos afirmaban ayer: la legitimidad de la dominación completa del mundo. También aquí está presente el fantasma de transparencia y de dominio total, actuante en los sistemas totalitarios. La sociedad liberal sigue reduciendo el hombre al estado de objeto, cosificando las relaciones sociales, transformando a los ciudadanos-consumidores en esclavos de la mercancía, reduciendo todos los valores a los de la utilidad mercantil. Lo económico se ha adueñado hoy de la pretensión de lo político a poseer la verdad última de los asuntos humanos. De ello se deriva una progresiva «privatización» del espacio público que amenaza conducir al mismo resultado que la «nacionalización» progresiva del espacio privado por los sistemas totalitarios. Pierre Rosanvallon, después de Louis Dumont, ha demostrado hasta qué punto el pensamiento de Marx se sitúa paradójicamente en la historia del

individualismo. «Desde este punto de vista — escribe— la utopía de una sociedad comunista de abundancia, que ansía conseguir el pleno desarrollo del individuo se sitúa en la visión liberal».¹¹³ Por consiguiente, no es absurdo comparar el ansia de establecer un gobierno científico o racional, que caracteriza a los regímenes totalitarios, con otras formas de racionalidad gubernamental, «en particular en el plano industrial, por ejemplo, en la idea de la organización sistemática, científica, del trabajo o de la planificación, que ha sido ampliamente desarrollada en los países de gobierno liberal».¹¹⁴ «Cuando la vida condicionada por dispositivos disciplinarios y formas de sujeción — escribe Jean-Marie Vincent—, se presenta fundamentalmente como un material para obtener fuerza de trabajo, sólo vale lo que puede aportar al capital. Es cierto que existe un salto cualitativo entre desechar fuerzas de trabajo desvalorizadas y aniquilar sistemáticamente a millones de hombres, pero tanto en un caso como en el otro la vida humana sirve de alimento a maquinarias sociales.»¹¹⁵

También se constata que, en las sociedades

liberales, la normalización no ha desaparecido, sino que ha cambiado de forma. La censura por el mercado ha sustituido a la censura política. Ya no se deporta o fusila a los disidentes, sino que les marginaliza, ninguneándolos o reduciéndolos al silencio. La publicidad ha tomado el relevo de la propaganda, mientras que el conformismo toma la forma del pensamiento único. La «igualización de las condiciones» que le hacía temer a Tocqueville que hiciese surgir un nuevo despotismo, engendra mecánicamente la estandarización de los gustos, los sentimientos y las costumbres. Las costumbres de consumo moldean cada vez más uniformemente los comportamientos sociales. Y el acercamiento cada vez mayor entre los partidos políticos conduce, de hecho, a recrear un régimen de partido único, en el que las formaciones existentes casi sólo representan tendencias que ya no se oponen sobre las finalidades, sino tan sólo sobre los medios a aplicar para difundir los mismos valores y conseguir los mismos objetivos. No ha cambiado el empeño: se sigue tratando de reducir la diversidad a lo Mismo.

«El universo totalitario de la racionalidad

tecnológica constituye la más reciente encarnación de la idea de razón», afirmaba ya Herbert Marcuse.¹¹⁶ Ernst Nolte, en su último libro, no duda en trazar el perfil de un «liberalismo totalitario».¹¹⁷ Se puede pues poner en duda el discurso según el cual el liberalismo constituiría el contrario absoluto del totalitarismo. En último extremo, como dice Augusto Del Noce, el fracaso del sistema comunista constituye tan sólo la prueba de que el Occidente liberal era más capaz que él de realizar su ideal.

Con el fin del comunismo, el liberalismo ha perdido su mejor valedor. Hoy intenta capitalizar el recuerdo de los regímenes totalitarios, presentándose como el único sistema respetable, o incluso como el único posible, para seguir disfrutando de un espantapájaros cuando se le hacen ver sus propias taras. Sin embargo, si la caída del sistema soviético ha representado indudablemente una victoria del capitalismo, queda por demostrar que haya correspondido también a una victoria de la democracia. En el pasado se había utilizado al antifascismo para legitimar al comunismo, y al anticomunismo

para legitimizar al nazismo. Hoy es la crítica o la evocación del totalitarismo lo que se instrumentaliza para hacer aceptar el liberalismo o los estragos del mercado. No se puede aceptar esta forma de proceder —causa de desesperanza para numerosos individuos y pueblos que ya no perciben ninguna alternativa entre el liberalismo o el horror. De igual modo que los logros positivos de un régimen totalitario no pueden justificar sus crímenes, o que los crímenes de un régimen totalitario no pueden justificar los de otro, el recuerdo de los sistemas totalitarios no puede hacer aceptar la sociedad actual en lo que tiene de más destructivo y deshumanizante. No se tiene el derecho de aceptar una suerte injusta, so pretexto de que se podría sufrir otra peor. Los sistemas políticos tienen que ser juzgados por lo que son, no mediante la comparación con otros, cuyos defectos atenuarían los suyos. Cualquier comparación deja de ser válida cuando se convierte en una excusa: cada patología social tiene que ser estudiada por separado.

XXIII

No hay consenso sobre lo que se tiene que denominar el «mal» en política. Tal es motivo por el que, a falta de mejor solución, se considera generalmente que la masacre o el exterminio constituyen un buen indicador de este mal: un régimen que destruye sistemáticamente vidas humanas a vasta escala no puede ser un buen régimen. Sin embargo, el balance de un régimen, incluso criminal, no se reduce a su dimensión de terror y de represión, como tampoco puede ser juzgado a la luz de los mártires que suscita. La propia Revolución Francesa no se reduce al Terror, y ello también es válido para los totalitarismos modernos. Hasta los regímenes más criminales han podido realizar cosas útiles u obtener logros positivos en ciertos campos. El error consistiría

en creer que por ello resultaban menos criminales, o que sus crímenes se hacen más excusables. Y al revés: sin tener en cuenta estos logros positivos, resultan inexplicables las nostalgias que a veces les envuelven.¹ ¿Cómo comprender que, en diciembre de 1986, haya habido un 40 por ciento de rusos que le dieron su voto al partido comunista? «La frontera que divide el bien del mal pasa por el corazón de cada hombre», escribe Soljenitsin. Aún se mantiene atento a las enseñanzas del totalitarismo quien piense que el Bien está totalmente en un lado, y el Mal en el otro.

¹ Estas nostalgias demuestran, además, que la libertad no siempre constituye el bien que los individuos prefieren a cualquier otro. Incluso en los peores momentos del estalinismo, el comunismo representó una posibilidad de promoción social para un número no desdeñable de soviéticos. Fue solamente bajo Brejnev cuando se ralentizó esta movilización ascensional hasta quedar prácticamente detenida. «La inmensidad de los crímenes no borra los méritos», escribía recientemente Thierry de Montbrial («Nazisme et communisme», en *Le Figaro*, 20 de diciembre de 1997, pág. 2).

XXIV

Queda por examinar el problema de las relaciones de la ideología con la práctica. Según algunos, los crímenes del nazismo probarían la naturaleza intrínsecamente criminal de su ideología, mientras que los crímenes del comunismo, aunque sean más destructivos aún, no probarían nada. Nicolas Perth escribe, por ejemplo, que «el nazismo constituye la adecuación total de la doctrina y de la realidad», mientras que «el comunismo expresa el desfase entre la doctrina y la realidad».¹¹⁸ Semejante afirmación sólo constituye, por supuesto, una petición de principio. «Si los 25 millones de muertos del nazismo expresan su sustancia —observa Jacques Julliard—, ¿por qué los 75 millones de muertos del comunismo deberían considerarse

como un simple accidente del mismo». ¹¹⁹ Una de dos, en efecto: o bien el carácter destructor de un sistema se deduce totalmente de sus actos, en cuyo caso el comunismo no tiene por qué ser juzgado de manera distinta que el nazismo; o bien dicho carácter destructor se deduce ante todo de su doctrina, pero en este caso no hay lugar de deducir menos en lo concerniente al primero que en lo relativo al segundo.

Otros sostienen que hubiera sido posible «otro» comunismo, el cual no hubiera tenido nada que ver con el que se conoció. Con semejante razonamiento también se podría sostener que hubiera sido posible «otro» nacionalsocialismo, el cual hubiera sido muy distinto de lo realizado bajo el III Reich. Siempre es posible, desde luego, interpretar un sistema como una desviación o una traición de su inspiración original. Pero semejante enfoque no prueba en absoluto que otra aplicación hubiera sido mejor, precisamente porque es algo que no se puede demostrar. Saber en qué medida un sistema realiza fielmente una idea o, por el contrario, la traiciona, es algo que resulta en gran parte imposible de decidir, pues por definición

nos faltan los términos de la comparación. Históricamente, el nazismo no fue otra cosa que lo que fue, y el comunismo nada más tampoco que lo que se realizó con este nombre en los países del «socialismo real».

Más valdría empezar por preguntarse en qué medida es tan sólo posible que una doctrina sea fielmente transpuesta en los hechos. Formular tal pregunta equivale a referirse de forma bastante banal a la cuestión de la distancia entre la teoría y la práctica. Esta distancia es evidente, y sus causas son múltiples. Una de ellas es que los hombres nunca hacen íntegramente lo que quieren, pues nunca pueden prever exactamente las consecuencias de sus actos: entre sus intenciones y los resultados de sus acciones se intercalan ineludiblemente «efectos perversos» que a veces han sido calificados de «heterotélicos». Además, la práctica del poder siempre se ejerce de forma sistémica: la ideología que se intenta poner en práctica es inseparable del acto que se ideologiza y en torno al cual, por un efecto de bumerang, se sigue edificando o reedificando esta ideología. Por último, resulta obvio que, en abstracto, cualquier idea abre

una pluralidad de posibilidades, ya que siempre es susceptible de diferentes interpretaciones. Resulta a este respecto significativo que la Revolución Francesa pueda figurar a la vez en el árbol genealógico de las democracias liberales y de los totalitarismos.

Ahora bien, si la práctica nunca puede corresponderse plenamente con la teoría, la noción de ideología en acto resulta necesariamente equívoca. Los enunciados que pretenden decir de una idea que «se sabe adónde lleva», o que aseguran que «hay ideas que matan», son desde este punto de vista puramente polémicas. Lo cierto es que no se sabe, pues no son nunca ideas, sino hombres los que matan. Que un criminal se reclame de una idea para justificar su crimen no basta para demostrar que esta idea implicaba dicho crimen. «No hay ninguna idea surgida de un espíritu humano que no haya hecho verter sangre», decía Maurras. No existe, en efecto, ninguna idea que esté inmunizada por naturaleza contra el mal uso que de ella se puede hacer. Pero, en rigor, el mal uso que se hace de una idea no desacredita esta idea, sino tan sólo este uso. El único vínculo existente

entre una idea y un acto no es esta idea, sino este acto. Ello no significa evidentemente que los productores de ideas no tengan su responsabilidad. Ello quiere tan sólo decir que una idea no es un acto —de igual modo que una actitud no es un comportamiento—, y que un acto legitimado por una idea es todavía una cosa distinta de un acto que intenta justificarse a sí mismo refiriéndose a esta idea.

En estas condiciones, afirmar que un principio político manifiesta una «completa adecuación» de la teoría con la práctica, o que, por el contrario, revela un «desfase» entre la teoría y la práctica, es algo que tiene todas las posibilidades de basarse en una interpretación retrospectiva o en un juicio de intenciones. Ni Gobineau es el antepasado del racismo exterminador, ni Demócrito es responsable de la bomba atómica. Por lo que atañe al vínculo entre el marxismo y el comunismo, la verdad

obliga a decir que tampoco es evidente. Marx celebra, es cierto, en el Manifiesto de 1848, «la guerra civil, más o menos oculta, que trabaja a la sociedad hasta el momento en que esta guerra estalla en una revolución abierta y en la que el proletariado establece las bases de su dominación mediante el derrocamiento violento de la burguesía». Sin embargo, ello todavía no nos dice nada sobre cuál habría sido concretamente, un siglo después, su actitud frente al Gulag.¹ En este campo se impone, así pues, la prudencia. Una cosa es decir que quienes establecieron el terror en la Unión Soviética se reclamaban de Marx; y otra cosa es afirmar que las ideas de Marx no podían sino conducir a este terror (o que Marx lo habría expresamente querido y aprobado). Ninguna doctrina puede ser juzgada únicamente sobre la base de los actos cometidos por quienes se han reclamado de ella. Y al revés, ningún crimen

¹ Marx habla por lo demás de «dictadura del proletariado» y no de dictadura del partido comunista, el cual no es, para él, una organización estructurada como lo es para Lenin. En *La Santa Familia*, critica asimismo el terror jacobino, cuyo carácter pequeño burgués denuncia. Stéphane Courtois ha sido el primero en decir que sería «abusivo asimilar la ideología comunista con la ideología marxista» («Comprendre la tragédie communiste», art. cit., pág. 16).

cometido en nombre de una idea podrá bastar nunca para desacreditar completamente esta idea. Es por ello por lo que, para juzgar una experiencia histórica, hay que partir de los propios hechos, y no de una moral de las intenciones.

XXV

Hoy el nazismo y el comunismo han desaparecido. El primero fue derrotado por las armas hace más de medio siglo; el segundo se descompuso por sí mismo hace menos de diez años, víctima de su propia entropía, después de haberse agotado durante décadas intentando alcanzar al mundo occidental por medio de un «mal pastiche» (Nicolas Berdieaev). Del uno y del otro quedan por algún que otro sitio supervivencias residuales. Sin embargo, mientras que el anticomunismo se ha extinguido casi por completo con la caída del sistema soviético, y aun cuando el fascismo y el nazismo se han derrumbado desde hace mucho más tiempo, el «antifascismo» sigue siendo un tema de actualidad. Por facilidad o por táctica, cualquier ocasión hasta les parece

buenos a algunos para denunciar ciertos «resurgimientos» del fascismo. «El antifascismo nunca ha estado tan expandido como desde que, en 1945, se venció al fascismo», constataba François Furet.¹²⁰ El estalinismo habría muerto para siempre jamás, mientras que por lo que al «fascismo» se refiere, la historia siempre estaría llamada a repetirse.

Este antifascismo póstumo, él mismo anacrónico o residual, es sin embargo muy distinto del que instrumentalizaba el Kremlin en los años treinta o incluso en los cincuenta, durante la época de la guerra fría. Ha cobrado, ante todo, mayor extensión, con el riesgo de vaciarse de todo significado bajo el efecto de su propia dilución. Como el fascismo ya no es reivindicado por nadie, sino que solamente es presumido en todo el mundo (y tanto más fácilmente presumido cuanto que nadie se reclama de él), el antifascismo ya no se basa en una constatación efectiva, sino en una simple imputación. Al no remitir a ningún fenómeno histórico real, se reduce a un Schimpfwort; es decir, a una operación de descalificación que funciona con total vaguedad, recurriendo al

imaginario ambiental, como mito incapacitante y repulsivo: intentando capitalizar su efecto repulsivo, se lucha contra un fantasma al que se declara omnipotente. Por otro lado, ya no caracteriza a un sector preciso de la opinión, sino que forma parte de un consenso prácticamente general, en la medida misma en que ataca a un adversario con el que nadie quiere identificarse. Por último, y por esta misma razón, se ha modificado su beneficiario. Ya no sirve para legitimar al sistema soviético, sino por el contrario a esa sociedad establecida y a esa ideología burguesa que el antifascismo de ayer pretendía destruir o suplantar. Por ello, forma parte de lo políticamente correcto y constituye una inversión tanto más rentable cuanto que está absolutamente desprovista de riesgo. En la época de los fascismos reales, el antifascismo podía conducir a los campos de concentración o ante el pelotón de ejecución. El nuevo antifascismo sólo constituye un medio entre otros, pero sumamente destacable, para que a uno le abran las puertas de los medios de comunicación y de las cadenas de televisión.

Definido por Thierry Wolton como «el

mayor común denominador de una izquierda nostálgica del marxismo-leninismo»,¹²¹ el antifascismo contemporáneo constituye, ante todo, una expresión de la pereza intelectual, pues siempre resulta más fácil identificar los males del pasado que darse cuenta de los del presente. En un mundo que ha aprendido a desconfiar de la idea de un bien absoluto, pero que sigue sintiendo más necesidad que nunca de un mal absoluto, el antifascismo representa, por otra parte, una cómoda forma de profesar una moral mínima. «La actual oposición al nacionalsocialismo, oposición tardía y sin ningún peligro, constituye un sustitutivo de la religión», constata Ernst Nolte.¹²² El antifascismo posee, por último, un evidente aspecto utilitario. «La posteridad —decía también François Furet— se asombrará sin duda de que las democracias hayan inventado tantos fascismos y amenazas fascistas después de que los fascismos hubieran sido vencidos. Ello se debe a que, si la democracia estriba en el antifascismo, le resulta necesario a la misma vencer a un enemigo constantemente renaciente»¹²³ Hacer de un fascismo imaginario una omnipotente amenaza permite hacer

aceptar todas las taras, todas las patologías del mundo actual como un mal menor frente al «mal absoluto».¹

Fascismo y antifascismo, comunismo y anticomunismo comparten hoy la misma nostalgia y la misma incapacidad de analizar el

¹ Sobre el «neoantifascismo», véase también el artículo de Pierre-André Taguieff, «Les écrans de la vigilance», publicado en el número especial de la revista *Panoramiques* dedicado al «linchamiento mediático» (4.º trimestre de 1998, págs. 65-78). «El neoantifascismo — escribe Taguieff— se caracteriza por ampliar sin limitación el campo de lo que estigmatiza como “fascista” [...]. El neoantifascismo es una demonología [...]. La trágica paradójica ilustrada por esta corrupción ideológica del antifascismo es que se parece cada vez más, tanto por sus métodos como por las pasiones negativas que lo vertebran, al “fascismo” que pretende combatir». En el mismo número, Alain Finkielkraut expresa una opinión más o menos idéntica: «Llevados por la idea de no perder su cita con la historia, los antifascistas contemporáneos están perdiendo su cita con la política. Y algunos de ellos, realizando la última forma del linchamiento, sucumben a la tentación del pensamiento binario. “La izquierda, decía profundamente Orwell, es antifascista: no es antitotalitaria”. Se ha creído, en los últimos años del comunismo, que se había corregido tal defecto. Hoy es preciso darse cuenta de que no es así, al menos por lo que atañe a la izquierda intelectual. El fin de este valedor de las sociedades liberales que era el socialismo, así como el auge de la extrema derecha vuelven a dar vida al esquema de la única alternativa. La escena pública, interior y mundial, queda reducida al enfrentamiento de dos fuerzas:

presente. Las pulsiones actuantes en los totalitarismos del siglo xx siguen estando obviamente presentes. Pero si todavía están ahí, es porque ya estaban ahí antes; es decir, porque pertenecen a fin de cuentas a la naturaleza humana. Situar el comunismo y el nazismo en su época es comprender que tanto el uno como el otro representaron «respuestas» a un tipo de coyuntura, a una problemática política y social que difiere radicalmente de la que conocemos hoy. Los totalitarismos modernos fueron los productos de una modernidad que ya está hoy acabada. La era abierta en 1917 concluyó en 1989. La posmodernidad plantea una problemática que nada tiene que ver con la que le precedió. La tozudez de concebir el futuro tan sólo como una repetición del pasado, la terquedad de querer entrar en el siglo XXI marchando hacia atrás, impide imaginar lo que podría ser un totalitarismo futuro. «Veo surgir —señala

la tribu de Abel y la de Caín, el pueblo en lucha y el resto de la sociedad en vías de fascistización. El pluralismo es una apariencia y la política un combate sin merced que tiene que acabar con la erradicación del mal [...]. En suma, hay que completar la frase de Orwell: cuando la izquierda deja de ser antitotalitaria para ser solamente antifascista, vuelve a hacerse totalitaria» (págs. 85-86).

también Ernst Nolte— una amenaza concreta: que el “capitalismo” totalmente desencadenado, dominando al mundo entero, haga que el vacío que trae consigo sea llenado por un “antifascismo” que simplifica y mutila la historia de igual forma que el sistema económico uniformiza el mundo». ¹²⁴ No hay peor error, para un observador, que el de equivocarse sobre el momento histórico que es el suyo.

Notas bibliográficas

¹ *Le Messenger européen*, 7, 1983.

² Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, 1995; Henry Rousso, *La hantise du passé. Entretiens avec Philippe Petit*, Textuel, 1998.

³ «La tyrannie de la mémoire». en *L'Histoire*, mayo de 1998, pág. 98.

⁴ *Jugement à Moscou. Un dissident dans les archives du Kremlin*, Robert Laffont, 1995 (2.^a ed.), Hachette, 1996.

⁵ Stéphane Courtois (ed.): *Le livre noir du communisme*, Robert Laffont, París, 1997. Trad. española: *El libro negro del comunismo*, Espasa Calpe, 1998.

⁶ Martin Malia, «The Lesser Evil?», en *Times Literary Supplement*, 27 de marzo de 1988, pág. 3.

⁷ *International Herald Tribune*, 23 de diciembre de 1997.

⁸ *Marianne*, 10 de noviembre de 1997.

⁹ Carta del 23 de mayo de 1993 a Jean Daniel, publicada en *Commentaire*, primavera de 1998, pág. 246. Cf. también François Furet: «Nazisme et communisme: la comparaison interdite», en *L'Histoire*, marzo de 1995, págs.18-20.

¹⁰ Art. cit.

¹¹ Texto publicado en *Commentaire*, invierno de 1997-98, pág. 790. También se han publicado extractos en *Le Monde*, 22 de octubre de 1997, pág. 17.

¹² *Permanent Revolution. Totalitarianism in the Age of International Civil War*, Londres, 1942.

¹³ «Les fièvres anticommunistes», en *L'Histoire*, noviembre de 1997, pág. 7.

¹⁴ *L'Histoire*, enero de 1998, pág. 3.

¹⁵ *Le Monde*, 15 de febrero de 1975.

¹⁶ Entrevista en *La Vie*, 27 de noviembre de 1997, pág. 11.

¹⁷ *Le Journal du Dimanche*, 2 de noviembre de 1997.

¹⁸ *Le Journal du dimanche*, 2 de noviembre de 1997.

¹⁹ *Le malheur du siècle*, Fayard, 1998.

²⁰ Ernst Nolte, correspondencia con François Furet, en *Commentaire*, invierno 1997-1998, pág. 806. La correspondencia Furet-Nolte también ha sido publicada en forma de libro (*Fascisme et communisme*, Plon, 1998).

²¹ «Criminels par erreur», en *Valeurs actuelles*, 22 de noviembre de 1997, pág. 31.

- ²² «Ne dites plus “jamais”!», en *Le Nouvel Observateur*, 20 de noviembre de 1997, pág. 49.
- ²³ Véase sobre este tema Michele Heller, «Lénine et la Vetchéka ou le vrai Lénine», en *Libre*, 2, 1977, págs. 147-170; Héléne Carrère d'Encause, *Lénine, le chef de sang et de fer*, Fayard, 1998.
- ²⁴ *L'année des fantômes*, Grasset, 1998, pág. 342.
- ²⁵ «Remous autour du Livre noir de communisme», en *Esprit*, enero de 1998, pág.192.
- ²⁶ *L'esprit totalitaire*, Sirey, 1977, pág. 132.
- ²⁷ Citado por Michel Heller, *La machine et les rouages. La formation de l'homme soviétique*, Calmann-Lévy, 1985, pág. 21.
- ²⁸ Op. cit., pág. 121.
- ²⁹ *Le Nouvel Observateur*, 30 de octubre de 1997, pág. 51.
- ³⁰ «Le communisme et nous», en *Le Monde*, 5 de diciembre de 1997.
- ³¹ «La vengeance du communisme», en *Le Monde*, 28 de diciembre de 1996.
- ³² «Les frères anticommunistes», art. cit., pág. 6.
- ³³ Art. cit., pág. 28.
- ³⁴ Art. cit.
- ³⁵ «Le communisme réel a produit un cauchemar», en *La Une*, enero de 1998, pág. 18.
- ³⁶ *Les abus de la mémoire*, Arléa, 1996.
- ³⁷ Bernard-Henri Lévy, en *Le point*, 13 de diciembre de 1997, pág. 146.
- ³⁸ *Le démon de la tautologie. Suivi de cinq petites pièces morales*, Minuit, 1997, pág. 68.
- ³⁹ *L'Éthique. Essai sur ja conscience du mal*, Hatier, 1993, pág. 58.
- ⁴⁰ *Éduquer contre Auschwitz*, ESF, 1997, pág. 18.
- ⁴¹ *Les lettres françaises*, 21 de abril de 1949. Véase Victor Kravehenko, *J'ai choisi la liberté*, Serf, 1947; Guillaume Malaurie, *L'affaire Kravchenko*, Robert Laffont, 1982.
- ⁴² Véase Alfred Grosser, *Le crime et la mémoire*, págs. 166-173,
- ⁴³ Es el caso, en particular, de Annie Kriegel, François Furet, Emmanuel Lerey-Ladurie, Claude Lefort, Stéphane Courtois, etcétera. Es probable que, sólo quince años atrás, la mayoría de los propios autores del *Libro negro* se hubieran negado a creer lo que hoy afirman.
- ⁴⁴ *Jeune Afrique*, 11 de septiembre de 1991.

⁴⁵ *Hitler y Stalin, amistades peligrosas*, película difundida en el canal televisivo FR-3 los días 31 de noviembre, 7 y 14 de diciembre de 1991.

⁴⁶ *Le Nouvel Observateur*, 13 de noviembre de 1997.

⁴⁷ «Les pleureuses du communisme» [Las lloronas del comunismo], art. cit., pág. 59.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 791.

⁴⁹ *Internacional Herald Tribune*, 23 de diciembre de 1997.

⁵⁰ «Le totalitarisme communiste et les Juifs», en *Information juive*, abril de 1995, pág. 9.

⁵¹ «L'intelligentsia française et la perception de l'Est communiste», en *Cadmos*, primavera de 1981, pág. 19.

⁵² *Ibid.*, pág. 20.

⁵³ «Plataforma para los intelectuales de izquierda». Traducción francesa en *Écrits sur la politique et la société*, L'Arche, 1970, pág. 184.

⁵⁴ «L'antifascisme: grandeur et manipulation», en *L'Histoire*, julio-agosto de 1998, pág. 52.

⁵⁵ François Furet, *El pasado de una ilusión*, trad. española de M. Utrilla, FCE, 1995.

⁵⁶ François Furet, «Le totalitarisme et les Juifs», art. cit., pág. 9.

⁵⁷ «Sobre los procesos de Moscú», en *Ecrits sur la politique et la société*, op. cit., pág. 89.

⁵⁸ Art. cit., pág. 792.

⁵⁹ *Ni droite, ni gauche*, Complexe, Bruselas, 1987, pág. 43.

⁶⁰ «Existe-t-il un mystère nazi?», en *Commentaire*, otoño de 1979, pág. 346.

⁶¹ «Le fascisme: autopsie, constat de décès», en *Res Publica*, 1971, pág. 252

⁶² *La Une*, enero de 1998, pág. 6..

⁶³ Véase en particular Renzo De Felice, *Clefs pour comprendre le fascismo*, Seghers, 1975; *Le fascismo, un totalitarisme à l'italienne?*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1988. En Alemania, Karl Dietrich Bracher (*Zeitigeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie*, Múnich, 1976) se ha negado a aplicar el concepto genérico de fascismo al nacionalsocialismo alemán.

⁶⁴ Véase Juan J. Linz, «Totalitarianism and Authoritarian Regimens», en F. I. Greenstein y N. W. Polsby (ed.), *Macropolitical Theory. The Handbook of Political Science*, vol. III, Addison-Wesley, Reading 1975, págs. 175-453, en donde se pone claramente de manifiesto la diferencia de naturaleza, y no de grado, entre los regímenes autoritarios y totalitarios.

⁶⁵ «The Novelty of Totalitarianism in the History of Western Civilization», en *Symposium on the Totalitarian State*, Proceedings of the American Philosophical Society, 1940.

⁶⁶ Véase Sigmund Neumann, op. cit., págs. 108-115.

⁶⁷ Jacques Maritain, *Humanismo integral*, Paris, 1936. Véase Jacques y Raïssa Maritain, *Œuvres complètes*, vol. IX (1935-1938), Ed. Universitaires, Friburgo, 1085.

⁶⁸ Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge, 1956 (2.ª ed.: Harper, Nueva York, 1966).

⁶⁹ Véase especialmente Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, op. cit.; Domenico Fisichella, *Analisis del totalitarismo*, D'Anna, 1976 (2.ª ed. 1978); Claude Lefort, *L'invention démocratique*, op. cit.; Kart Dietrich Bracher, *Die totalitäre Erfahrung*, Munich, 1987; Domenico Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Nuova Italia scientifica, Roma, 1987; Pierre Bouretz, «Penser au XX^e siècle: la place de l'énigme totalitaire», en *Esprit*, enero-febrero de 1996, págs. 122-139; François Furet, «Les différents aspects du concept de totalitarisme», en *Communisme*, págs. 47-48, 1996; Alfons Söllner, Ralf Walkenhaus y Karin Wieland (Hrsg.), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Akademie, Berlin, 1997; Wolfgang Wippermann, *Totalitarismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Primus, Darmstadt 1997; Marco Tarchi, «Il totalitarismo nel dibattito politologico», in *Filosofia politica*, abril de 1997, págs. 43-70; Achim Siegel (ed.), *Totalitarian Paradigm After the End of Communism. Towards a Theoretical Reassessment*, Rodopi, Ámsterdam, 1998; Eckhard Jesse, «Die Totalitarismusforschung und ihre Repräsentanten. Konzeptionen von Carl J. Dietrich, Hannah Arendt, Eric Voefelin, Ernst Nolte und Karl Dietrich Bracher», en *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 8 de mayo de 1998, págs. 3-18.

⁷⁰ *L'Etat hitlérien*, Fayard, 1985. Dentro del mismo espíritu, véase Pierre Ayçoberry, *La question nzie. Les interprétations du national-socialisme, 1922-1975*, Seuil, 1979.

⁷¹ Véase Moshe Lewin, «The Social Background of Stalinism», en Robert C. Tucker (ed.), *Stalinism. Essays in Historical Interpretation*, W. W. Norton, Nueva York, 1977; *La formation du système soviétique*, Gallimard, 1987; Ian Kershaw y Moshe Lewin, *Dictature Unleashed. Historical Approaches to Nazism and Stalinism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 (2.ª ed.: *Stalinism and Nazism. Dictatorships and Comparison*, Cambridge, 1997). La escuela «revisionista», que explica el terror estaliniano de forma puramente contingente, invocando por ejemplo las debilidades de la sociedad rusa al salir de la guerra civil, se ha mantenido dominante en la universidad estadounidense durante casi quince años. Véase Michael Curtis, «Retreat from Totalitarianism», en C. Friedrich, M. Curtis y B. Barber, *Totalitarianism in Perspectiva. Three Views*, Praeger, Nueva York, 1969.

⁷² Contribución en Irving Howe (ed.), «1984» *Revisited. Totalitarianism in our Century*, Harper, Nueva York, 1983. Véase también Michael Walzer, «On Failed Totalitarianism», en *Dissent*, verano de 1983.

⁷³ «Nazisme et stalinisme. Limites d'une comparaison», art. cit., pág. 181. Véase también Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Gallimard, 1992; «Retour sur le totalitarisme. Le nazisme et le stalinisme dans une perspective comparatiste», art. cit., págs. 101-121.