

Enzo Traverso

Trad. Esther Cohen y Melina Balcázar

## **Los intelectuales y el antifascismo. Por una historización crítica**

Asistimos hoy a un fenómeno paradójico e inquietante: el aumento de movimientos políticos de inspiración fascista en Europa (desde Francia hasta Italia, desde Bélgica hasta Austria) que se acompaña, en el seno de los medios intelectuales, de una vasta campaña de denigración de toda la tradición antifascista. En Italia, los medios presentan al antifascismo como el responsable de la deriva catastrófica de la primera República, y el principal biógrafo de Mussolini, Renzo de Felice, encabezó una batalla para superar el “paradigma antifascista” que sería, a sus ojos, la tara mayor de la historiografía de la posguerra.<sup>1</sup> En Alemania, después de la reunificación, el apelativo “antifascista” se emplea como un insulto, olvidando más o menos conscientemente todo lo que el antifascismo representó para el exilio alemán y para la lucha contra el régimen hitleriano, antes de transformarse en ideología de Estado de la RDA.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. R. De Felice, *Rosso e nero*, Turín, Baldini & Castoldi, 1995.

<sup>2</sup> En su editorial del 22 de julio de 1991, la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* escribía que “no hay antifascismo que no sea culpable” y anunciaba los años noventa como una nueva era de “antifascismo” (cf. Wolfgang Schneider, “Deutschland erwacht”, *Konkret*, núm. 10, 1991, 30-34). Cf. también Antonia Grünberg, *Antifaschismus. Ein deutsches Mythos*, Hamburgo, Rowohlt, 1993.

En Francia, la campaña contra el antifascismo se lanzó, hace algunos años, a partir de un artículo de Annie Kriegel en *Commentaire*.<sup>3</sup> Conoció su momento más bajo en el momento de la aparición de un innoble panfleto que pretendía presentar a Jean Moulin como un agente soviético,<sup>4</sup> y su coronación, en un nivel cultural más elevado, con *Le passé d'une illusion* de François Furet, un libro donde el antifascismo se reduce a una gigantesca empresa de mistificación que habría permitido al totalitarismo soviético extender su influencia sobre la cultura occidental.<sup>5</sup>

Lo que está en juego es capital: ¿qué queda del compromiso antifascista de los intelectuales? ¿Podemos, hoy, llamarnos antifascistas? Aquellos que están convencidos, como lo estoy yo, del valor histórico y de la actualidad política del antifascismo y, por lo tanto, de la necesidad de combatir una mala forma de revisionismo, no pueden permitirse responder a estas preguntas amparándose detrás de una idealización apologética del pasado. Estaríamos tentados a responder que, al librarnos del antifascismo, se corre el riesgo de borrar el único rostro decente que Italia supo dar de sí misma entre 1922 y 1945; Alemania, entre 1933 y 1945; Francia, entre 1940 y 1944; España y Portugal, durante cerca de cuarenta años. Pero, aunque necesaria, esta respuesta no es suficiente. Para defender al antifascismo como memoria “ejemplar”, en el sentido más noble del término y como lección aún viva del pasado, hay que proceder a su historización crítica, entender sus debilidades y sus límites, que, a menudo, van acompañados de su grandeza. Y, para comprender la relación de los intelectuales con el antifascismo, hay que partir de lejos, de los orígenes de su compromiso.

<sup>3</sup> A. Kriegel, “Sobre el antisfascismo”, *Commentaire*, núm. 50, 1990.

<sup>4</sup> Thierry Wolton, *Le grand recrutement*, Paris, Grasset, 1993, obra que tiene el mérito de haber provocado la respuesta de Pierre Vidal-Naquet, *Le trait empoisonné. Réflexions sur l'affaire Jean Moulin*, Paris, La Découverte, 1993.

<sup>5</sup> F. Furet, *Le passé d'une illusion. Essais sur l'idée communiste au xxe siècle*, Paris, Laffont / Calmann-Lévy, 1995.

Uno de los últimos ensayos de George Orwell, *Writers and Leviathan*, está dedicado a la relación que se establece en Europa, durante los años treinta, entre los intelectuales y la política. A partir de una reflexión ampliamente autobiográfica, señala el carácter casi inevitable de la irrupción de la política en la cultura. Los escritores no podían encerrarse más en un universo de valores estéticos, protegidos de los conflictos que desgarraban al viejo mundo: “En la actualidad —escribía— nadie podría dedicarse a la literatura de manera absoluta, como lo hacían Joyce o Henry James”.<sup>6</sup> El mismo balance ya había sido sacado, con una decena de años de anterioridad, poco antes de la guerra, por Walter Benjamin, quien afirmaba la necesidad de oponer la politización del arte y de la cultura —o sea, el compromiso de los artistas y de los intelectuales— a la estetización de la política puesta en obra por el fascismo: *Fiat ars, pereat mundus*, tal es la consigna del fascismo que, Marinetti lo reconocía, espera de la guerra la satisfacción artística de una percepción sensible modificada por la técnica. Evidentemente, se encuentra aquí la perfecta realización del arte por el arte. En tiempos de Homero, la humanidad se ofrecía como espectáculo a los dioses del Olimpo; ahora, se ha hecho su propio espectáculo. Se volvió extranjera para sí misma, al extremo de lograr vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. He aquí la estetización de la política que practica el fascismo. La respuesta del comunismo es “politizar el arte”.<sup>7</sup> Dicho de otro modo, el intelectual debía “empaparse”, frotarse con las asperezas del presente, volverse a su modo “militante”, si no quería enmohecerse como un fósil, como una figura anacrónica e inútil, de letrado que vive fuera de su tiempo.

La noción de “intelectual”, que entra definitivamente al vocabulario occidental en el momento del caso Dreyfus, designa

<sup>6</sup> G. Orwell, *Collected essays*, vol. 4, London, Penguin Books, 1986, p. 409. (La traducción es nuestra.)

<sup>7</sup> W. Benjamin, “L’ouvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique”, *Essays 1935-1940*. Paris, Denoel-Gonthier, 1983, p. 126.

precisamente esta interferencia entre literatura y política que marcará profundamente toda la historia del siglo xx. Evidentemente, a esta figura no le faltan ilustres precedentes, desde los filósofos de las Luces hasta las revoluciones de 1848, en las cuales participan numerosos hombres de letras; pero, a partir del cambio de siglo, ese fenómeno adquiere dimensiones nuevas hasta volverse, durante el periodo de entreguerras, una cuestión de mayor importancia dentro de la cultura europea y occidental. En *La trahison des clercs*, Julien Benda trató de capturar esta imagen de literato comprometido mediante una definición ideal típica: “los hombres cuya función es la de defender los valores eternos y desinteresados, como la justicia y la razón”.<sup>8</sup> Ahora bien, si se observa con atención la entrada en la política de los intelectuales, ésta no siempre se fundó sobre dichos valores. Ya el caso Dreyfus fue una querrela de intelectuales: Maurice Barrès contra Émile Zola, Édouard Drumont contra Bernard-Lazare. Dicho de otro modo, el nacionalismo contra el universalismo, el antisemitismo contra la igualdad, el militarismo contra la república. Durante los años veinte y treinta, estos conflictos se acentúan: al lado de los intelectuales que se movilizan para defender la democracia, hay otros que laboran para abatirla. Una amplia parte de la cultura europea se adhiere a valores que se inscriben contra la tradición de 1789: el nacionalismo, el antisemitismo, la “revolución conservadora”, el elitismo antidemocrático y el fascismo ejercen una atracción considerable en gran número de intelectuales en Italia, en Francia, en Alemania e, inclusive, en un foco tradicional del liberalismo como Inglaterra.<sup>9</sup> Con frecuencia, tendemos a olvidarlos por una especie de choque de frente retrospectivo que oculta el hecho de que Gramsci se volvió una figura central de la cultura italiana solamente después de la guerra

<sup>8</sup> J. Benda, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1975. (La traducción es nuestra.)

<sup>9</sup> Cf. Alistair Hamilton, *L'illusion fasciste. Les intellectuels et le fascisme 1919-1945*, Paris, Gallimard, 1973.

y la caída del fascismo; de que Maurras y Drieu la Rochelle eran tan influyentes, en la Francia de los años treinta, como Malraux y Gide, y de que, bajo la república de Weimar, Ernest Jünger era tan famoso como Eric Maria Remarque, y Oswald Spengler mucho más leído que Walter Benjamin o Ernst Bloch.

Una prefiguración literaria de esta dicotomía —de un lado el intelectual democrático, racionalista y antifascista; del otro, el nihilista romántico y apocalíptico, sublevado contra la modernidad— fue esbozada por Thomas Mann, a principios de los años veinte, en *La montaña mágica*. A los dos héroes de esta novela, Settembrini y Naphta, se los ha interpretado como las dos almas del autor, quien había publicado, a finales de la Primera Guerra Mundial, un manifiesto de la “revolución conservadora”, las *Consideraciones de un apolítico*, y quien encarnará luego la conciencia democrática de su país cuando, exiliado en los Estados Unidos, lance sus “Llamados a los alemanes” para denunciar los crímenes del nacionalsocialismo. Otros vieron ahí la transfiguración literaria del diálogo que Thomas Mann había entablado con su hermano Heinrich, cuya filosofía recuerda de cerca el positivismo humanista de Settembrini. Más recientemente, este conflicto novelesco, situado por el autor en el corazón de los Alpes suizos en la víspera de la Primera Guerra Mundial, se ha evocado como la prefiguración de otra célebre disputa filosófica, esta vez completamente real, que tendrá lugar en Davos, en 1929, entre el último representante de la *Aufklärung* alemana, el neokantiano Ernest Cassirer, y Martin Heidegger, el joven autor de *El ser y el tiempo*, fundador de una nueva forma de ontología política que debía conducirlo, algunos años más tarde, a adherirse al régimen nazi.<sup>10</sup>

La parábola de la inteligencia europea de entreguerras se desarrolla entre estos dos polos filosóficos y políticos, ciertamente opuestos, pero no siempre sin interferencias. Ciertos críticos

<sup>10</sup> Cf. Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger*, Paris, Grasset, 1996, pp. 197-202.

han formulado también la hipótesis de que Thomas Mann se habría inspirado para el retrato del nihilista Naphta en el joven Georg Lukács, el autor de *El alma y las formas*, atraído, desde el final de la guerra, por el comunismo, hasta volverse, en 1919, comisario del pueblo por la Educación en la efímera República Soviética Húngara dirigida por Béla Kun.<sup>11</sup> Como romántico, Naphta es una especie de Jano con dos cabezas, una conservadora e incluso reaccionaria; la otra, revolucionaria. Esta figura metafórica sirve aquí para recordarnos que muchos intelectuales —a menudo judíos y antifascistas—, destinados a desempeñar un papel nada despreciable en la renovación de la filosofía política de la posguerra, fueron los discípulos de Heidegger. Pensemos solamente en Hannah Arendt y en Hans Jonas o, más aún, en los marxistas Herbert Marcuse y Günther Anders. El hecho es que, durante los años treinta, Naphta tenía que escoger: su rechazo de la *Zivilisation* podría albergarse unas veces en las mitologías teutónicas cultivadas por el nacionalsocialismo, hasta aceptar la mística de la sangre y del suelo; otras veces, en una crítica radical del rostro de la modernidad encarnada por el fascismo.<sup>12</sup>

Si el intelectual “comprometido”, el humanista rebelde pintado por Benda — “en situación”, de acuerdo con la definición que dará de él Sartre algunos años más tarde—, se encuentra así lejos de imponer su presencia en el transcurso de la primera mitad del siglo, conocerá, no obstante, un auge considerable durante los años treinta. El momento crucial que marca el compromiso político de los intelectuales no es 1917, la Revolución de octubre, sino 1933, la llegada de Hitler al poder en Alemania. Es verdad que este compromiso coincide

<sup>11</sup> Esta hipótesis está en el centro de toda la segunda parte de la obra de Judith Marcus, *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1987. Sobre las múltiples caras del romanticismo, cf. Michael Löwy y Robert Sayre, *Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

<sup>12</sup> Cf. Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, New York, Cambridge University Press, 1984.

a menudo con su entrada en el campo magnético del comunismo que, sin embargo, no constituye el punto de partida, sino solamente el resultado de su radicalización. En 1917, John Reed, para quien los *soviets* rusos iban a “sacudir el mundo”, se mantiene como una excepción. En cambio, en 1934, Heinrich Mann se encuentra lejos de estar aislado cuando publica *El odio*. Al final de la Primera Guerra Mundial, Louis Aragon, el futuro *chantre* de Stalin y poeta oficial del comunismo francés, había reducido la Revolución de octubre a una simple “crisis ministerial”. Nadie podía reaccionar con la misma ligereza frente al nazismo. A partir de 1933, el compromiso antifascista de los intelectuales será masivo, y hará que muchos de los que se habían mantenido indiferentes o que no habían ocultado su escepticismo frente a los obreros insurrectos de Turín, Berlín y Budapest en 1919-1920, se acerquen a la Unión Soviética, a la cual perciben como una defensa contra la expansión de la peste parda en Europa.

Esta movilización antifascista estará marcada, entre 1935 y 1937, por la celebración de dos congresos internacionales en defensa de la cultura: el primero en París, el segundo en Valencia, en la España Republicana, y en ellos participan varias de las personalidades más significativas de la cultura de la época.<sup>13</sup> Encontrará su apogeo durante la Guerra Civil española, en la cual la defensa de la República parece identificarse con la de la cultura europea. Numerosos son los escritores que se enrolan en las brigadas internacionales o van a España para sostener la República, desde George Orwell hasta Ernest Hemingway, de André Malraux a Arthur Koestler, de W. H. Auden a Stephen Spender, de Benjamín Péret a Octavio Paz. La alianza entre la inteligencia antifascista y el comunismo, sacudida

<sup>13</sup> Sobre el congreso parisino de 1935, cf. Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997, cap. 27; y Herbert Lottman, *La rive gauche. Du Front populaire à la guerre froide*, II, cap. 6, Paris, Seuil, 1981. Sobre el congreso de Valencia, cf. Andrés Trapiello, *Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936-1939)*, Barcelona, Planeta, 1994, cap. 10.

por el Pacto ruso-germánico de 1939, después reanudada en 1941 y sellada por la Resistencia, se mantendrá durante mucho tiempo. En 1945, la cultura europea está, en gran medida, situada bajo el horizonte del antifascismo.

Varios elementos están en el origen de este cambio político de los intelectuales.<sup>14</sup> En principio, la llegada de Hitler al poder en Alemania, seguida un año más tarde por el golpe de estado clérigo-fascista de Dolfuss en Austria, luego por el *pronunciamiento* de Franco en España, se vivió como un verdadero traumatismo. Si el fascismo italiano permanecía como un fenómeno nacional, aislado, mal conocido y mal comprendido, al que había podido unirse un sector importante de la cultura italiana, de D'Annunzio a Gentile, e incluso de su vanguardia (los futuristas), el advenimiento del nacionalsocialismo en Alemania daba repentinamente al fascismo una dimensión europea, haciéndolo parecer como una terrible amenaza no sólo para el movimiento obrero, sino, más en general, para la democracia y la cultura a nivel continental. Esta amenaza no se limitaba a la esfera política, ya que parecía poner nuevamente en cuestión la civilización misma. Bastaba con escuchar las declaraciones de los jefes nazis para comprender que la herencia de las Luces estaba en peligro: Goebbels ya había anunciado que “el año 1789 será borrado de la historia”.<sup>15</sup> El antifascismo se identificaba también con la lucha por la paz en un continente donde las heridas de la Primera Guerra Mundial estaban aún abiertas y donde los equilibrios políticos parecían cada vez más precarios. La agresión italiana contra Etiopía, la remilitarización de Renania, la guerra de España, la guerra chino-japonesa, después Munich y, finalmente, una nueva guerra: esta escalada suscitaba en Europa una inquietud creciente de la que el arte y la cultura fueron el eco. *Last but*

<sup>14</sup> Cf. Eric J. Hobsbawm, “Gli intellettuali e l’antifascismo”, *Storia del marxismo*, vol. 3, t. II, Torino, Einaudi, 1981, pp. 441-490.

<sup>15</sup> Citado en Karl D. Bracher, *La dictature allemande. Naissance, structure et conséquences du national-socialisme*, Toulouse, Privat, 1986, p. 31.



*not least*, el fascismo había hecho de los intelectuales uno de sus blancos privilegiados, como lo testimonian los miles de escritores, periodistas, científicos, universitarios y artistas constreñidos a emigrar. La cultura antifascista fue también, en gran medida, una cultura del exilio. Su unidad estaba cimentada por una multitud de parias que erraban de un país a otro, de un continente a otro, como los embajadores de una Europa humanista amenazada por la aniquilación. El antifascismo se expresaba también gracias a una pléyade de revistas de lengua alemana publicada en París, Londres, Praga, Zurich, Ámsterdam, Moscú y Nueva York, por los exiliados de Europa central, judíos en la mayor parte de los casos. Todos estos intelectuales, escribió Peter Gay, contribuyeron a dar al espíritu de Weimar “su verdadero hogar: el exilio”.<sup>16</sup>

Muchos críticos han señalado los límites de este compromiso antifascista, a menudo tan generoso como ciego: no eran únicamente los intelectuales “orgánicos” y los compañeros de camino de los partidos comunistas quienes se negaban a ver los aspectos tiránicos del estalinismo. *Retour de l'URSS*, de André Gide; *Hommage à la Catalogne*, de George Orwell; *S'il est minuit dans le siècle*, de Victor Serge y *Darkness at Noon (Zéro et l'infini)*, de Arthur Koestler, publicados todos entre 1936 y 1940, son excepciones que pasaron inadvertidas en el momento de su publicación o que fueron pronto olvidadas —como el libro de Gide— después de una resonancia efímera. Con respecto al régimen soviético, la tonalidad general del antifascismo era más bien la de cierta complacencia, si no es que de una admiración acrítica. Ya en el congreso parisino de 1935, Magdeline Paz y Henri Poulaille tuvieron muchas dificultades para leer un llamado a favor del escritor libertario Victor Serge, deportado a Siberia.<sup>17</sup> Con respecto a la URSS, la actitud domi-

<sup>16</sup> P. Gay, *Le suicide d'une république. Weimar 1918-1933*, Paris, 1993, Calmann-Levy, p. 180.

<sup>17</sup> H. Lottman, *op. cit.*, p. 193.

nante no es la de Gide o la de Orwell, sino la de los socialistas fabianos Sydney y Beatriz Webb, dos intelectuales profundamente ajenos al comunismo por tradición, cultura y temperamento que, sin embargo, publican una obra titulada *Soviet Communism: a New Civilization* (1935), o aun la del escritor alemán Lion Feuchtwanger, que asiste a los procesos de Moscú y los aprueba con entusiasmo, en *Moscow 1937*. Sin embargo, después de 1933, no hay que convertirse forzosamente al culto de Stalin para defender a la URSS. El antifascismo no se reduce a una simple variante del comunismo soviético. En *Le passé d'une illusion*, François Furet estigmatiza “la idea completamente negativa del antifascismo” como el producto del “gran hito *kominterniano* de 1935”, con el cual, gracias a una hábil mistificación, el totalitarismo ruso se habría disfrazado de heraldo de la democracia.<sup>18</sup>

Esta tesis simplifica la realidad histórica al menos por dos razones: borra todas las tendencias no estalinistas e incluso las antiestalinistas que actuaban en el seno de la cultura antifascista y, sobre todo, parece ignorar el hecho de que en Europa occidental no se podía combatir el fascismo privándose o estando en contra de la aportación de los comunistas y de la Unión Soviética. Ignorar estos hechos no puede sino llevar hacia una deriva peligrosa, como lo ha señalado recientemente una figura límpida del antifascismo liberal, Norberto Bobbio:

A lo largo de estos últimos años de revisionismo histórico, he llegado a constatar con amargura que el rechazo del antifascismo en nombre del anticomunismo ha conducido a menudo a otra forma de equidistancia que me parece abominable: aquella entre el fascismo y el antifascismo.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> F. Furet, *op. cit.*, p. 193.

<sup>19</sup> N. Bobbio, *De Senectute*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 8-9. (La traducción es nuestra.)

El hito del *Komintern*, en 1935, aunque no lo determina, se adapta a un momento crucial que se inició, tanto en el movimiento obrero como en el mundo intelectual, desde 1933. En Francia, la primera llamada para la unidad de acción en contra del fascismo se da algunos días después de los motines del 6 de febrero de 1934. Está firmada por surrealistas (André Breton, René Crevel y Paul Éluard) y por escritores atraídos por el comunismo, como Jean-Richard Bloch o André Malraux. Algunos días más tarde, un llamado análogo, lanzado por el filósofo Alain y los etnólogos Paul Rivet y Paul Langevin, obtendrá en algunos meses varios miles de firmas. Se conformará así un Comité de Vigilancia de los Intelectuales Antifascistas (CVIA).<sup>20</sup> En resumen, lejos de constituir un subproducto, el antifascismo de los intelectuales precede a la política de frente popular que adoptaron el Partido Comunista y la SFIO.

La alianza entre una parte de la cultura europea y el comunismo es producto del fascismo. La incapacidad, o falta de voluntad, para ver el verdadero rostro del estalinismo se acentúa tanto más cuando la amenaza del fascismo es grande, inmediata, terrible. En Europa, son pocos los antifascistas dispuestos a denunciar los crímenes de Stalin, a comprender que, si bien los comunistas son un aliado indispensable en la lucha contra el fascismo, su política no debe ser avalada, y que el combate antifascista mismo corre el riesgo de ser descalificado si se pasa en silencio el despotismo soviético, los procesos, las ejecuciones sumarias, las deportaciones, los campos (sin mencionar la colectivización forzada, ignorada en la época incluso por la literatura anticomunista más encarnizada). Tal es la orientación seguida por los surrealistas que, en 1936, de-

<sup>20</sup> Cf. Pascal Ory, Jean François Sirinelli, *Les intellectuels en France, de l’Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Coli, 1986, pp. 98-99; Herbert R. Lottman, *La Rive gauche. Du Front populaire à la guerre froide*, Paris, Seuil, 1981, especialmente el cap. 5 de la segunda parte, pp. 148-158.

nuncian los procesos de Moscú como una “abyecta puesta en escena policíaca”. También sigue esta orientación el medio intelectual reagrupado en Nueva York alrededor de la *Partisan Review*, sobre el cual Trotsky ejerce una influencia muy amplia, que sostiene una comisión de investigación, presidida por John Dewey, cuyo propósito es desenmascarar estos procesos-farsa.<sup>21</sup> Podríamos agregar los nombres de los intelectuales comunistas que rompen con el estalinismo, desde Paul Nizan hasta Manes Sperber, desde Arthur Koestler hasta Willy Münzenberg. Durante su intervención en el Congreso por la libertad de la cultura en 1935, el antifascista italiano Gaetano Salvemini, en esa época exiliado en Estados Unidos, expresa de manera muy explícita sus reservas frente al estalinismo, ocasionando así, como lo había hecho ya Breton antes que él, la reprobación de una amplia parte del público:

No tendría derecho de protestar contra la Gestapo y la Ovrá fascista, si tratara de olvidar que existe una policía política soviética. En Alemania hay campos de concentración; en Italia hay islas transformadas en lugares de detención, y en la Rusia soviética está Siberia.<sup>22</sup>

Además, la teoría del totalitarismo (que enfrenta, sin dar ventaja a ninguna de las dos, a la Rusia de Stalin y a la Alemania hitleriana como dos formas de un nuevo absolutismo), cuyas primeras formulaciones son elaboradas por algunos ensayistas ex comunistas (Franz Borkenau) o liberales conservadores (Eric Voegelin y Waldemar Gurian, luego Friedrich Hayek y otros), se percibe mucho más como el signo de una retirada de los intelectuales hacia una actitud de pasividad es-

<sup>21</sup> Cf. Alan Wald, *The New York Intellectuals. The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 1987, especialmente el cap. 5, pp. 128-162.

<sup>22</sup> Citado en Marcello Flores, *L'immagine dell'URSS. L'Occident e la Russia di Stalin (1927-1956)*, Milano, Il Saggiatore, 1990, p. 214.

céptica y de pesimismo impotente que como un ejemplo de compromiso más eficaz y lúcido. Los teóricos del totalitarismo ciertamente captaron la naturaleza despótica del régimen de Stalin, pero la conclusión lógica implícita en su tesis —la imposibilidad de una alianza con la URSS— se volvía, a partir de 1941, completamente irreal. Ellos mismos, comenzando por Raymond Aron, se rehusaron a sacar tal conclusión. Esta dialéctica infernal entre fascismo y estalinismo explica en gran medida, sin justificarlo, el silencio de los intelectuales con respecto a los crímenes del estalinismo.

En principio, la amenaza del fascismo, luego del inmenso prestigio y de la legitimidad histórica adquirida por la URSS durante la Segunda Guerra Mundial, lleva a una parte considerable de la cultura occidental a ignorar, a subestimar, a disculpar, e incluso a legitimar el régimen soviético. Los ejemplos citados más arriba de los surrealistas, de los *New York intellectuals* y de otros socialistas independientes prueban que se podía ser a la vez antifascista y antiestaliniano, y que la fascinación ejercida en la época por el estalinismo sobre la inteligencia antifascista no era irresistible. En cambio, Furet opone las virtudes benéficas de un liberalismo históricamente inocente y políticamente clarividente, verdadera antítesis de los totalitarismos, al antifascismo de los intelectuales. Cuanto más unilateral es su visión del antifascismo, tanto más ahistórica es su apología del liberalismo. Una de las condiciones para esto, que se encuentra en la base de la radicalización política y de la adhesión de los intelectuales al comunismo, dentro de un contexto de depresión económica y de aumento del fascismo, reside precisamente en la crisis profunda de las instituciones liberales, sofocadas y sacudidas por la Primera Guerra Mundial, socavadas por los embates nacionalistas y, lo que es más, profundamente incapaces de oponerse al fascismo. Si el fascismo había nacido del desmoronamiento del antiguo orden liberal, ¿cómo identificarse con éste último para combatir su

monstruosa progenitura? Si el fascismo enterró la democracia liberal, lo hizo atacando en principio la izquierda, el movimiento obrero, luego a los judíos y a otros “elementos antinacionales” y no poniendo nuevamente en cuestión a las *élites* tradicionales, que habían establecido su poder en el marco de las instituciones liberales. ¿Podemos olvidar la adhesión al fascismo de todos los pilares del liberalismo italiano: la monarquía, la burguesía e incluso una parte no despreciable de la cultura (Vilfredo Pareto y Giovanni Gentile, sin olvidar, hasta en 1925, a Benedetto Croce)? ¿Podemos olvidar el elogio de Mussolini por Winston Churchill? ¿Podemos olvidar el encarnizamiento con el que, entre 1930 y 1933, las *élites* prusianas se deshicieron de su liberalismo de fachada y desmantelaron la democracia de Weimar preparando el advenimiento de Hitler?

En tal contexto, en Europa occidental, la URSS parecía mucho más apta para servir de barrera contra el fascismo que las fuerzas tradicionales de un liberalismo delicuescente.<sup>23</sup> Podemos reprochar a los intelectuales, que mantuvieron el mito de la URSS, el haberse engañado y contribuido a engañar al movimiento antifascista, del que hubieran podido volverse la conciencia crítica, en vez de hacerse los propagandistas de un régimen despótico, pero podemos estar seguros de que ninguna movilización en masa en contra de la amenaza nazi hubiera podido ver el día bajo la dirección de los viejos políticos liberales. La lucha contra el fascismo necesitaba una esperanza, un mensaje emancipador y universal, que parecía ofrecer el país de la revolución de 1917. Si una dictadura totalitaria, como la de Stalin, pudo encarnar estos valores a los ojos de millones de hombres y de mujeres —y esa es justamente la

<sup>23</sup> Los liberales que se batieron en contra del fascismo, como el movimiento italiano de Justicia y Libertad, escogieron colaborar con los comunistas. En relación con esto, ver el testimonio y la reflexión de Norberto Bobbio, que fue uno de los animadores (*Dal fascismo alla democrazia*, Torino, Baldini & Castoldi, 1997).

tragedia del comunismo en el siglo xx— es precisamente porque sus orígenes y su naturaleza eran profundamente diferentes de los del fascismo. He aquí lo que el antitotalitarismo liberal parece en el fondo incapaz de comprender.

En cambio, más complejo de descifrar es el silencio de los intelectuales antifascistas frente a otra desgarradura del siglo xx, la de Auschwitz. Ahora bien, el genocidio de los judíos de Europa —una exterminación que se quería total, sin excepciones— no era previsible. La mayoría de los historiadores se inclinan más bien a pensar que Hitler no actuaba según un plan cuidadosamente establecido y que su antisemitismo radical no pudo transformarse en proyecto genocida más que en las condiciones terribles de la guerra del Este, que fue una guerra de conquista y de aniquilamiento. Queda el hecho de que, desde 1933, una fuerte amenaza pesaba sobre los judíos, incluso si no se podía aún captar el desenlace catastrófico. La emigración de cerca de 400 000 judíos de Europa central, entre la llegada de Hitler al poder y el estallido de la guerra, revelaba de manera incontestable la gravedad de esta amenaza. Ahora bien, a lo largo de los años treinta, el antisemitismo jamás fue percibido por la cultura antifascista como el principal elemento constitutivo del sistema nazi, sino más bien como el simple corolario propagandista de un régimen que había encontrado a sus enemigos en la democracia, el liberalismo, el marxismo y el movimiento obrero, cuyo aplastamiento había sido, por otra parte, una de las primeras medidas, si no es que su condición misma de existencia. Pocos intelectuales poseían la clarividencia de Gershom Scholem que, tres meses después de la llegada de Hitler al poder, escribía desde Palestina a su amigo Walter Benjamin, exiliado en Francia, una carta en donde definía el advenimiento del nazismo como “una catástrofe de alcance histórico mundial: las proporciones de la derrota de los movimientos socialista y comunista se imponen a nuestros ojos de una manera siniestra e inquietante —escribía— pero la de-

rrota del judaísmo alemán puede verdaderamente compararse.”<sup>24</sup> En otra carta a Benjamin, en febrero de 1940, Scholem planteaba la pregunta crucial: “¿qué será de Europa después de la eliminación de los judíos?”<sup>25</sup>

Inmediatamente después de la guerra, la “Solución Final” aparece como una más de sus muchas páginas trágicas, y no ocupa más que un lugar marginal en la cultura y en el debate intelectual. La actitud dominante es la del silencio. Auschwitz no es ni el caso Dreyfus ni la Guerra Civil española, y ni siquiera la de Vietnam, acontecimientos frente a los cuales los intelectuales se sintieron interpelados y reaccionaron asumiendo sus “responsabilidades”. Las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, publicadas por Sartre en 1946, son un ejemplo revelador de este “enceguecimiento de los letrados” frente a Auschwitz. Sartre designa a los judíos como las víctimas olvidadas de la guerra, pero no coloca jamás su genocidio en el centro de su reflexión. Después de los campos de exterminio nazis, la “cuestión judía” sigue siendo a sus ojos el antisemitismo del caso Dreyfus y el de la Tercera República. Este ensayo célebre, en el cual las cámaras de gas son apenas mencionadas, de manera totalmente marginal, bien podría ser interpretado como el testimonio más significativo del enceguecimiento de la cultura europea frente a una de las más grandes tragedias del siglo. Pero el caso de Sartre está lejos de ser el único.<sup>26</sup>

Este enceguecimiento tenía ciertamente causas profundas que se derivan tanto del contexto general de la guerra —a pesar de su especificidad, el sufrimiento judío participó de una matanza gigantesca que no había perdonado a casi ninguna nación y su visibilidad se aminoraba dentro de un continente

<sup>24</sup> Carta con fecha del 13 de abril de 1933, en G. Scholem, *W. Benjamin, Briefwechsel*, Frankfurt. Suhrkamp, 1980.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 319. Ver también G. Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Paris. Calmann-Lévy, 1981. p. 247.

<sup>26</sup> Ver, a este respecto, E. Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, cap. I, Paris. Éditions du Cerf, 1997.



en ruinas—, como de una incomprensión más antigua de la naturaleza del antisemitismo nazi. A éste último se le consideraba como un residuo oscurantista y medieval, y no como una doctrina moderna, racionalizada en Alemania con la ayuda de juristas, etnólogos, biólogos y médicos. Era, según un estereotipo que se remontaba a la cultura socialista del siglo XIX, “el socialismo de los imbéciles”, es decir, una simple arma de propaganda. Un genocidio industrial y burocrático era una novedad absoluta cuya posibilidad no tenía cabida en las categorías de la cultura antifascista.<sup>27</sup>

De los regímenes de Mussolini y de Hitler, este último no retuvo más que su carácter “regresivo” y puramente negativo: el antiliberalismo, el anticomunismo, el antiindividualismo, el antiparlamentarismo, el antirracionalismo. Así, el fascismo se reduce exclusivamente a su aspecto reaccionario. Pocos son aquellos que identificaron las raíces de los movimientos fascistas en la sociedad industrial, en la movilización de las masas y en la cultura de la técnica, o sea, los que reconocieron el fascismo como una variante reaccionaria de la modernidad. Nada más desconcertante, en el plano ideológico, que los movimientos fascistas, una nebulosa en la cual cohabitan conservadurismo y eugenesia, futurismo y neoclasicismo, pesimismo cultural y “revolución conservadora”, espiritualismo y antisemitismo, romanticismo regresivo y totalitarismo tecnocrático; dicho de otra manera, un magma ecléctico en donde encontramos a Georges Valois y a Alfred Rosenberg; a Filippo T. Marinetti y a Arno Brecker; a Julius Evola y a Albert Speer; a Oswald Spengler y a Ernst Jünger; a Giovanni Gentile y a Carl Schmitt. Este fárrago de sensibilidades contradictorias ocultaba la naturaleza de los fascismos como regímenes “revolucionarios”, cuyo rechazo de la modernidad liberal y democrática no se proponía el regreso a un pasado caduco,

<sup>27</sup> Cf. Dan Diner, “Antifaschistische Weltanschauung. Ein Nachruf”, *Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlin, Berlin Verlag, 1995, p. 91.

sino la instauración de un orden nuevo, jerárquico, autoritario, desigual, nacionalista, incluso racial, pero no apegado al pasado: el misticismo fascista se biologiza, su culto a la técnica se estetiza, su desprecio por la democracia se funda sobre la movilización de las masas, su rechazo al individualismo se proclama en nombre de una “comunidad del pueblo” apiñada por la guerra.

Ahora bien, era imposible comprender la modernidad de los fascismos sobre la base de una filosofía de la historia que postulara la evolución de la humanidad hacia el triunfo ineluctable de la Razón. Una característica importante del antifascismo, que contribuye a explicar tanto su complacencia con respecto al estalinismo como su enegucimiento frente al genocidio judío, reside en su defensa encarnizada de la idea de “Progreso”, una de las grandes categorías heredadas de la cultura europea del siglo XIX. James D. Wilkinson escribió en *The Intellectual Resistance in Europe*: “Los hombres y las mujeres de la Resistencia se parecen a sus antepasados espirituales del siglo XVIII, los filósofos.”<sup>28</sup> La pléyade de revistas que surge o se renueva en 1945 —*Esprit*, *Les Temps modernes*, *Critique*, en Francia; *Der Ruf* y *Der Anfang* en Alemania; *Il Ponte*, *Belgafor* y *Nuovo Politecnico* en Italia— reclama explícitamente este racionalismo humanista encarnado por Lessing, Voltaire y Cattaneo. El regreso a la libertad y a la democracia se vive como un nuevo triunfo de las Luces, de la Razón y del Derecho que hace parecer al fascismo como un paréntesis de la Historia, una regresión efímera, una recaída anacrónica y absurda en una barbarie ancestral, una tentativa fracasada de detener la marcha de la humanidad hacia la paz y el progreso. En este clima de confianza en el porvenir, en donde la Historia parece finalmente tomar su vía natural, nadie se preocupa de los sobrevivientes de los campos de exterminio

<sup>28</sup> J. D. Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 276. (La traducción es nuestra.)

nazis. Nadie tiene ganas de escuchar su relato, y Primo Levi se enfrentará a las más grandes dificultades para publicar *Se questo è un uomo*, rechazado en 1947 por la editorial Einaudi, la más prestigiada editorial antifascista en Italia.

La Unión Soviética aprovecha los beneficios del tributo que pagó por vencer al Tercer Reich: la lucha por el progreso se identifica con el combate por la defensa de la patria del socialismo. El espíritu de la época había sido anticipado, en la víspera de la guerra, durante una conversación con Roger Caillois, por el filósofo Alexandre Kojève, que creyó haber percibido en Stalin, como antaño Hegel había percibido en Napoleón en Jena, el Espíritu del mundo, el hombre del Final de la Historia.<sup>29</sup> En cambio, para Theodor Adorno, el nacionalsocialismo era una refutación de la filosofía de la historia de Hegel. En 1944, creía nuevamente haber encontrado a su vez el Espíritu del mundo (*Weltgeist*), no a caballo, ni bajo la forma de un carro soviético, sino en los V2 hitlerianos, esas bombas robot que, a la manera del fascismo, “alían a la perfección la técnica más adelantada a una total ceguera”.<sup>30</sup>

La postura filosófica de Adorno es la de la Escuela de Frankfurt, que reagrupa una de las corrientes más significativas del exilio antifascista alemán. Quienes animan esta corriente, al ser judíos extraterritoriales y “sin contactos”, participan en el movimiento antifascista manteniéndose al margen, conscientes de que, a pesar de su derrota, el nazismo ha cambiado ya el rostro del siglo y la imagen del Hombre. El sentimiento de aniquilamiento definitivo del mundo judío de Europa central atraviesa los escritos de la inteligencia judeo-alemana en el exilio. Auschwitz les parece como una cesura en la historia, como “una ruptura casi total en el flujo ininterrum-

<sup>29</sup> Cf. Denis Hollier (ed.), *Le collège de philosophie 1937-1939*, Paris, Folio-Gallimard, 1995, pp. 67-68. Ver también Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Hamburg, Rowohlt, 1989, p. 77.

<sup>30</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1991, p. 53.

pido de la historia occidental tal como el hombre la había conocido durante más de dos milenios”,<sup>31</sup> escribirá Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*.

Para los intelectuales de la Escuela de Frankfurt, el reconocimiento de Auschwitz como ruptura de civilización es indisoluble de una puesta en cuestión radical de la idea de Progreso. Si el nazismo trató de borrar la herencia humanista de las Luces, debe comprenderse también, dialécticamente, como un producto de la civilización occidental misma, con su racionalidad técnica e instrumental desde ese momento liberada de toda mira emancipadora y reducida a un proyecto de dominación. Desde esta perspectiva, Auschwitz no puede ser aprehendido ni como “regresión” ni como paréntesis, sino más bien como un producto auténtico de Occidente, como la emergencia de su rostro destructor. En 1944, Horkheimer y Adorno percibían a Auschwitz como el símbolo de una “autodestrucción de la razón”.<sup>32</sup> Exiliado en Estados Unidos, Günther Anders será uno de los primeros, junto con Albert Camus y Georges Bataille en Francia, en considerar a Hiroshima como el acontecimiento fundador de una era nueva en la cual la humanidad está irrevocablemente en posibilidad de destruirse ella misma.<sup>33</sup> Lejos de celebrar un nuevo triunfo de las Luces, estas figuras aisladas no permiten pensar la guerra como una epopeya victoriosa del Progreso. Ante el espectáculo de una civilización que ha transformado la técnica moderna en un “fetiche de la decadencia” (Benjamin), el único sentimiento posi-

<sup>31</sup> H. Arendt, *Les origines du totalitarism. L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982, p. 11.

<sup>32</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 15.

<sup>33</sup> G. Anders, “Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit”, en *Die Antiquiertheit des Menschen. I. Über die Seele in Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, C. H. Beck, 1985. Ver también A. Camus, “8 août 1945”, *Actuelles, Écrits politiques*, Paris, Folio-Gallimard, 1997, pp. 67-69. Sobre las reflexiones de Bataille después de Hiroshima, cf. Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 437-442.

ble es la vergüenza, una “vergüenza prometeica” (Anders) a la medida de la extensión del desastre.

Si quisiéramos extraer un balance crítico del compromiso antifascista de los intelectuales durante los años treinta y cuarenta, tal vez esta corriente, pesimista en el fondo, totalmente marginal en la cultura europea, en la cual introduce una disonancia dialéctica, melancólica y desesperada, parecería ahora la más interesante y lúcida. Ahora bien, la profundidad de la mirada de estos intelectuales se debe también a su aislamiento, cuyo precio fue el de una invisibilidad y de una impotencia política casi completas, lo que no podía más que acentuar su desesperación. Esta lucidez, favorecida por el exilio, suponía un alejamiento, una distancia crítica que no siempre se dio a aquellos que, en Europa, estaban comprometidos en la lucha. Aquí, donde el combate antifascista se identificaba con la esperanza de un mundo nuevo, el estado de ánimo de los intelectuales era diferente. Ciertamente, en este combate no fueron ni los más numerosos ni los más generales. Los *maquis* —¿hace falta recordarlo nuevamente?— estaban conformados por proletarios, no por escritores. Entre estos últimos, algunos escogieron la colaboración; otros optaron por diferentes formas, más o menos confortables, de “adaptación”,<sup>34</sup> pero su participación en la Resistencia no fue despreciable. Fueron ellos quienes dieron forma a la cultura de la Resistencia, quienes escribieron para su prensa, quienes le dieron su color y estilo. Por un momento, encarnaron verdaderamente, a los ojos del mundo, los valores universales de la justicia y de la razón de los que Benda había hablado quince años antes. Por eso, la memoria de aquellos que escogieron batirse contra el fascismo, con sus plumas y a menudo con sus armas, debe preservarse. Es también gracias a los miles de intelectuales, comu-

<sup>34</sup> Ph. Burrin, *La France à l'heure allemande 1940-1944*, Paris, Seuil, 1995, que analiza las formas de la “adaptación” de los intelectuales franceses a la ocupación alemana (cap. XXI, pp. 321-345).

nistas o no, anónimos o célebres, que fueron fusilados, que murieron en combate, en la cárcel o en un campo de concentración, que el aire que respiramos hoy es más libre que el de la Europa que los devoró. Si no consideramos la democracia como una simple norma de procedimiento —según la visión de Hans Kelsen—, sino como una conquista *histórica*, debemos concluir que, al final del siglo xx, es imposible ser demócrata, sin ser al mismo tiempo antifascista. Una democracia “no antifascista” sería muy frágil, un lujo que Europa continental, que tan bien conoció a Hitler, a Mussolini y a Franco, no puede permitirse.<sup>35</sup> He aquí una lección que la historia de la Resistencia intelectual debería, clara y definitivamente, habernos enseñado.

<sup>35</sup> De acuerdo con Marco Revelli, “el paradigma antifascista es, de una cierta manera, el paradigma democrático historizado, contextualizado, adaptado a la época de los totalitarismos y de las dictaduras de masa.” (G. De Luna y M. Revelli, *Fascismo, antifascismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1995, p. 30.)