
El “sentido” del siglo XX

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Resumen

Este artículo analiza la situación política contemporánea y en particular cuestiona los desarrollos de la democracia liberal. La lectura crítica de los planteos de Ernst Nolte y del análisis relativamente convergente de François Furet permitiría develar los fundamentos de las instituciones políticas y de la democracia moderna. El texto discute las interpretaciones de la relación entre nazi-fascismo y comunismo. La controversia apunta sobre la supuesta finalidad de la democracia liberal moderna durante el siglo XX, recuperando los grandes procesos que expresarían el fracaso de ese “destino”: el surgimiento del estado bolchevique y del estado fascista.

Palabras clave

democracia – fascismo – nazismo – comunismo – liberalismo – revolución

Abstract

This article analyses the contemporary political situation and in particular questions the developments of the liberal democracy. The critical views of Ernst Nolte and the convergent analysis provided by François Furet would allow us to discover the foundations of the political institutions and modern democracy. The text discusses the interpretations of the nazi-fascism relationship and comunismo. The controversy aims to a supposedly ending of the liberal democracy during the 20th century, bringing back the big processes which would express the failure of this “destiny”: the emergence of the bolshevik state and the fascist state.

Key Words

democracy - fascism - nazism - communism - liberalism – revolution



Recibido con pedido de publicación el 20/06/2003

Aceptado para su publicación el 23/09/2003

Versión definitiva enviada el 20/05/2004

Bolívar Echeverría es Profesor Investigador de la Universidad Autónoma de México – bolivare@unam.mx

Yo abomino de Hitler porque no comparte mi fe en el pueblo alemán; porque juzga que para desquitarse de 1918, no hay otra pedagogía que la barbarie, ni mejor estímulo que los campos de concentración.

Jorge L. Borges¹

I “Aquí estamos, encerrados en un horizonte único de la historia, arrastrados hacia la uniformidad del mundo y la alienación de los individuos en la economía, condenados a moderar sus efectos sin tener contacto con sus causas.”² Esta es, ¿qué duda cabe?, la situación en la que se encuentra actualmente el “sujeto político”; en la que nos encontramos todos, en la medida en que pretendemos reconocernos como seres capaces, si no de gobernar nuestra historia a voluntad, sí al menos de apropiarnos de ella, de intervenir en ella aunque sólo fuera para hacer que ella sea lo que de todos modos tiene que ser. ¿Cómo llegamos a este “callejón sin salida”? ¿Qué sucedió en el siglo XX, que nos condujo a semejante situación?

Un pequeño libro, cuya versión en español apareció en el año 1999, ha venido a plantear esta cuestión de manera sucinta y directa, y por ello mismo incómoda. Se trata de un volumen preparado por François Furet, el famoso historiador de la Revolución Francesa, en el que reúne la correspondencia que mantuvo a lo largo de algunos años con Ernst Nolte sobre el tema en el que este último es el principal especialista en Alemania, el tema “fascismo y comunismo”.

Un elogio de Furet a la “valentía científica” de Nolte da pie a este intercambio de cartas entre ambos. En su polémico libro *El pasado de una ilusión*, en una nota a pie de página, Furet destaca, entre los méritos de Nolte, el de haber roto una autocensura que se habían impuesto los historiadores europeos después de la segunda Guerra Mundial, el tabú que les prohibía sutilmente “poner en paralelo comunismo y nazismo”, pensar siquiera que entre estos dos fenómenos sociales, políticos e históricos, pudiera haber existido otra relación que no fuera la de un pleno e inconfundible antagonismo.

A los ojos de Furet, este mérito de Nolte tiene una importancia especial: consiste, nada menos, en haber desbloqueado el camino para la escritura de la historia de nuestro tiempo; lo que equivale a decir, en haber aportado decisivamente a la comprensión de esa realidad política en la que se expresan y a la que deben someterse las pulsiones de todo orden que se generan en la vida cotidiana de nuestra modernidad tardía. En efecto, el reconocimiento de la situación política contemporánea depende de la descripción que seamos capaces de hacer de las condiciones en que ha llegado a encontrarse históricamente la

¹ “La Guerra. Ensayo de imparcialidad”, en *Sur*, núm. 61, 1939.

² FURET, François y NOLTE, Ernst *Fascismo y comunismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1999, p. 136.

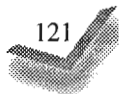
institución política moderna por excelencia que es la democracia: descripción que es precisamente la que se encontraba obstaculizada por una suerte de “espantajo” moral.

¿Cuál es, en la historia concreta de la institución democrática, la relación que han mantenido entre sí su cara “occidental”, es decir, la de su afirmación o su triunfo, con su otra cara, la “oriental”, la de su impotencia o fracaso? Sobre esta pregunta gravitaba, obstaculizándola, impidiendo que se la plantee y se la piense, ese “espantajo” moral, que en palabras de Furet se llama “obsesión del fascismo” (pp. 37 y 39) y que consistía en la suposición de que hablar del fascismo y el nazismo de otro modo que no sea mediante fórmulas de condena ética y política absoluta equivale a invocar a un ente demoníaco, a volverse de alguna manera cómplice de una nueva reencarnación suya.

Furet le reconoce una cierta utilidad pedagógica a este cultivo de un “sentimiento de espanto para con nosotros mismos” (p. 37), después de “los crímenes del nazismo que fueron tan grandes y resultaron tan universalmente visibles al final de la guerra”. Entiende incluso que, en Alemania, todo intento de “comprender al nazismo” fuese visto entonces como un acto que venía a relativizar el odio al nazismo y a debilitar el sentimiento de culpa en el pueblo que resultó cómplice de esos crímenes. Pero no deja de observar los efectos negativos que ese “espantajo” moral ha tenido en el terreno del discurso reflexivo. En efecto, al ubicar al nazifascismo entre las irrupciones inexplicables de una “maldad” sobrehumana en el mundo de lo humano, ajenas por excesivas a la dinámica propia de este mundo, esa prohibición moral de examinarlo racionalmente ahuyentaba de entrada todo intento de relacionarlo con la historia real de las instituciones políticas modernas y, en particular, de tratarlo como un momento constitutivo de la historia de la democracia.

Y no sólo eso, sino que, como lo observa Furet, al reducir el antifascismo, es decir, su contrario, a una actitud moral expresada en unas cuantas fórmulas rituales de condena, impedía también, indirectamente, una aproximación crítica al otro gran régimen de terror que conoció el siglo XX, el del bolchevismo stalinista (el llamado “comunismo”). En efecto, dado que éste fue el contrincante por antonomasia del fascismo, toda crítica dirigida contra él parecía connotar un parentesco, no por lejano menos sospechoso, con el anticomunismo propio del fascismo; dejaba suponer una posible toma de partido en favor del fascismo. La “obsesión antifascista” era así, antes de que obras como la de Nolte ejercieran su influencia, un obstáculo altamente efectivo, lo mismo para la comprensión del fascismo y del bolchevismo stalinista que para la interpretación de la relación de éstos entre sí y de ambos con la institución democrática moderna. Un obstáculo importante para la escritura de la historia contemporánea... y tal vez también para su práctica.

El argumento con el que Nolte intenta conjurar los efectos de esa “obsesión antifascista” es en sí mismo convincente. Buscar el fundamento racional inteligible del estado fascista no equivale, dice, a buscar atenuantes para su política nefasta. Al contrario, darle “un fundamento racional inteligible” a un “determinado crimen de masas”, como la “solución final” que el estado nazi aplicó al pueblo judío y que lo define y lo condena inapelablemente, hace que este crimen se vuelva “no menos, sino más espantoso y conde-nable” (p. 30). En efecto, puede decirse, abundando en esta idea, que el margen de inter-



vención de lo aleatorio, de lo incomprensible o impredecible, que es el que ex-culparía al autor de ese crimen —pues lo convertiría en un mero ejecutor irresponsable de un designio que lo rebasa—, tiene una magnitud que disminuye en la misma medida en que crece el margen de intervención de lo decidido libremente, de lo que fue llevado a cabo con un conocimiento de causa posible, que es lo que in-culparía al autor de ese crimen al volverlo responsable de su acto. Podría decirse incluso —empleando la distinción terminológica que hace Nolte— que, mientras más *verstehbar* (comprensible o entendible en el sentido de “inteligible” o “explicable”) resulte un crimen, menos *verständlich* (comprensible o entendible en el sentido de “perdonable” o “justificable”) se volverá.

Pero el intento de comprensión del fascismo emprendido por Nolte parece diseñado para que la cuestión acerca del crimen y la culpabilidad del régimen nazi en el Holocausto judío y en toda la devastación que desató durante la segunda Guerra Mundial pase a un segundo plano. Nolte observa —y podría decirse que con toda razón— que la magnitud social y la consistencia política de tal devastación la convierten en un hecho que “no puede definirse adecuadamente con términos extraídos de la vida cotidiana como ‘crimen’ [y ‘culpa’]” (*La guerra civil europea*, p. 28); que se trata de un hecho que hace estallar el concepto mismo de “crimen” y “culpa”. En efecto, resulta por lo menos desproporcionado suponer —como sucede en la opinión pública dominante, determinada a partir de 1945 por los políticos de los Países Aliados— que un iluminado verborrérico, rodeado de una banda de criminales patológicos, haya podido ser el sujeto responsable y culpabilizable que decidió el desate y la exacerbación de ese Holocausto y esa devastación; hacerlo, implica reducir este hecho de alcances histórico mundiales a las dimensiones de un crimen perpetrado por unos cuantos *gangsters*, rodeados de toda una nación de cómplices más o menos culpables o más o menos inocentes (según se quiera); implica desconocerlo como tal, negarse a pensarlo con las categorías adecuadas a su realidad tan especial.

Si los historiadores contemporáneos han llegado ya a la convicción de que incluso el “ideal comunista”, “la más poderosa realidad ideológica del siglo XX” —que fue el secreto del “embujo universal” irradiado por la Revolución de Octubre—, reveló ser al final lo que siempre había sido, una “ilusión”, una esperanza que nunca tuvo fundamento real, debe aceptarse entonces, dice Nolte sumándose a Furet, que las reacciones contra la realidad desastrosa del régimen soviético inspirado en esa ilusión pudieron haber tenido una cierta “legitimidad histórica”. Debe aceptarse que el fascismo, ese “otro gran mito del siglo XX”, con su propio “poder de fascinación”, pueda ser pensado “de otro modo que como un crimen” (p.28).

Es aquí, sin embargo, donde el intento de Nolte desfallece. De lo que debía tratarse, para él, era de proponer un concepto que sea capaz de sustituir al concepto jurídico moral de crimen y culpa —que es en efecto un concepto de alcance puramente privado, cuyo empleo tradicional en la jerga política es sin duda inadecuado— por un concepto equivalente pero de otro orden, pensado especialmente para el ámbito propio de lo colectivo o político. Para ese ámbito dentro del cual ese “crimen” de otro orden y esa “culpa” de otro orden no podrían recaer en el “Yo” de una nación (la alemana, la francesa, etcétera), pues-



to que éste no es otra cosa que un yo privado engrosado monstruosamente en la imaginación; un ámbito en el que, por el contrario, ese “crimen” y esa “culpa” se encontrarían determinados como atributos de un sujeto político concreto y efectivo que fuera capaz de comprometer a cada yo privado en su calidad de ciudadano. En lugar de ello, sin embargo, cuando no corta por lo sano, como en el caso del “crimen” y la “culpa” del Yo alemán en la segunda Guerra Mundial, y declara que, hipostasiados como conceptos políticos e históricos, esos conceptos son inaplicables e insuficientes, Nolte se afana y enreda con los mismos.³ Tal es el caso, como veremos más adelante, de su discutido intento de encontrar un “núcleo racional” al antisemitismo nazi, intento discutido en la famosa “querrela de los historiadores” alemanes en 1985.

Desprovisto de un concepto equivalente al de “crimen y culpa” individual para el universo de lo político y lo histórico, y “motivado existencialmente”, como sospecha Furet, por un “fondo de nacionalismo alemán humillado”, Nolte no alcanza a ir más allá de una sustitución de la hipóstasis común y corriente de los mismos. La suya es una hipóstasis que no por ser más ambiciosa resulta menos absurda. Todo parece, según él, como si en ese devastador destino del Yo nacional alemán hubiera gravitado una entidad metafísica, ella misma puramente devastadora, que estaría, por definición, “más allá del bien y el mal”. Discípulo de Heidegger, Nolte emplea aquí un argumento heideggeriano que el maestro, sin embargo, nunca dio abiertamente para justificar su falta de reacción a las incitaciones de una Arendt, un Marcuse o un Celan a condenar el genocidio de los judíos europeos perpetrado por la Alemania nazifascista. Se trata de un argumento que Heidegger sugiere, revestido en forma literaria, en aquel “drama filosófico” que redactaba mientras tenía lugar la capitulación de la Wehrmacht alemana en 1945.⁴

La historia que uno de los personajes (un prisionero de guerra alemán en un campo de prisioneros ruso) invoca allí para tratar de explicarse los horrores de la segunda Guerra Mundial es la historia de la gravitación ya multicentenaria de un “destino de devastación” (*Verwüstung*) ineluctable: el destino de la *Neuzeit* (la modernidad). Un destino que podría llevarnos incluso a suponer que “el ser es, en el fundamento de su esencia, maligno” (*das*

³ Un intento interesante de crear un concepto nuevo, ético-político, de “responsabilidad” individual, que es el correlato positivo del concepto negativo de “culpa”, fue el de la propuesta “neofranciscana” de Sartre, Simone de Beauvoir y los existencialistas, que ahora varios protagonistas del 68 reconocen retrospectivamente como la propuesta que “estaba en el aire” en los sesentas, que perneó la moralidad de la revuelta juvenil y que sólo se esfumó ante la necesidad social de una positividad automática de “las estructuras”. La propuesta consiste en expandir la noción del “yo” moral, más allá del “nosotros natural” pre-moderno (familiar, clánico, ciudadano, nacional), hacia un “nosotros universal”, moderno. En la sociedad planetaria (“globalizada”) en la que vivo, decían —era la época en que Europa “descubría” el *tiers-monde* y sus desdichas—, que me hace necesariamente cohabitante y contemporáneo de quienquiera que aquí y ahora esté siendo oprimido y explotado a todo lo ancho del mundo, mi situación me obliga a tomar partido práctico del modo que yo juzgue conveniente, pero siempre de algún modo, ya sea a favor o en contra de aquel o aquello que lo oprime y explota.

⁴ HEIDEGGER, Martin *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren*, en *Feldweg-Gespräche (1944-45)*. Gesamtausgabe, t. 77, p. 57.

Sein sei im Grunde seines Wesens böseartig), y cuya intervención implicaría que, en ciertos casos extraordinarios, la “maldad moral” tenga su fundamento en una “maldad ontológica”. En estos casos, la noción misma de crimen y culpa, sea individual o “nacional”, se desvanecería, carente de un referente humano al que se le pudiera aplicar. Toda “indignación moral” (*moralische Entrüstung*) estaría entonces fuera de lugar, puesto que supondría una capacidad humana que no puede existir ni en la individualidad privada ni en la colectiva y que, incluso si existiera, sería impotente como contradictora real y efectiva de ese proceso de devastación.

Más allá de dejar translucir ese carácter de mistificación racionalizadora advertido por Furet, este recurso explicativo a una tendencia histórica degenerativa de larga duración, la llamada “Neuzeit” (modernidad), resulta racionalmente inaceptable. Suponer una tendencia dirigida a “trascender” o desconocer y devastar los valores ancestrales, que actuaría en el devenir histórico como una fuerza y una voluntad sobrehumanas, lejos de plantear el problema del sentido de la historia concreta, lo único que hace es eludirlo.

Cuenta Gitta Sereny, en su excelente libro sobre Albert Speer,⁵ que el capellán de la cárcel de Spandau, Georges Casalis, le decía a quien fue el favorito de Hitler mientras duró el Tercer Reich, que la expiación de un homicidio sólo puede consistir, para el asesino, en dejar de ser el mismo y pasar a ser otro, en “morir” como el que asesinó y “renacer” como uno nuevo, con derecho al olvido. Toda “asunción de culpa” que no sea simultánea de esta metamorfosis radical, le advertía, es mentirosa, impostada, puramente vanidosa; es en verdad un modo de reincidencia. El nuevo sujeto sólo se constituye en ese acto de expiación; apenas al someterse a él, retroactivamente, llega a ser en realidad “culpable”.

Aunque hayan sido una minoría, muchos fueron los ciudadanos alemanes que hicieron por su cuenta lo que Casalis le aconsejaba a Speer. Percibido por ellos a través de la amargura de su “trabajo de duelo” (*trauerarbeit*) –mencionémoslos, emblemáticamente, con un solo nombre: Hans Werner Fassbinder–, el Yo nacional de la Alemania de posguerra parecía demostrar, aun en medio de las ruinas, una voluntad de reincidencia, una intención de permanecer igual a sí mismo. Según esos alemanes radicalmente autocríticos, la sociedad alemana debió haber dejado de identificarse con esa entidad política del tipo “estado nacional moderno” que le había adjudicado el papel de estado-verdugo y haber comenzado a construir una comunidad de otro tipo, inédito, si quería expiar su culpa y merecer (recién con ello) la categoría de culpable de la devastación que ella desató a partir de 1939 en Europa (incluido el Holocausto de los judíos). Como no hizo esto, como siguió siendo lo mismo que fue antes de 1933 (sea abiertamente, como la Bundesrepublik, o mentirosamente, como la DDR), lo mismo que siguieron siendo también el resto de las sociedades europeas –es decir, un no-sujeto político–, la sociedad alemana no llegó a estar a la altura de su “crimen” político. En el acontecimiento del Holocausto judío o, mejor dicho, de la Shoá no alcanzó a ser más que la fuerza bruta, inhumana, la herramienta inerte

⁵ SERENY, Gitta *Albert Speer; his battle with truth*, UCP, California, 1985.

(la masa de magnitud indefinida de asesinos individuales, acompañados de cómplices de primero, segundo y tercer grado) de la que el Dios del pueblo judío echó mano en otro enigmático episodio del diálogo portentoso y terrible que parece mantener con su pueblo a lo largo de una historia milenaria.

Una aproximación crítica capaz de contemplar esta dimensión del problema de la “culpabilidad histórica” del pueblo alemán, que sería la única vía adecuada para llevar a cabo el proyecto de “comprensión” histórica planteado por Nolte, es precisamente lo que este autor se resiste a realizar en su amplia obra sobre el nazifascismo. En lugar de hacerlo, se observa en él, por el contrario, una marcada tendencia a dar por “*verständlich*” (comprensible-perdonable) lo que sólo resulta “*verstehbar*” (entendible-explicable). Como observa Furet, una fuerte dosis de “justificación” parece infiltrarse en la “explicación” del fenómeno fascista, a través de lo que Nolte llama el “núcleo racional” de la “pasión antisemita” de los nazis. El “argumento” de Nolte, “molesto y falso a la vez”, según el historiador francés (p. 19), plantea que el movimiento “reactivo” del nazismo frente al bolchevismo –movimiento que estaría justificado histórica, política y moralmente por el hecho de ser una respuesta a una ilusión nefasta– incluyó como parte de esta reacción justificada suya, otra, que no lo era menos, contra los judíos como un sujeto político, como un “movimiento mesiánico” aliado del enemigo bolchevique en su función devastadora de la civilización occidental. Es un “argumento” que pone a los judíos, no como lo que fueron en realidad, portadores de una función imaginara, la de “enemigos del pueblo alemán”, creada para ellos de manera artificial e injustificada sólo para fines de su expulsión y aniquilación, sino tal como los propios nazis los presentaron, como “enemigos genuinos”, existentes por sí mismos, a quienes, por ello, el pueblo alemán estaba en derecho de combatir.

Expulsado por la puerta formal de las intenciones de Nolte, el antisemitismo se filtra de regreso, informalmente, a través de la ventana de sus definiciones. ¿En qué podía consistir, en definitiva, ese “mesianismo” del pueblo judío, que lo convertiría en “aliado del enemigo bolchevique”, si no es en su negativa a disolver su singularidad étnica y religiosa en la identidad *völkisch* o del *volk* nacional, en la afirmación de sí mismo como comunidad natural?⁶ ¿En qué otra cosa, si no en la asunción de esta pertenencia comunitaria que,

⁶ Es de sobra conocido el efecto destructivo y deformador que la misma acción con que la modernidad capitalista constituye a la “nación de estado” tiene sobre la “nación natural” (el abigarrado conjunto de “pueblos” del más distinto tipo), a la que usa de material en tal constitución. De manera que no es sorprendente o “inaudito” el sacrificio suicida que la contrarrevolución nazi, en nombre del pueblo *völkisch* o de la nación del *führerstaat*, le impone al pueblo alemán (a la “nación natural” alemana); sacrificio que comienza con el cercenamiento y la mutilación de aquel componente de esa “nación natural” alemana que, aunque pequeño numéricamente (el 1% de la población total de Alemania, que apenas llegaba al 6 o 7% en ciudades como Berlín), jugaba sin embargo dentro de ella el papel esencial de nervio modernizador, la “población” judía, y que termina con el suicidio colectivo de la “guerra total” (*der totale Krieg*). Aunque espantoso, no debería ser sorprendente; no implica la irrupción de una barbarie nueva y ajena a la modernidad capitalista, sino sólo *another turn of the screw* de la misma barbarie ya conocida.



sumada a su capacidad de integrarse y participar en la vida económica y cultural de la sociedad huésped, les daba a sus miembros una ventaja comparativa compensatoria —en medio de la masa humana nacional a la que la modernidad había vuelto *heimatlos* (carente de país, de patria)— al mismo tiempo que los convertía en objeto de esa animadversión permanente, de vez en cuando violenta, que se llama antisemitismo? ¿En qué podía consistir esa presunta “enemistad natural” de los judíos hacia el pueblo alemán, si no en su simple autoafirmación como judíos?

El “núcleo racional” del antisemitismo nazi, ¿puede ser otra cosa que el conjunto de motivos reales de que se sirvió el nazifascismo para inventar “contrapruebas empíricas” de la pretendida validez de su ideología homicida? ¿Motivos, por ejemplo, como el dado por la “excesiva” importancia relativa de los judíos en la vida pública alemana, que llegó a ser abismalmente superior a la que hubiera sido “normal” para un grupo de alrededor de 500.000 individuos en una población superior a los 50 millones; por lo “inexplicable” y “sospechoso” (según ellos) de que “... en Berlín, los judíos hubieran acaparado casi completamente la profesión de abogado, o de médico, etcétera...”?

La causa real de la reactualización nazi del antisemitismo europeo (en este caso alemán) no está en la experiencia de una determinada forma hostil de presencia o de un comportamiento especialmente agresivo de los judíos; está en otro lugar. En la experiencia bruta —carente de la mediación política que había fracasado en la Gran Guerra— de los efectos sociales devastadores provocados por la crisis del capital productivo nacional y acompañados del espectáculo contrastante que escenificaba ante la miseria de los trabajadores el auge del capital especulativo transnacional.⁷

Dice Nolte, y con razón, que hay cosas explicables que son incomprensibles y que las hay a su vez comprensibles, que son sin embargo imposibles de justificar (“*rechtfertigen*”). Pese a ello, el lector, junto con Furet, no deja de percibir un profundo

⁷ ¿Cómo buscar el “núcleo racional” —digamos— de la “Dolchstoss-Legende” (leyenda de la “puñalada por la espalda” de los políticos al ejército alemán en 1917)? Sin duda, en algo que se parezca a la experiencia de una traición. Pero no, por supuesto, como lo hace Nolte, en algo que está en el mismo plano de la vida social en el que se expresa, el de la política nacional, sino en algo que debe encontrarse en un plano diferente, más profundo, de esa misma vida, del cual el plano de la política suele ser una apariencia tergiversadora. El “núcleo racional” de esa leyenda habría que buscarlo en la experiencia en bruto de toda una generación que fue esmeradamente preparada, en su juventud, para merecer, con su productividad acrecentada, una participación efectiva en las conquistas del progreso; generación que, engañada y traicionada escandalosamente, fue en cambio enviada a la guerra y obligada a refuncionalizar esa preparación y a reprimir esas *great expectations* a fin de participar en el sacrificio que “la patria” exigía de ella. Lo que al historiador le tocaría describir y explicar es justamente el proceso de búsqueda y adjudicación de una envoltura —la del “traidor”, la del “judío”— capaz de expresar de manera “irracional” a esos “núcleos racionales”, a esas formas de presencia real sea del estado nacional sacrificando a sus ciudadanos o del capital “nacional” salvándose él solo de la catástrofe, a espaldas de la nación.

descontento suyo con esta imposibilidad; un malestar consigo mismo al no poder justificar lo que para él es “comprensible” o “racional” en el comportamiento de los nazis.⁸

No hay –en verdad, no puede haber–, ningún argumento capaz de justificar, en ningún caso imaginable, el recurso político a la masacre. Este es un instrumento que la política excluye por principio de todo el ámbito de su autoafirmación, en tanto que ella es la actividad que reproduce sólo la forma de esa substancia especial que es la socialidad humana. La política dejaría de cumplirse como tal en el instante en que incluyera el sacrificio del cuerpo de esa socialidad como medio para la introducción o el “rescate” de una forma, sea ésta cual sea, de esa misma socialidad. La política comienza donde termina la violencia; donde el poder deja de legitimarse por la amenaza de la fuerza y pasa a hacerlo por la autoridad que emana de esa misma socialidad. Y la historia sólo puede ser historia de la política; cuenta los hechos a partir de los esbozos de sentido que la política trata de imprimir en el progreso, en la sucesión caótica, *full of sound and fury*, de imposiciones violentas de forma sobre la substancia social –imposiciones inclinadas por naturaleza al empleo de la masacre.

II- ¿Qué historia es la que estamos viviendo? ¿Qué narración es capaz de contar de mejor manera –con mayor coherencia dentro de la época y con más capacidad de asociación hacia afuera de la misma– lo que pasa actualmente? ¿De qué se trata, en verdad, en todo esto que nos sucede? ¿Cuál es el sentido de los hechos que presenciamos y que nos involucran?

El momento decisivo en la construcción de una respuesta para esta pregunta está en elegir el contenido que habría que atribuirle a la narración de la historia inmediatamente anterior a los tiempos actuales.

El contenido que proponen lo mismo Furet que Nolte –cada uno a su manera– para la narración de lo que aconteció en el siglo XX tiene que ver centralmente con “la democracia” o “el sistema liberal”. El relato histórico versaría sobre el destino de la democracia liberal moderna durante el siglo XX y, de manera especial, sobre los dos grandes momentos de fracaso en ese destino: el surgimiento del estado bolchevique y el apareamiento del estado fascista.

Resume Nolte a nombre de los dos: visto en su consistencia ideológica –puesto que ambos se reconocen como “partidos ideológicos” o se afirman como realizaciones de una ideología– el enfrentamiento entre el partido bolchevique y su estado soviético, por un lado, y el partido nazi y su estado fascista, por otro, podría describirse como una lucha

⁸ ¿Quién, a estas alturas, pretendería encontrar en la persistencia inoportuna de un democratismo revolucionario entre los obreros soviéticos el “núcleo racional” de la “paranoia stalinista” que se desató ante toda disidencia u oposición a la política totalitaria del Partido bolchevique; “paranoia” que, al igual que la “pasión antisemita” de los nazis, fue el vehículo del sufrimiento y el exterminio sistemáticos impuestos a millones de personas?

entre la ideología marxista y la ideología fascista dentro de una misma matriz, la del “sistema liberal”.

El marxismo sería aquí una especie de ultra-liberalismo que viene a enfatizar unilateralmente el primero de los dos aspectos de la contradicción que afecta constitutivamente al liberalismo, que son el modernismo y el tradicionalismo. Con su modernismo futurista, el marxismo exageraría la tendencia liberal a “trascender” los valores establecidos en la vida social concreta, a cambiarlos por los de una sociedad racional en abstracto, ajena a los requerimientos de cualquier comunidad, que enraízan en la tradición. El fascismo, en cambio, exageraría la otra tendencia contrapuesta, inherente también al liberalismo, la tendencia a refrenar los impulsos iconoclastas del individuo echado a la intemperie de su libertad desatada, a protegerlo de sí mismo mediante la defensa de la vida comunitaria, de su orden tradicional y su cultura.

Ahora bien, ¿por dónde o desde dónde debe comenzarse la narración de la historia del sistema de la democracia liberal y sus fracasos en el siglo XX? Furet y Nolte perciben la importancia que tiene determinar ese punto de partida. Y ambos coinciden en ubicarlo en “un hecho decisivo”, que sería el que desató esa dinámica secular y le imprimió su sentido: la revolución de los bolcheviques, la Revolución de Octubre de 1917.

Furet postula una analogía entre la Guerra de 1914, por un lado, y la Revolución Francesa, por otro, como los dos hechos históricos radicales que desataron lo que sobrevino durante los siglos posteriores a ellos, y que fueron así capaces de determinar toda una “comunidad de época”. Para una historia comparada de las dictaduras del siglo XX (europeo), el hecho de que tanto el “comunismo” como el fascismo surgieran, después de 1918, de “la movilización política de los ex soldados [convertida] en la palanca de dominación exclusiva de un partido único” resultaría entonces decisivo para el estudio del proceso a través del cual “la política democrática fue descuartizada entre la idea de lo universal y lo particular, o para decirlo en el lenguaje de Nolte, entre la trascendencia y la inmanencia” (pp. 16, 40).⁹

Por su lado, Nolte dice: “Parto, del sencillo supuesto básico de que la Revolución bolchevique de 1917 creó una situación del todo nueva dentro del marco de la historia mundial...” (p. 27) “No se equivocaba quien en ese entonces creyó que la Revolución bolchevique significaría un paso gigantesco hacia una nueva dimensión histórico mundial...”¹⁰

En la propuesta de Nolte, Furet descubre sin embargo no sólo la virtud sino también el defecto de la aproximación dirigida a explorar la copertenencia del “comunismo” y el

⁹ El reconocimiento de esta inserción diferencial de “comunismo” y fascismo en una misma época permitiría, según Furet, que la comparación entre ellos fuese menos conceptual de lo que ha sido hasta ahora y más ceñida a los hechos: permitiría, dice Nolte, realizar una “revisión histórico genética de la teoría del totalitarismo”.

¹⁰ NOLTE, Ernest *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*, FCE, México, 1998, p. 28.

fascismo dentro de una época (1917-1945). Observa que conectar de esta manera al nazismo con el “comunismo” invita a un simplismo interpretativo, a atenerse, por ejemplo, a la causalidad que sugieren los nexos temporales de sucesión entre la revolución bolchevique, como hecho primero, y el nazifascismo como hecho posterior; a tomar a éste como una simple “reacción”, a interpretarlo como un “movimiento reactivo a la revolución bolchevique”, como una pura respuesta a la “amenaza comunista”, pero llevada a cabo “con el mismo modo revolucionario y dictatorial del comunismo”. En efecto, para Nolte, el hecho de que “el Gulag precedió a Auschwitz” tiene un valor explicativo. “El hecho de que el exterminio social [llevado a cabo por los bolcheviques] haya sido sucedido por un exterminio biológico y trascendental [llevado a cabo por los nazis], de que en algunos de sus aspectos la copia haya superado en intensidad al original, no elimina el orden de sucesión causal que hay entre el uno y el otro.” (p. 71) Para él, los horrores del nazismo se explicarían (y tal vez incluso se justificarían) como un intento—desviado, sin duda—de corregir los horrores del bolchevismo.¹¹

Furet marca claramente su distancia frente a Nolte. “Trato de comprender, escribe, la extraña fascinación que en nuestro siglo poseyeron los dos grandes movimientos ideológicos y políticos que fueron el fascismo y el comunismo... nadie puede estudiar uno de los dos campos sin considerar también el otro, hasta tal punto son interdependientes en las representaciones, las pasiones y la realidad histórica global.” (pp. 39-40) “La afirmación de que ‘el Gulag precedió a Auschwitz’ no es falsa ni tampoco insignificante. Pero no tiene el sentido de un lazo de causa y efecto.” (p. 43) “El punto que relaciona en profundidad comunismo y fascismo” hay que buscarlo, según él, en otra parte. Uno y otro no se relacionan directamente entre sí mediante un nexus causal; lo hacen porque ambos responden, cada uno a su manera al “déficit político constitutivo de la democracia moderna.” (p. 44)

La idea de una copertenencia entre fascismo y “comunismo” y la de que ella comienza con la impugación bolchevique de la “democracia burguesa” en 1917 son esenciales

¹¹ La noción nazi de una avanzada, una “quinta columna” del enemigo que existe como “el otro en uno mismo”, un otro que debe ser extirpado y expulsado, o mejor aniquilado, no fue copiada de un original previo, como pretende Nolte: de la idea bolchevique de un “enemigo de clase” que debe ser destruido. En ésta, el término “destrucción” quería decir “re-educación”, reciclamiento social de los individuos de una clase, una vez que los fundamentos económicos de ésta han sido eliminados; sólo excepcionalmente quiso decir “aniquilación física” de ellos, como en la noción nazi del “otro” como un tumor del “sí mismo”. Cuando, ya en los hechos, durante el stalinismo, esta última acepción dejó de ser esporádica y se volvió usual, no iba en el mismo sentido del movimiento y la doctrina socialista bolchevique, sino en el sentido contrario. En cambio, la extirpación, por el nazismo, de los europeos “no-arios” fuera del cuerpo de la “Europa aria”, y su exterminio subsiguiente, eran contenidos esenciales de la letra y el espíritu del movimiento nazi. “Que no nos vengan a decir: Eso que ustedes hacen es de bolcheviques. No, y no me lo tomen a mal, pero eso para nada es de bolcheviques, sino muy antiguo y muy común entre nuestros antepasados. Cuando a una familia se le declara fuera de la ley, y es perseguida y acosada, decían ellos: Este hombre ha cometido traición, su estirpe es mala, hay sangre de traidor en ella, hay que exterminarla (das ist Verräterblut drin, das wird ausgerottet).” H. Himmler, 3. 8. 1944, en *Alltag der Entrechteten*, Rohwolt, Hamburg 1985, pp. 72-3.

para la argumentación global de Nolte. Son las que le permiten fundamentar su famosa tesis según la cual el siglo XX debe ser interpretado como “el siglo de la guerra civil europea”.¹²

Sin embargo, la elección del año de 1917 como el año de partida de esta “situación del todo nueva” que inauguraría el siglo XX no termina por convencer. Parece más bien arbitraria, con toda la necesidad que hay que suponer siempre tras lo arbitrario.

En abierta polémica con Marx, Nolte¹³ hace una afirmación que es al menos discutible; dice que el autor de *El Capital*, para no hablar de lo que en realidad es una “guerra civil europea”, emplea el eufemismo de “lucha de clases”. En efecto, el *Manifiesto Comunista* expone ya la idea de que la sociedad europea se encuentra en “una situación de guerra civil” (*bürgerkrieg*), en la que cada uno de los dos partidos, el “partido del orden” y el “partido de la anarquía”, como los llamará Marx irónicamente en *El Dieciocho Brumario de Louis Bonaparte*, se aglutinan y unifican horizontalmente, atravesando las fronteras nacionales, y se enfrentan entre sí. Sólo que Marx parece diferir diametralmente de Nolte en la definición de lo que es un “eufemismo”. Para él, hablar de “lucha de clases” es hacer referencia directa y sin maquillajes de lo principal, del contenido de esa “guerra civil”: el hecho de que se trata del enfrentamiento entre dos proyectos irreconciliables de sociedad, el “burgués” y el “proletario”, y no sólo entre dos propuestas de organización de una misma nación, como sugiere el término “guerra civil”. Eufemístico sería así, más bien, ocultar la radicalidad del enfrentamiento, su carácter “epocal”, bajo la apariencia de un enfrentamiento puramente “político” entre dos partidos de un mismo *continuum*, de una misma tradición.

En 1847, en *Trabajo asalariado y capital*,¹⁴ Marx habla de una “guerra mundial” (*weltkrieg*) entre “la revolución proletaria y la contrarrevolución feudal” y, en *Las luchas de clase en Francia*,¹⁵ de 1850, de una “guerra” en Europa, a la que él no llama “civil” sino “revolucionaria” (“*europäischer Revolutionskrieg*”); una guerra que, al ser la consecuencia necesaria de cualquier revolución proletaria nacional, le impondría a ésta sus marcos reales de posibilidad: “la nueva Revolución Francesa está obligada a abandonar inmediatamente el suelo nacional y a conquistar el terreno europeo, el único sobre el que puede llevarse a cabo la revolución social del siglo XIX.” (ibid, 34)

Desde los planteamientos de Marx, la “guerra civil europea” de la que habla Nolte habría que entenderse como una “guerra de clases” o “lucha de clases” entablada no dentro de una nación o un estado, sino a escala continental, internacional, e incluso a escala global o universal. No se trataría solamente de “dos proyectos de estado para una misma nación”, ni tampoco de “dos proyectos de nación para un mismo estado”, sino de dos proyectos de vida social para el mundo civilizado, de dos propuestas de modernidad para la sociedad

¹² NOLTE, Ernst *La guerra civil...* cit., p. 43.

¹³ NOLTE, Ernst *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 123.

¹⁴ MARX, Karl y ENGLES, Friedrich *Werke*, t. VI, p. 397.

¹⁵ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich *Werke*, t. VII, p. 19.

moderna en su conjunto. Por un lado, el proyecto liberal o proyecto “de la clase burguesa” dominante, el proyecto establecido de la modernidad capitalista; por otro, el proyecto “de la clase proletaria”, el proyecto revolucionario de una modernidad socialista o comunista.

La situación de “guerra civil” generalizada “en Europa” –en la que dos versiones posibles de una misma comunidad, la sociedad europea moderna, se enfrentan entre sí (la una establecida y la otra insurgente)– queda planteada ya en 1848, como el propio Nolte está dispuesto a aceptarlo;¹⁶ es un hecho que se da con la respuesta sangrienta de la burguesía bonapartista al levantamiento de los obreros parisinos. Por su parte, la “guerra civil europea” propiamente dicha, que él quisiera ver comenzar en 1917, con la revolución bolchevique, comienza en realidad mucho antes, en la década de 1870, y no por iniciativa de la sociedad sino del estado; se inicia tanto con la represión de la Comuna de París (1871), en Francia, como con “ley de excepción” contra los socialistas (1878) en la Alemania de Bismarck.

La arbitrariedad de la propuesta de periodización de Nolte, que ubica en 1917 el inicio del siglo XX, el siglo de la “guerra civil europea”, se revela como una arbitrariedad “en la que hay método”.

La rebelión de Junio de 1848 de los trabajadores parisinos era para Marx “el acontecimiento más colosal en la historia de las guerras civiles europeas”¹⁷ porque con ella se iniciaba toda una época, la época que Lukács llamará más tarde “de actualidad de la revolución”. Nolte percibe con claridad la importancia decisiva de este hecho; pero procede a reubicarla a su manera: la separa de la fecha a la que alude Marx y la rescata para la fecha de un suceso diferente, el triunfo de la Revolución bolchevique en 1917.

En efecto, comenzar en 1917 implica poder mostrar al nazismo y a Hitler como una copia de lo peor de la revolución socialista, de la versión que ella tuvo en manos del “bolchevismo” staliniano; como una imitación invertida de sentido de aquello en lo que esta revolución tuvo que convertirse cuando no pudo estallar en el centro de la sociedad capitalista y debió hacerlo en su periferia, condenándose así al fracaso.

Comenzar en 1848 implica, en cambio, todo lo contrario: tener que mostrar al nazismo y a Hitler como el último o penúltimo momento del movimiento contra-revolucionario que se desarrolla en un plano histórico más profundo y de una temporalidad más lenta; un movimiento que sale torpemente a la superficie con el golpe de estado de *Napoleón, el pequeño*, el primer prototipo de los nuevos “salvadores de la sociedad”, y su “falange del Orden”.

Dos puntos de partida para la narración de la “guerra civil europea” que implican en verdad dos narraciones no sólo diferentes sino contrapuestas. Que aportan, por ello, dos interpretaciones divergentes de ese “encierro” en que nos encontramos actualmente, según el pasaje de Furet citado al comienzo de este artículo.

¹⁶ NOLTE, Ernst *Nietzsche y el nietzscheanismo*, cit., p. 293.

¹⁷ MARX, Karl *El 18 Brumario de Louis Bonaparte*, MEW, t. VII, p. 23.

Narrar la historia del siglo XX como una historia del sistema liberal democrático en la que predominan —no sólo por su duración sino por los efectos estructurales que han tenido en él— dos tropiezos suyos con su propia consistencia contradictoria lleva al absurdo de insistir en llamar “regla” lo que en realidad ha sido una “excepción”, de juzgar a lo que ha sido como si fuera una mala realización de lo que debió ser. En efecto, si la regla de la cultura política moderna es la de una vida democrático-liberal, puesto que ésta es aparentemente la vida que prevalece en el mundo occidental en expansión después de la segunda posguerra del siglo XX, toda la historia no democrático-liberal de la vida política moderna, que es todo menos que una *quantité négligeable*, resulta carente de una consistencia propia, puro defecto de lo que venía sucediendo “en verdad”.

En tal caso, no sólo la historia de la política oligárquica de los estados capitalistas centrales y sus adláteres, con todo el abigarrado panorama de sus “estados de excepción” —poblado de corrupciones estructurales, de “hombres fuertes”, de “usos informales” de la violencia, de “anexiones”, de “compromisos históricos”, etcétera—, sino también la historia de la impugnación democrática de esa política oligárquica, con todas sus resistencias espontáneas, sus partidos de oposición constructiva, sus sindicatos, sus huelgas, sus insurrecciones, puede también ser vista como parte de la historia de los tropiezos necesarios que prefiguraban y que terminaron por conducir al triunfo de la democracia liberal finalmente establecida.

La perplejidad que Furet describe y expresa ante una democracia que debe pagar con su propia impotencia los beneficios que trae a la sociedad, corresponde a la experiencia de una historia desperdiciada, de un retorno “desencantado” al punto de partida. ¿Pero estamos, en verdad, en medio de la realización del deber ser, como lo pretende el discurso histórico de los vencedores? ¿Si pasamos la mano sobre el relato bien peinado de esa historia, pero lo hacemos a contrapelo, como recomendaba Walter Benjamin, no resultará, tal vez, que lo que ella tiene por “excepciones”—excepciones que no dejan de aparecer con fuerza incluso en nuestros días— puede enseñarnos más sobre la historia de la democracia en la modernidad, y sobre sus posibilidades actuales, que lo que ella reconoce como “regla”?

Porque el otro comienzo para la narración del “siglo de la guerra civil europea”, el que dejó planeado Marx, indica en efecto un camino diferente. Lleva, más bien, a ver en su historia la historia del movimiento contrarrevolucionario de recomposición de la modernidad capitalista, que se veía puesta en cuestión precisamente en la Europa pujante de finales del siglo XIX.

Si en la *Jahrhundertwende* alemana —los tiempos de la *belle époque* en Francia— alguien gozaba la fama de tener los pies bien puestos sobre la tierra, ese era Eduard Bernstein. Y Bernstein, en su *Die Voraussetzungen de Sozialismus*, de 1899, hablaba con fundamento acerca de aquello en que consistía la “novedad” de la nueva situación: “el socialismo, decía, está en el orden del día”; la “societización (*vergesellschaftung*) de la producción” avanza; el “capitalismo organizado”, del que Hilferding hablaría más tarde, está en proceso de “crecer hasta internarse” (*hineinwachsen*) en el socialismo. Se diría que la moderni-

dad parecía entonces intentar someterse a un proceso de metamorfosis; su esquema civilizatorio parecía aceptar, para Europa, el experimento de aminorar la explotación capitalista de las clases trabajadoras, que había sido durante más de un siglo la base de su productividad de plusvalor, y permitir que ésta pasara a descansar sobre una “colaboración” entre ellas y los capitalistas; una colaboración que, en el largo plazo, parecía encaminada a eliminarlas paulatinamente a ambas como tales.

Un “equilibrio relativo en las relaciones de poder, alcanzado por el movimiento revolucionario de la clase proletaria en su lucha contra la clase burguesa” estuvo en la base del apareamiento del fascismo, escribe Manfred Clemens.¹⁸ Fue así, porque la necesidad que tenía la modernidad capitalista de restaurar el desequilibrio estructural, favorable a la oligarquía burguesa, y la imposibilidad en que estaba de hacerlo “formalmente”, la llevó a fomentar la consolidación de algún movimiento social y político “informal” que fuese capaz de copiar, en sentido inverso, al movimiento revolucionario que introdujo ese equilibrio indeseable. Que ello implicara sacrificar la apariencia democrática de ese poder oligárquico resultaba en este caso, para esa modernidad, algo completamente secundario.

Puede decirse que la necesidad de que algo así como una contrarrevolución “fascista” tuviera lugar apareció con fuerza irresistible ya a partir de 1918-19 ante la amenaza del movimiento espartaquista en Berlín. Era la forma que debió adquirir la violencia capitalista contrarrevolucionaria en Europa ante la alta probabilidad que había –después de la masacre de proletarios en la Gran Guerra y en medio de los embrollos de la restauración burguesa– de que “la vanguardia de la revolución socialista”, la acción radicalizadora de la democracia y reorientadora de la economía en sentido postcapitalista, retornara de Rusia –lugar inapropiado para ella y en donde parecía estar temporalmente exiliada– a Alemania, “su lugar original y más adecuado”, que había sido preparado pacientemente por el movimiento socialdemócrata.

Vistas así las cosas, los bolcheviques, como revolucionarios que no dejaban de perseguir la “liberación del proletariado y de la sociedad en su conjunto”, preceden así a los nazis; éstos vienen después, en calidad de obstrutores de la expansión probable de ese movimiento de liberación. Nolte tendría razón contra Furet: los preceden, sí, y están en un “nexus causal” con ellos. Sin la presencia previa de los bolcheviques, que mostraban a los trabajadores de la Europa occidental “la imagen”, aunque fuera distorsionada, “de sus propio futuro” –al demostrar en la práctica la posibilidad real de esa sociedad socialista hacia la que se encaminaban antes de 1914–, los nazifascistas no habrían necesitado existir; la reacción contrarrevolucionaria de la modernidad capitalista hubiera podido seguir por la vía “pacífica”, sin devenir en una verdadera contrarrevolución.

El error de Nolte está en trasladar retroactivamente al socialismo bolchevique –al amparo de la hostilidad a la “democracia burguesa” que éste comparte con el fascismo, e ignorando las esenciales diferencias que separan a su versión del antidemocratismo bur-

¹⁸ CLEMENS, Manfred *Gesellschaftliche Ursprünge des Faschismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 173.

gués de la versión fascista—aquella vocación destructiva y autodestructiva, decididamente homicida, que sólo aparece con la contrarrevolución fascista. Consiste en no distinguir que la iniciativa de “la maldad” —es decir, de la “bestialización” de la política— se encuentra en la reacción contrarrevolucionaria capitalista y en los nazifascistas que vendrán a ejercerla; en no reconocer en la “maldad” de los soviéticos una “maldad cómplice” de la que estaba siendo ejercida sobre ellos. Porque, en efecto, el suyo sí fue un proceso reactivo; el desate de represión directamente homicida que se dio en la URSS stalinista consistió en una interiorización de la violencia contrarrevolucionaria, consumada además en medio de una metamorfosis trágica que reducía el “proyecto revolucionario proletario” a la “construcción del socialismo en un sólo país”.¹⁹

Lo que la modernidad capitalista o el “mundo burgués” pretendió favorecer era un movimiento contra la revolución proletaria, pero lo que terminó por hacer en realidad fue despertar una revolución que, aunque invertida o anti-proletaria, era una revolución auténtica: una revolución regresiva, incluso suicida, en la que aquella meta “nebulosa” de la “comunidad humana en busca de su libertad” se sustituía por la meta tangible de la “comunidad nacional en busca de venganza”.

Lo que emparentaba, aunque enfrentándolos entre sí, al nazismo y al comunismo era precisamente su carácter revolucionario.²⁰ Sólo que la revolución que pretendía ser el nacionalsocialismo no implica como necesaria —incluso la presupone como irrealista y contraproducente— una transformación del “modo de producción”, como sí lo hace la revolución comunista. El nacional-socialismo no percibía al capitalismo en la vida económica como el enemigo al que había que derribar; lo veía como un rasgo inherente a la producción humana en general, confundido en la esencia misma de la “identidad” concreta de lo alemán, un rasgo que, por el contrario, debía ser liberado y depurado. El “socialismo” de los nazis y su contrarrevolución no pretendía subvertir (*umwälzen*) el modo de producción —empresa que se les hacía propia de un “superhombre” irreal, inimaginable— sino sólo la organización del mismo; era un “socialismo” que se empeñaba en “rescatar” el “rostro humano” de la economía capitalista, es decir, el rostro *völkisch* (popular y castizo) de la

¹⁹ La perversión de segundo grado que introduce el bolchevismo stalinista (el “comunismo”) está en el modo como supo tergiversar en la práctica la significación real de esta apropiación de la violencia ajena. Porque el bolchevismo stalinista supo presentar ante su pueblo como “construcción del socialismo en un solo país” a lo que en realidad era una reconstrucción del Imperio Ruso. Los herederos de la Revolución de Octubre, que habían matado al Zar y desmontado el Imperio, fueron llevados, sin que creyeran traicionarla sino más bien convencidos de que la continuaban, a restaurar el Imperio y a re-entronizar al Zar (el “padrecito” Stalin). Sólo la monstruosidad de este *quid pro quo* histórico es capaz de explicar la desmesura que alcanzó en el imperio soviético esa violencia contrarrevolucionaria interiorizada.

²⁰ El comunismo es revolucionario porque busca la eliminación de la sociedad de clases (de burgueses enfrentados a proletarios) en la instauración de una sociedad comunista universal; el nazismo lo sería también porque busca a su manera la eliminación de esa sociedad, aunque lo haga en la persecución de un “retorno” imposible a un idilio comunitario “nacional”, en el que todas las clases de la sociedad, lo mismo los estamentos que las corporaciones, colaborarían orgánicamente.

misma, y no construir un nuevo tipo de economía y de humanidad, como pretendía el comunismo.

El punto de partida propuesto por Furet y Nolte para contar lo que aconteció en el siglo XX da pie para una narración que se resumiría así:

“Érase la modernidad, agobiada por la contradicción insalvable de su proyecto político democrático liberal, que debió pasar por la prueba de dos reacciones extremas frente a esa miseria política suya –la una, la respuesta fascista, retrógrada, aferrada a la concreción tradicional nacionalista; y la otra, la respuesta “comunista”, ultra modernista, abstractamente universalista e igualitaria– y que se encuentra ahora restaurada pero curada de la ilusión que la hacía verse a sí misma como instrumento de la justicia.”

El relato que resulta de la propuesta de Marx, se resumiría, en cambio, de este modo:

“Érase la modernidad capitalista, acosada por la necesidad de su propio tránsito a una modernidad alternativa, y dividida entre su asunción de ese tránsito y su resistencia al mismo; que “eligió” este último camino y, después de haberse esforzado por extirpar hasta el último residuo de esa necesidad, se encuentra ahora expulsada de sí misma, pero no hacia el socialismo sino hacia la barbarie.”

En lugar de la perplejidad de Furet ante la imagen de una democracia restaurada pero impotente, como resultado de este otro relato, vendría una especie de nostalgia de la revolución, correspondiente a la experiencia de una historia nefasta pero de todos modos insuficiente para cumplir su meta, la de cerrar todos los caminos.

