

El revisionismo histórico europeo

Pedro Carlos González Cuevas

UNED

Fecha de aceptación definitiva: 8 de octubre de 2008

Resumen: El denominado revisionismo histórico ha de entenderse, no como sinónimo de «negacionismo» respecto a la realidad del Holocausto judío durante la Segunda Guerra Mundial, sino como crítica razonada y consciente al paradigma marxista acerca del carácter y significado de la edad contemporánea europea, centrado en dos temas íntimamente relacionados: la Revolución francesa de 1789 y el fascismo. La primera interpretada no sólo como origen de la sociedad capitalista, son como necesario antecedente de la Revolución socialista de 1917; el segundo, definido como antítesis del socialismo y, en consecuencia, como arquetipo de la contrarrevolución burguesa y capitalista. Esta interpretación, muy influyente en los ámbitos académicos europeos y norteamericanos, entró en crisis a partir de los años sesenta y setenta, gracias a la labor de una serie de historiadores entre los que hay que destacar cuatro nombres: Renzo de Felice, George L. Mosse, François Furet y Ernst Nolte. Sus críticas fueron capaces de poner de manifiesto la escasa validez de la interpretación marxista, no solo para prever el futuro o cultivar proyectos políticos de envergadura, sino para ofrecer una comprensión enriquecedora del pasado.

Palabras clave: revisionismo histórico, negacionismo, fascismo.

Abstract: The named historical revisionism has not as synonymous of «negacionism» with regard to the reality of the Jewish Holocaust during the Second World War, but a reasoned critique to the Marxist paradigm brings over of the character and meaning of the contemporary European age, centred on two related topics: The French Revolution and the fascism. Interpret the first one not only as origin of the capitalist society but as necessary precedent of socialist revolution of 1917. The second one defined as antithesis of socialism and in consequence, as archetype of bourgeois and capitalist counterrevolution. This interpretation very influential in the academic European and North America areas, entered crisis from sixties and seventies, thanks to the labour of a series of historians among whom it is necessary to emphasize four names: Renzo de Felice, Georges L. Mosse, François Furet and Ernst Nolte. Their critiques were capable of revealing the scanty validity of the Marxist interpretation, not only to foresee the future or to cultivate political important project, but to offer a wealth producing comprehension of the past.

Key words: historical revisionism, negationism, fascism.

Introducción

De un tiempo a esta parte, se habla y se escribe mucho en España sobre un supuesto «revisiónismo» histórico, representado, entre otros, por el polemista Pío Moa, al que se han dedicado algunos libros, de muy desigual valor, por cierto¹. Algo que, a nuestro modo de ver, constituye un ejemplo más de la escasa calidad de la actual vida cultural española. Y es que lo que hoy parece entenderse en nuestro país por revisionismo histórico apenas tiene algo que ver con lo que se entiende por tal en el resto de Europa. Una vez más, un sector de la historiografía española se ha visto bloqueado por una serie de prejuicios ideológicos y por polémicas estériles. Incluso se ha cometido el error de identificar a un conjunto de aficionados con los auténticos historiadores revisionistas; lo que contribuye a trivializar aún más el debate intelectual e historiográfico. Por todo ello, conviene precisar las características, los argumentos y quienes fueron los auténticos representantes del revisionismo histórico europeo.

El revisionismo, como concepto, surgió en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX, poco después de la formulación del socialismo marxista, como intento de modificar y moderar algunos de los puntos esenciales de su proyecto político. El primer teórico que reivindicó como necesaria la autocrítica marxista fue Eduard Bernstein; de ahí que el término se empleara regularmente como sinónimo de socialdemocracia. El término fue utilizado despectivamente por los marxistas revolucionarios que homologaban la «revisión» con la traición a la ortodoxia y la capitulación ante la burguesía². Este concepto ha pasado luego a ser un término de aplicación general como hábito de cuestionar doctrinas, teorías, leyes e interpretaciones comúnmente aceptadas como verdaderas o ciertas.

En ese sentido, el revisionismo resulta inherente a la investigación histórica. Como señala François Furet, el saber histórico «procede por *revisiones* constantes de interpretaciones anteriores»³. En el mismo sentido se expresa Ernst Nolte: «¡que sería la ciencia si no estuviera obligada sin cesar a volver a ejercer su crítica sobre la base del trabajo profundo, precisamente contra graves errores científicos, y a descubrir en los mismos errores otros núcleos de verdad!»⁴. Renzo de Felice se muestra igualmente contundente: «Por naturaleza, el historiador sólo

¹ Véase ESPINOSA, Francisco: «El fenómeno revisionista y los fantasmas de la derecha española», en F. Espinosa, *Contra el olvido. Historia y memoria de la guerra civil*, Barcelona, Crítica, 2006; REIG TAPIA, Alberto: *Anti-Moa*, Barcelona, Ediciones B, 2006; del mismo autor, *Revisionismo y política. Pío Moa revisitado*, Madrid, Foca, 2008.

² Véase KOLAKOWSKI, Leszek: *Las principales corrientes del marxismo. II. La edad de oro*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 101-117 y ss.

³ FURET, François: «El antisemitismo moderno», en F. Furet, *Fascismo y comunismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 103.

⁴ NOLTE, Ernst: «Sobre el revisionismo», en *op. cit.*, p. 89.

puede ser revisionista, dado que su trabajo parte de lo que ha sido recogido por sus predecesores y tiende a profundizar, corregir y aclarar su reconstrucción de los hechos»⁵.

Sin embargo, el término revisionismo histórico ha tenido, y no sólo en España, una significación muy negativa. Así, por ejemplo, el periodista Jordi García-Soler denunció, con poco conocimiento de causa, que el revisionismo histórico se encontraba ligado «a posiciones políticas ultraderechistas, por ejemplo respecto al nazismo y a la magnitud real de la política de exterminio, cuya misma existencia ha llegado incluso a ser puesta en cuestión»⁶. El periodista confundía, y con él otros muchos, revisionismo con lo que otros han denominado acertadamente «negacionismo»⁷. Esta última tendencia tuvo y tiene como principales representantes a Maurice Bardèche, Paul Rassinier, Wilhelm Stäglich, Henri Rockel y, sobre todo, a Robert Faurisson. El «negacionismo» se expresa, sobre todo, a través de la revista *Journal of Historical Review*. Los «negacionistas», que se autodenominan representantes del revisionismo histórico, han centrado sus estudios en el cuestionamiento e incluso la negación de la existencia real del «Holocausto» judío y de los campos de exterminio a lo largo de la Segunda Guerra Mundial. En palabras de Robert Faurisson:

las pretendidas cámaras de gas hitlerianas y el pretendido genocidio de los judíos forman una misma y única mentira histórica, que ha permitido una gigantesca estafa político-financiera cuyos principales beneficiarios son el Estado de Israel y el sionismo internacional y cuyas principales víctimas son el pueblo alemán, si bien no sus dirigentes, y el pueblo palestino en su totalidad⁸.

Nada de esto tiene que ver con lo que aquí entendemos por revisionismo histórico europeo. Su aparición y difusión viene dada por la crítica, desde distintas perspectivas metodológicas, al paradigma histórico elaborado por los historiadores marxistas, a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, sobre el carácter y el significado de la edad contemporánea europea, centrada en dos temas íntimamente ligados para la historiografía marxista. Uno de ellos era la Revolución francesa de 1789, que, desde su perspectiva, suscitaba la sociedad capitalista y suponía, no sólo el orto de la era contemporánea, sino el necesario antecedente de la Revolución socialista de 1917; el otro era el Fascismo, definido como la antítesis del socialismo y, en consecuencia, como arquetipo de la contrarrevolución

⁵ FELICE, Renzo de: *Rojo y negro*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 25.

⁶ «Contra el revisionismo histórico», *El País* (11-XII-2005).

⁷ FURET, François: *Fascismo y comunismo...*, *op. cit.*, p. 105.

⁸ FAURISSON, Robert: *Las victorias del revisionismo*, Barcelona, Librería Europa, 2006, pp. 12 y ss. El conocido historiador David Irving es considerado por FAURISSON como un «semirrevisionista» (*Ibidem*, p. 57). IRVING, al menos en su libro *La guerra de Hitler*, no niega la realidad del genocidio judío; pero sostenía que el Führer no sabía nada de la «solución final» (IRVING, David: *La guerra de Hitler*, Barcelona, Planeta, 1978, p. 14); lo que fue muy criticado por numerosos especialistas.

burguesa y capitalista. Esta interpretación de la época contemporánea, muy influyente y extendida entre la opinión pública europea, entró en crisis, a partir de los años sesenta y setenta del pasado siglo, gracias a la labor historiográfica de los llamados historiadores revisionistas, entre los que hay que destacar a Ernst Nolte, Renzo de Felice, George L. Mosse y François Furet. Sus críticas fueron capaces de poner de manifiesto hasta qué punto la interpretación marxista de la época contemporánea resultaba poco válida y convincente no sólo a la hora de dar una visión plausible de la vida moderna, para prever el futuro o cultivar proyectos políticos de envergadura, sino para ofrecer una comprensión enriquecedora del pasado.

Renzo de Felice: la secularización del fascismo

Sin duda, corresponde al historiador italiano Renzo de Felice el gran mérito, quizás podríamos hablar de proeza, dado el contexto intelectual y político en que se desarrolló su obra, de haber emprendido la tarea de «secularizar» intelectualmente el fenómeno fascista, es decir, convertirlo en objeto de estudio y reflexión histórica; y no seguir viéndolo como la expresión de un supuesto «Mal absoluto». Para ello, tuvo que enfrentarse a las corrientes históricas de raíz marxista-gramsciana, unido a la alta conflictividad política de la Italia de la posguerra y con el papel que en ella se asignaba a los distintos relatos históricos en tanto explicativos del presente, predictores de los cursos de acción futuros o simplemente legitimadores de los distintos programas de hegemonía cultural.

Nacido en Rietli el 8 de abril de 1929, Renzo de Felice era hijo de un funcionario de aduanas, antiguo oficial de complemento herido en la Gran Guerra y luego voluntario en la segunda conflagración mundial⁹. De Felice estudió Filosofía en la Universidad de Roma. Su encuentro con Federico Chabod fue decisivo para el desarrollo de su vocación historiográfica. Otro de sus grandes maestros fue Delio Cantimori. Chabod había desarrollado y renovado la tradición del realismo histórico de Giacchino Volpe y del historicismo ético-político de Benedetto Croce; mientras que Cantimori tuvo igualmente una formación historicista marcada por la influencia de Giovanni Gentile, y luego por el marxismo. Por su parte, De Felice se sintió seducido, en un primer momento, por el marxismo. De hecho, en su época de estudiante fue militante comunista activo, de tendencia trotskista; incluso fue arrestado en 1952 mientras preparaba una manifestación de protesta contra la visita a Roma del general americano Matthew Bunker Ridgway¹⁰. Finalmente abandonó el comunismo en 1956, por

⁹ Véase SIMONCELLI, Paolo: *Renzo de Felice. La formazione intellettuale*, Firenze, Le Lettere, 2001, pp. 19 y ss.

¹⁰ Véase GENTILE, Emilio: *Renzo de Felice. Lo storico e il personaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 4 y ss.

su desacuerdo con la invasión soviética de Hungría. Su marxismo tuvo una acusada influencia de Antonio Gramsci, sobre todo en su interpretación del Risorgimento y de la obra de Maquiavelo. Tras su abandono del comunismo, se fue alejando cada vez más del marxismo, acercándose al liberalismo y al conservadurismo. A su juicio, el marxismo pecaba de determinismo económico y dejaba de lado los factores políticos y culturales en el proceso histórico: «Los aspectos económicos, estructurales, de clase, son una realidad, pero esa realidad hunde siempre sus raíces en los hombres y se explica a través de ellos»¹¹. Desde entonces, el historiador italiano estuvo abierto a las nuevas tendencias de la historiografía cultural, más próximas a la antropología que a la historia tradicional de las ideas. En ese sentido, las investigaciones de George L. Mosse en el universo de los mitos, los ritos y los símbolos de la política de masas, del nacionalismo y del nazismo, así como las teorías de la modernización y de la sociedad de masas del sociólogo italo-argentino Gino Germani jugaron un papel de primer orden en la evolución de la historiografía defeliciana.

Sus primeros trabajos se centraron en la Ilustración y el jacobinismo italianos, dando especial énfasis al análisis de los fenómenos de la política que podríamos conceptualizar como «irracionales»: el misticismo apocalíptico y revolucionario del período jacobino; lo que después tendría su continuidad en sus estudios sobre la cultura política de los líderes fascistas italianos, como Mussolini, D'Annunzio, Marinetti, etc.¹².

En su *Entrevista sobre el fascismo* con Michael Leeden, De Felice afirma haberse ocupado del fascismo casi por casualidad, tras escribir algunos artículos sobre el problema judío en Italia entre los siglos XVII y XX, decidiéndose a escribir su *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*¹³, publicada en 1961, y que experimentó varias revisiones por parte de su autor. En esta obra, De Felice describió la tradición del antisemitismo italiano, en su versión clerical, el racismo y el antisionismo en la Italia liberal. Analizó la situación interna de las comunidades judías en los años veinte y treinta; la adhesión al fascismo de numerosos judíos, sin eludir el episodio de *La Nueva Bandera*, grupo judío profascista y antisionista. Resaltó el acontecimiento de la legislación y persecución antisemita, distinguiendo los períodos de 1938-1943 y 1943-1945. Para De Felice, el origen de la nueva política racial fascista era consecuencia de su alianza con Alemania; pero no ocultaba la

¹¹ FELICE, Renzo de: «La historiografía sobre la época contemporánea en Italia después de la Segunda Guerra Mundial», en *La Historiografía italiana contemporánea*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1993, p. 38.

¹² Véase SIMONCELLI, Paolo: *Renzo de Felice...*, op. cit., pp. 77-125; GENTILE, Emilio: *Renzo de Felice... op. cit.*, pp. 40-47 y ss.

¹³ FELICE, Renzo de: *Entrevista sobre el fascismo con Michael Leeden*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1979, pp. 11-12.

complicidad, el consenso y el conformismo de buena parte de la sociedad italiana, especialmente en ciertos ámbitos intelectuales y estudiantiles. A lo largo de sucesivas ediciones, De Felice fue revisando sus tesis y profundizando en el tema, a la luz de nuevas fuentes y de los estudios de historia cultural de George L. Mosse. En la última edición de la obra, acentuó, al lado de la influencia de la alianza con Hitler, la importancia del problema derivado de la guerra de África, y la consiguiente necesidad de regular las relaciones entre los italianos y la población indígena; así como el objetivo de crear una nueva conciencia racial en los italianos, conectando la política antisemita con el giro totalitario del régimen y el anhelo mussoliniano de una «nueva civilidad» fascista¹⁴.

A partir de la publicación de esta obra, De Felice se propuso abordar la historia del fascismo sobre nuevas bases interpretativas y documentales. En 1965, publicó el primer tomo de su monumental e inconclusa biografía del «Duce», *Mussolini, il rivoluzionario*. Una de las principales novedades de su interpretación de la figura del político italiano y del fascismo, pero igualmente motivo esencial de las primeras polémicas contra su historiografía, fue la definición del carácter auténticamente revolucionario del Mussolini socialista y del fascismo de los orígenes hasta 1920. A su juicio, el movimiento fascista era un fenómeno social y político muy complejo, en el que se amalgamaban intereses sociales diversos y distintas tradiciones de tipo ideológico:

Que el fascismo ha sido un fenómeno con características de clase precisas, no hay la menor duda; pero traía aparejados también una serie de exigencias morales y culturales que le preexistían (sobre todo en el sindicalismo revolucionario) y que se yuxtaponían a otras (de tipo nacionalista) en un equilibrio extremadamente inestable que fue una de las grandes causas de la debilidad del propio fascismo. En realidad, Mussolini fue, a lo largo de su vida, un representante típico de las exigencias de origen sindicalista revolucionario¹⁵.

Pero el fascismo era, para De Felice, un movimiento social y político que no podía reducirse a «mussolinismo».

En un libro posterior, *El Fascismo. Sus interpretaciones*, publicado en 1969, De Felice abordó la crítica de las principales teorías interpretativas del fenómeno fascista: la liberal, la marxista, la sociológico-estructural, la católica, la psicosocial, la defendida por Ernst Nolte, la de Giacchino Volpe, etc. En sus conclusiones, el historiador italiano no creía en la validez absoluta de ninguna de estas interpretaciones, pero juzgaba necesario tenerlas presentes y articularlas entre sí a la hora de lograr una explicación histórica global del fenómeno fascista en general y de los fascismos en particular. Además, resultaba preciso tener en cuenta «las características

¹⁴ FELICE, Renzo de: *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1988.

¹⁵ FELICE, Renzo de: *Mussolini, il rivoluzionario*, Torino, Einaudi, 1965, p. XXV.

concretamente nacionales, es decir, vinculadas con las situaciones históricas particulares (económicas, sociales, culturales y políticas) de cada uno de los países en los cuales se desarrollaron movimientos, partidos o regímenes fascistas». De Felice consideraba al fascismo «un fenómeno europeo que se desarrolló en el período transcurrido entre las dos Guerras Mundiales». Su aparición y triunfo no fueron inevitables, ni correspondieron en absoluto a una necesidad:

Fue la consecuencia de una multiplicidad de factores, todos racionales y todos evitables, de incomprensiones, de errores, de imprevisiones, de ilusiones, de miedos, de fatigas y —sólo en el caso de una minoría— de determinaciones que muy a menudo, por otra parte, no eran en absoluto conscientes de los resultados a los que su acción condujo efectivamente.

En lo referente a su base sociológica, era evidente que el fascismo tuvo enemigos y partidarios en todas las clases sociales. Sin embargo, sus más ardientes defensores se reclutaron en «la pequeña burguesía», en «las clases medias». Y es que, después de la Gran Guerra, estos sectores sociales se enfrentaron a un período de «grave y en algunos casos (como en Italia y Alemania) de gravísima crisis», derivadas no sólo de las consecuencias del conflicto mundial, sino del proceso iniciado anteriormente de «transformación y masificación» de las sociedades europeas. Las clases medias se vieron obligadas a enfrentarse a la afirmación creciente del proletariado y de la gran burguesía; y tuvieron que afrontar esa lucha en condiciones económicas muy precarias, dada la inflación, el alto coste de la vida, la desvalorización de los créditos fijos, el congelamiento de los alquileres, etc, «sin instrumentos de defensa sindical adecuados y en una situación de pérdida progresiva de status económico y social». En el plano psicológico-político, esta crisis de las clases medias produjo «un estado de frustración social que se manifestó a menudo como profunda inquietud, un confuso deseo de venganza y una sorda rebeldía (que a menudo asumía modalidades destructivas y revolucionarias) frente a una sociedad en relación con la cual se consideraron como las principales o quizás las únicas víctimas». Los errores de los partidos obreros y el miedo al bolchevismo hicieron que gran parte de las clases medias consideraran al fascismo «como un movimiento revolucionario propio que las permitiría afirmarse social y políticamente tanto contra el proletariado como contra la gran burguesía». La elite política del fascismo perteneció igualmente a las clases medias, aunque con una característica que no podía ser subestimada, y es que

los jefes fascistas, muchos de ellos al menos, habían vivido dos tipos de experiencias particulares que a menudo se sumaban entre sí: habían militado en los partidos o en los movimientos de extrema izquierda en puestos de responsabilidad o habían combatido en la guerra.

Se trataba de una elite que estuvo en condiciones de elaborar una ideología «revolucionaria y nacionalista que se adecuase a la psicología, a los resentimientos,

a las veleidades y a las aspiraciones de las masas con cuyo concurso debía contar si pretendía alcanzar el poder». Y es que el fascismo intentó crear en las masas

la sensación de estar siempre movilizadas, de tener una relación directa con el jefe (que es tal por ser capaz de ser el intérprete y el traductor en los actos de sus aspiraciones) y de participar y contribuir no en una mera restauración de un orden social cuyos límites e inadecuación históricos todos comprendían, sino en una revolución en la que gradualmente nacería un nuevo orden social mejor y más justo que el preexistente.

A ese respecto, De Felice creía que la alta burguesía nunca aceptó por completo al fascismo, tanto por factores psicológicos de cultura, de estilo e incluso de gusto como, sobre todo, por los temores que suscitaba, por la tendencia del Estado fascista a intervenir cada vez más en la economía, por la ambición de la elite fascista en transformarse en una clase política autónoma, por la política exterior mussoliniana cada vez más agresiva y que no correspondía a sus intereses. De ahí que la interpretación marxista clásica fuese indefendible, porque el fascismo no podía considerarse como «el momento culminante de la reacción capitalista y antiproletaria e, incluso, como una culminación inevitable del capitalismo correspondiente a la fase de su decadencia». La burguesía capitalista no tuvo una «posición unívoca» ante el fascismo, porque lo consideraba

una fuerza ambigua, potencialmente, aunque no básicamente, ajena al capitalismo mismo y que, aún hegemónica, abrigaba riesgos notables y —como lo demostraron los hechos (en Alemania sobre todo, pero también en Italia)— perseguía objetivos que se habían hecho progresivamente más divergentes de los objetivos naturales del capitalismo; sin duda del capitalismo más avanzado, pero también de aquel que quería reforzarse y expandirse libremente.

Los sectores de la alta burguesía que apoyaron, en un primer momento, al fascismo pretendían sólo volver a la normalidad a partir de una situación de crisis política que se había hecho crónica y, por lo tanto, intolerable para ella¹⁶.

En julio de 1975, De Felice, siguiendo esa línea interpretativa, publicó una de sus obras más polémicas, *Entrevista sobre el Fascismo*. Su interlocutor era el historiador norteamericano Michael Leeden, discípulo de George L. Mosse. La entrevista se publicó en un pequeño volumen de ciento veinticinco páginas; y tuvo la virtud de provocar discusiones sin cuento, que persisten todavía. De Felice negaba que el nacional-socialismo fuese una versión del fascismo, porque sus diferencias eran «enormes; son dos mundos, dos tradiciones, dos historias tan distintas que es difícil reunir las en un análisis unitario». En concreto, el concepto de raza defendido por Mussolini y los fascistas no era biológico, sino espiritual. Al mismo tiempo, distinguía entre el fascismo como movimiento social y

¹⁶ FELICE, Renzo de: *El Fascismo. Sus interpretaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1976, pp. 30-33 y 330-361.

político y el fascismo como régimen. El primero podía conceptualizarse como revolucionario, ya que era «el aspecto de veleidad renovadora, de interpretación de ciertas exigencias, de ciertos estímulos, de cierta voluntad de renovación; es la cualidad de *revolucionario* que existe en el fascismo mismo y que tiende a construir algo nuevo». El régimen fascista, en cambio, era «la política de Mussolini, es el resultado de una política que tiende a hacer del fascismo la superestructura de un poder personal, de una dictadura, de una línea política que por muchas razones resulta ser la herencia de una tradición». Como ya había sostenido en sus obras sobre las interpretaciones del fascismo, De Felice insistía en el papel de las clases medias; de una clases medias no decadentes, no en vías de proletarización, sino «emergentes», que tienden a «realizar una política propia en primera persona», que «buscan participar y adquirir poder político». Por ello, el fascismo se presentó como un movimiento que proponía soluciones «nuevas», «modernas»: un cierto interclasismo, formas corporativistas de tipo moderno, «algo que no se puede liquidar considerándolo como un corporativismo de tipo medieval, o del renacimiento, de Toniolo o de los católicos». La llegada al poder de Mussolini fue el resultado de un compromiso entre el fascismo y la clase dirigente tradicional. Para ésta última y para los poderes económicos, el fascismo debía ser absorbido por el sistema. La visión del movimiento fascista era muy diferente; pretendía subvertirlo y eliminarlo, a partir de una política «totalitaria». Y es que el fascismo no quería asemejarse a un régimen autoritario o reaccionario, que tendiera a la desmovilización de las masas. El régimen fascista, así como el movimiento, propugnó la movilización de las masas, la construcción de una nueva civilidad y la creación de un «hombre nuevo». De ahí que pudiera hablarse de «fenómeno revolucionario». El nacionalismo fascista no era, por otra parte, un nacionalismo clásico, sino un «nacionalismo de masas», «populista»; y su colonialismo tendía «a la emigración, que espera que grandes masas de italianos puedan trasladarse a aquellas tierras para trabajar, para encontrar posibilidades que no tienen en su patria». Siguiendo las tesis de Jacob Talmon sobre la democracia totalitaria, De Felice estimaba que su proyecto político tenía sus antecedentes ideológicos en la Ilustración, en Rousseau y la Revolución francesa, enlazando con «cierto radicalismo de izquierda», no de derecha, como en el nacional-socialismo. Y señalaba: «La idea de que el Estado, por medio de la educación, puede crear un nuevo tipo de ciudadano, es una idea típicamente democrática, clásica del iluminismo, una manifestación de carácter rousseauiano». A ese respecto, negaba que el régimen de Franco fuese un régimen fascista; se trataba de «un clásico régimen autoritario con injertos modernos y nada más que eso». Señalaba igualmente el historiador italiano que el régimen fascista disfrutó de un amplio «consenso» en el grueso de la población italiana sobre todo entre 1929 y 1936. En esa época, Mussolini sacó provecho de su aguda percepción acerca de los réditos de una situación nacional en la que la paz social

se comparaba con la crisis que soportaban en esos años Francia e Inglaterra, especialmente, aunque también Alemania y los Estados Unidos. Incluso la Guerra de Etiopía suscitó un «consenso» mayor y un momento de excitación nacional en el conjunto de la sociedad italiana. Sin embargo, De Felice insistía en lo precario de ese «consenso», que el propio Mussolini percibió. El «Duce» confiaba en la imagen de su política exterior; pero perseguía, al mismo tiempo, la «fascistización» de Italia, a través de la educación y la conquista de los jóvenes. La crisis con la Santa Sede en torno a la Acción Católica fue todo un símbolo. A juicio del historiador italiano, si el fascismo fracasó en esa empresa no fue por carencias de tipo técnico, sino por sus profundas insuficiencias en el plano de la cultura y de la formación humanista. Con respecto a la política exterior, De Felice estimaba que en los primeros años fue pendular. Mussolini osciló entre Inglaterra y Alemania hasta la Guerra civil española y la Guerra de Etiopía estrecharon demasiado el arco del péndulo. El «eje» Roma-Berlín no fue, a su juicio, un hecho inexorable, calculado desde el principio, por lo menos del lado fascista. Para Mussolini, el conflicto europeo era político y económico, no ideológico. La guerra se hizo ideológica después de la invasión alemana de la Unión Soviética. De Felice no creía en la resurrección política del fascismo. Los movimientos neofascistas apenas tenían algo que ver con el fascismo histórico. No se trataba de movimientos nacionalistas, sino europeístas. Sus personajes de referencia no eran Mussolini y sus seguidores, sino filósofos tradicionalistas como Julius Evola, políticos como Cornelio Codreanu o los nazis. En su proyecto político, no aparecía la idea de progreso, sino una tradición «mágico-mística, cosa que el fascismo italiano jamás conoció»¹⁷.

Hasta su muerte, Renzo de Felice continuó elaborando su biografía de Mussolini. A *Mussolini, il rivoluzionario*, siguieron *El fascista, 1921-1929*, *El Duce, 1929-1949* e *Italia en guerra, 1940-1943*. No llegó a culminar su gran proyecto; pero su exhaustiva biografía del «Duce» sobrepasó las siete mil páginas. A menudo, algunos historiadores le acusaron de hacer una apología inteligente de Mussolini y del fascismo. De Felice no compartía esa opinión y se defendió elocuentemente: «Yo estoy convencido, en cambio, que si toda mi obra presenta a un personaje criticado íntimamente y a fondo (y en muchos aspectos destruido) tal personaje es precisamente Mussolini». Y significativamente señalaba: «Lo que fastidió a muchos, especialmente a los viejos, es lo que se define como mi imparcialidad, mi serenidad para juzgar a ciertos personajes y ciertos acontecimientos, como si se tratase de algo ocurrido hace dos o tres siglos»¹⁸. Historiadores como Nicola Tranfaglia, Franco Catalano, Lelio Basso, Claudio Pavone, Enzo Traverso,

¹⁷ FELICE, Renzo de: *Entrevista sobre el fascismo con Michael Leeden*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1979.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 134-135.

Denis Mack Smith, etc, criticaron acerbamente su obra, sobre todo *Entrevista sobre el fascismo* y los diversos tomos de su biografía de Mussolini¹⁹. Sin embargo, ciertos sectores de la derecha neofascista tampoco recibieron favorablemente el contenido de su obra²⁰. En concreto Maurice Bardèche valoró la objetividad del historiador italiano respecto al fascismo; pero estimaba que su análisis interpretativo se encontraba excesivamente próximo al marxismo y no compartía su adscripción reaccionaria del nacional-socialismo²¹. El político comunista Giorgio Améndola coincidía con algunas de las tesis del historiador italiano y no creía que hiciese una apología del fascismo²². El filósofo católico Augusto Del Noce compartía su definición del fascismo y su caracterización de la figura de Mussolini²³. Por su parte, Norberto Bobbio estimaba que De Felice «revalorizaba» históricamente el fascismo, pero no pretendía «rehabilitarlo». Negaba que el movimiento fascista hubiese sido revolucionario. Reconocía que existió, durante el fascismo, un «consenso de masas», aunque «emotivo», irracional²⁴.

Lo cierto es que su valoración última de Mussolini no fue positiva. De Felice definió al «Duce» como «un hombre que busca», es decir, «un hombre político que contempla su ruta día a día, sin tener una idea clara de su punto de llegada». Un «hombre político» ciertamente «notable», pero no un auténtico «hombre de Estado», porque en los momentos cruciales de su vida le faltó la capacidad de decisión hasta tal punto que puede decirse que «sus decisiones tácticas fueron tomadas gradualmente, adaptándose a la realidad exterior»²⁵. Falto de principios morales, sin una idea precisa a realizar, totalmente desprovisto de prejuicios, Mussolini, según De Felice, seguía en sus actos una «dirección fundamentalmente unívoca, pero por otro lado largamente trazada día a día, fruto no de conocimientos y deseos precisos, sino, al contrario, determinado por una adaptación ulterior y su inscripción en una situación normal»²⁶. La táctica mussoliniana era, para el historiador italiano, la consecuencia de una «mezcla de personalismo, de escepticismo, de desconfianza, de seguridad en sí y al mismo tiempo de desconfianza hacia el

¹⁹ Véase FIORENTINO, Fiorenza: «Bibliografia di e su Renzo de Felice», en L. Goglia e R. Moro, *Renzo de Felice. Studi e testimonianze*, Roma, Università di Roma, 2002, pp. 385-389 y ss. Véase igualmente VVAA: *Interpretación su Renzo de Felice*, Milano, Baldini-Castoldi, 2002.

²⁰ Véase VVAA: *Sei riposte a Renzo de Felice*, Roma, Volpe, 1976.

²¹ «Des fascismes ou le fascisme», *Défense de l'Occident*, 137 (avril 1976), pp. 8-25. Véase también EVOLA, Julius: *Más allá del Fascismo*, Barcelona, Ediciones Ojeda, 2005, p. 32.

²² AMÉNDOLA, Giorgio: *La lucha antifascista*. Entrevista a cargo de Pietro Melograni, Barcelona, Laia, 1980, pp. 15 y ss.

²³ DEL NOCE, Augusto: «Reflexions pour une definition historique du fascisme», en *L'époque de la secularisation*, París, Syrtes, 2001, pp. 152, 160 y ss.

²⁴ BOBBIO, Norberto: *Ensayos sobre el fascismo*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 2006, pp. 81, 93 y ss.

²⁵ FELICE, Renzo de: *Mussolini, il rivoluzionario...*, op. cit., p. XXII.

²⁶ *Ibidem*, p. 460.

valor intrínseco de todo acto y luego a la posibilidad de dar a la acción un sentido moral, un valor que no fuera provisional, instrumental y táctico»²⁷. En el fondo, De Felice creía que el Duce era una víctima de su propio «mito»²⁸.

No obstante, De Felice se mostró igualmente intransigente con algunos de los mitos más queridos del antifascismo. Entre diciembre de 1987 y enero de 1988, De Felice se mostró partidario, en una entrevista, de abolir las disposiciones de la Constitución italiana que impedían la reconstrucción del Partido Fascista, porque habían dejado de ser creíbles, al permitir las fuerzas antifascistas la existencia del Movimiento Social Italiano, que había «sobrevivido a todas las tempestades». Y opinaba, además, que el antifascismo no era una ideología «útil para instaurar una auténtica democracia republicana, una democracia liberal»²⁹. En 1995, De Felice volvió a la carga. En su obra *Rojo y negro*, consideraba que la «vulgata» antifascista estaba política e intelectualmente muerta. Objeto preferido de sus críticas fue el «mito» de la Resistencia, un mito que «no suscita otros efectos que no sean el aburrimiento y el desinterés, o bien el deseo de oír otras voces». Y es que, tras la caída del muro de Berlín y el derrumbe de la Unión Soviética, se habían destruido muchas certezas. Era el momento de plantear históricamente el problema de la «legitimación popular» de la Resistencia. A su juicio, tanto ésta como la República Social Italiana fueron fenómenos minoritarios. Además, el antifascismo no podía constituir el único elemento discriminador para comprender el significado histórico de la Resistencia. El antifascismo no podía reemplazar a la «patente democrática»; pero la «vulgata» antifascista había sido construida «por razones ideológicas», es decir, para «legitimar la nueva democracia con el antifascismo», para «legitimar la izquierda comunista con la democracia». Según sus cálculos, el número de militantes activos en la Resistencia fue de unos treinta mil. El movimiento partisano se hizo multitudinario al final de la guerra, «cuando bastaba con lucir un pañuelo rojo al cuello para sentirse combatiente y desfilar con los vencedores». El deseo dominante en la mayoría de la población italiana fue la paz. No predominó el «rojo» o el «negro», sino «una gran zona gris». Por otra parte, el objetivo último de los comunistas siguió siendo «la dictadura del proletariado». Por ello, De Felice daba relieve a la figura de Alfredo Pizzoni, dirigente de la Resistencia, pero anticomunista, al que consideraba un auténtico «patriota». Con respecto a los fascistas, De Felice opinaba que la entrada de Italia al lado de Alemania en la Guerra Mundial supuso «una imparable fuerza de deslegitimación»; y la vergonzosa derrota «deshizo la idea de nación como valor unificador de los todos los italianos». La fundación de la República Social Italiana

²⁷ FELICE, Renzo de: *Mussolini, il fascista. La conquista del potere, 1921-1925*, Torino, Einaudi, 1966, p. 472.

²⁸ FELICE, Renzo de: *Musolini, il Duce. Lo Stato Totalitario, 1936-1940*, Torino, Einaudi, 1981, p. 330.

²⁹ Véase GENTILE, Emilio: *Renzo de Felice...*, op. cit., pp. 28 y ss.

fue el origen de «la guerra civil». Sin embargo, el historiador italiano estimaba que Mussolini retornó a la vida política, tras su caída en 1943, no por interés personal, sino por patriotismo; el suyo fue un verdadero sacrificio en el «altar de la defensa de Italia»: Mussolini volvió al poder para «ponerse al servicio de la patria», porque sólo él podía impedir que Hitler transformase Italia en una nueva Polonia; para hacer menos pesado y trágico el régimen de ocupación». De la misma forma, destacaba el papel ejercido por el filósofo Giovanni Gentile, «el único que habló claro contra la práctica del terror»; y exhortó a la «pacificación de los italianos»; lo que le costó la vida. Otra figura positiva de la República Social fue Junio Valerio Borghese, el comandante de la X Mas; ejemplo de «aquellos que anteponían a la idea fascista la defensa del honor nacional y de las fronteras de la patria, contra todos los enemigos internos y externos»³⁰. La obra fue objeto, nuevamente, de todo tipo de polémicas; e incluso unos extremistas de izquierda lanzaron contra la casa del historiador un par de botellas incendiarias³¹.

Renzo de Felice murió el 26 de mayo de 1996, a los sesenta y siete años, sin haber finalizado su biografía de Mussolini. No obstante, su obra historiográfica tiene pocos paralelos tanto en su patria como en el resto de Europa. Como ha reconocido un historiador de izquierda como Enzo Traverso, siempre crítico con sus planteamientos:

En cuanto a Renzo de Felice, su monumental investigación sobre la Italia fascista ha dado numerosas «revisiones» que son hoy en día adquisiciones historiográficas generalmente aceptadas, como, por ejemplo, el reconocimiento de la dimensión «revolucionaria» del primer fascismo, de su carácter modernizador o también el consenso obtenido por el régimen de Mussolini en el seno de la sociedad italiana, sobre todo en el momento de la guerra de Etiopía³².

Al mismo tiempo, De Felice fue el fundador de la prestigiosa revista *Storia Contemporánea*, en la que colaboraron, entre otros, George L. Mosse, Emilio Gentile, John F. Coverdale, Andreas Hillgruber, Klaus Hildebrand, Giorgio Améndola, etc³³. Sus discípulos, en particular Emilio Gentile, se encuentran a la vanguardia investigadora del fenómeno fascista. Todo un legado.

George Lachmann Mosse: el revisionismo histórico-cultural

«[...] los estudios de Mosse sobre el grado de nacionalización de las masas son fundamentales y sirven para sacar a la luz las diferencias de fondo entre el nacional-

³⁰ FELICE, Renzo de: *Rojo y negro*, Barcelona, Ariel, 1996.

³¹ GENTILE, Emilio: *Renzo de Felice...*, *op. cit.*, p. 25.

³² TRAVERSO, Enzo: *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 98.

³³ Véase PARLATO, Giuseppe: «De Felice operatore di cultura», en G. Alberti y G. Parlato, *Renzo de Felice. Il lavoro dello storico tra ricerca e didattica*, Milano, LED, 1999, pp. 136-137.

socialismo y el fascismo»³⁴. Así valoraba Renzo de Felice la labor historiográfica de George Lachmann Mosse. Sin embargo, la importancia de la obra del historiador judío-alemán no radica sólo en su indudable capacidad interpretativa y en su erudición enciclopédica. Mosse fue igualmente un claro ejemplo de buen talante historiográfico. Pese a lo accidentado de su trayectoria vital, y en ello incidiremos a continuación, Mosse insistió, a lo largo de toda su obra, en la necesidad de que el historiador experimentara el sentimiento de empatía hacia el objeto de su investigación: «He creído siempre que la empatía es la cualidad principal que debe cultivar todo historiador [...] Empatía significa poner a un lado los propios prejuicios contemporáneos para encarar el pasado sin temores ni favoritismos»³⁵. Nacido en Berlín el 20 de septiembre de 1918, en el seno de una familia de la alta burguesía judía, George Lachmann Mosse siempre se sintió doblemente excluido por su condición de judío y homosexual³⁶. Su padre era propietario de una importante casa editorial y de una cadena de periódicos. En 1933, con la llegada de Hitler al poder, la familia emigró a París. Mosse se trasladó, a su vez, a Londres, donde inició sus estudios de Historia en el Downing College de Cambridge. Por aquella época, se consideraba un auténtico antifascista, sobre todo tras el estallido de la guerra civil española³⁷, si bien, con toda honradez, reconoció que apenas sabía nada de la realidad española, ni de las luchas de poder entre los diversos grupos revolucionarios. Además, los antifascistas resultaron ser tan antiliberales y homófobos como los propios fascistas. Sin embargo, Mosse guardó cierta gratitud al propio Mussolini. Y es que en 1936, él y su madre se encontraban en Florencia, cuando el Eje acababa de establecerse entre Alemania e Italia; lo que sembró el terror entre los exiliados judíos en la Península, que temían ser entregados a las autoridades nazis. La madre de Mosse decidió escribir al «Duce» para pedirle protección, tras recordarle el apoyo que su marido le había proporcionado a través de su cadena de periódicos antes de la llegada del fascismo al poder. La llamada telefónica que Mussolini hizo a su madre para tranquilizarla, fue un episodio que, según Mosse, arrojaba luz sobre «el carácter de Mussolini —al menos sobre su sentido de la gratitud—. No tenía necesidad de haber intervenido a favor de unos refugiados judíos indefensos»³⁸.

En agosto de 1939, se trasladó a Estados Unidos, donde completó sus estudios en Harvard y luego comenzó a enseñar Historia en la Universidad de

³⁴ GENTILE, Emilio: *Entrevista sobre...*, *op. cit.*, p. 110.

³⁵ MOSSE, George L.: *Haciendo frente a la Historia. Una autobiografía*, Valencia, PUV, 2008, pp. 11 y 199.

³⁶ *Ibidem*, pp. 11-12. Véase también AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane: «George Mosse», en *Les historiens*, París, Armand Colin, 2003, pp. 210-225; GENTILE, Emilio: *Il fascino del persecutore. George L. Mosse e la catastrofe dell'uomo moderno*, Urbino, Carocci, 2007.

³⁷ MOSSE, George L.: *Haciendo frente...*, *op. cit.*, pp. 117 y ss.

³⁸ *Ibidem*, pp. 120-121, 122 y 125.

Wisconsin. Como historiador, Mosse se sintió influido por Friederich Meinecke y sus teorías sobre la «razón de Estado» y el poder; por Benedetto Croce y su concepto de Historia; por Johan Huizinga y su teoría de los mitos; y por su amigo George Lichtheim, que le familiarizó con la dialéctica hegeliana³⁹. De esta forma, Mosse se convirtió en el portavoz de una nueva historia de carácter cultural, en la que las percepciones, los ritos, la liturgia, las ideologías tenían un papel de primer orden. En un momento de clara hegemonía de la historia económica y social, dominada por el marxismo y por el paradigma de la Escuela de los Annales, Mosse enfatizaba la importancia de las ideologías, como un factor fundamental del proceso histórico. A su juicio, el objeto de la historia radicaba en la comprensión del modo en que los seres humanos habían percibido e interpretado la sociedad, según la idea y los valores que eran propios de su época. En ese sentido, cultura era «un estado de la mente», «aludiendo a cómo percibimos la sociedad y el lugar que ocupamos en ella». Las fuentes de esta nueva historia cultural no podían ser, en ese sentido, sólo los grandes pensadores, escritores o artistas, sino los hábitos mentales difusos, ideales o modos de vida compartidos por las poblaciones. El historiador de la cultura, según Mosse, debe hacer suyo el método de una «antropología cultural retrospectiva», dirigiendo su atención a las ideas y prácticas populares, conectándolas «a los retos y dilemas concretos de la sociedad»⁴⁰.

No por casualidad, Mosse centró su interés, al menos en parte, en la ideología y cultura política del fascismo italiano y el nacional-socialismo alemán. Desde su juventud, se sintió fascinado por la parafernalia y la política de masas característica de los fascismos. Según confiesa en sus memorias, «rara vez lograba resistirme al entusiasmo de las multitudes». «Los actos fascistas que había presenciado de cerca me hicieron más fácil esa empatía». Incluso, en el desarrollo de sus investigaciones, no vaciló en relacionarse con antiguos jerarcas del III Reich como Albert Speer⁴¹. Y es que los fascismos, sobre todo el alemán, habían inventado «un estilo político nuevo», utilizando antiguas tradiciones y adaptándolas a ese objetivo. Ni el fascismo ni el nacional-socialismo eran movimientos políticos antimodernos. A pesar de sus críticas a la Ilustración y a la Revolución francesa, en el fondo eran sus herederos. El proceso revolucionario había creado una nueva cultura política, una nueva visión de lo sagrado y creado una verdadera religión civil, que podía percibirse en los escritos de Rousseau, basada en la idea de voluntad general del pueblo, y de la que los movimientos fascistas participaban. Así, Mosse sostiene:

³⁹ MOSSE, George L.: *Entrevista sul nazismo a cura de Michael Leeden*, Bari, Laterza, 1977, pp. II y ss.

⁴⁰ MOSSE, George L.: *La cultura europea del siglo XX*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 3; GENTILE, Emilio: *Il fascismo...*, *op. cit.*, pp. 16 y ss, 38-39.

⁴¹ MOSSE, George L.: *Haciendo frente...*, *op. cit.*, pp. 125 y 234-235.

El fascismo y la Revolución francesa, cada uno a su modo, se percibían como movimientos democráticos dirigidos contra los poderes establecidos. El fascismo en tanto que movimiento tenía un espíritu revolucionario e incluso llegado al poder [...] continuó utilizando una retórica hostil al establishment y dirigida contra la burguesía.

Siguiendo la estela revolucionaria francesa, los fascismos «democratizaron» las manifestaciones oficiales, el culto a los muertos, los desfiles, la liturgia, el servicio a la causa; y pretendían construir un nuevo tipo de hombre. El fascismo era, en fin, una «revolución fundada sobre la mezcla particular de doctrinas de izquierda y de derecha»⁴². De ahí igualmente las contradicciones de los intelectuales afines al fascismo y al nacional-socialismo. Mosse no creía que el fascismo fuese un movimiento político antiintelectual o nihilista. En un principio, los movimientos fascistas ofrecieron a los intelectuales la misión de «transformar al hombre viejo en nuevo». Por ello, intelectuales como Pound, Marinetti, Drieu La Rochelle, Céline, Brasillach, Benn, Jünger, Gentile, Baümler depositaron sus esperanzas de regeneración social, política y estética en el fascismo. Sin embargo, éste era, en el fondo, como el comunismo o el socialismo, un movimiento popular, populista e igualitario, cuya base social era pequeño burguesa; lo que exigía «un arte y una literatura bastante simples para ganarse el apoyo del populacho». El héroe fascista se convirtió finalmente en «un cómodo burgués»; y su revolución se fundó «en los mismos valores de la clase media contra los que se suponía que iba a luchar»⁴³.

En su obra fundamental, *La nacionalización de las masas*, Mosse describe eloquentemente este proceso que llevó a la «nueva política», nacida de la Revolución francesa, proyecto que perseguía la participación activa del pueblo en «la mística nacional a través de ritos y fiestas, mitos y símbolos que dieran expresión concreta a la voluntad general».

La caótica multitud que constituía el «pueblo» se convirtió en un movimiento de masas que compartía la creencia en la unidad popular a través de una mística nacional. La nueva política proporcionó una materialización de la voluntad general; transformó la acción política en un drama supuestamente compartido por el propio pueblo.

En ese sentido, el concepto de totalitarismo resultaba, a juicio de Mosse, engañoso, porque «implica la utilización del terror contra la población y la confrontación entre el líder y el pueblo»; suponía la presunción de que

únicamente el gobierno representativo puede ser democrático, una falacia histórica que ya debería haber dejado de lado no sólo la política de masas decimonónica, sino el sistema político de la Grecia clásica, porque fueron precisamente los

⁴² MOSSE, George L.: «Le Fascisme et la Revolution française», en *La revolution fasciste. Vers une théorie generale du fascismo*, París, Seuil, 2003, pp. 118, 120, 124 y 125.

⁴³ MOSSE, George L.: «Le Fascisme et Les Intellectuels», en *op. cit.*, pp. 131-157.

mitos y cultos de los primeros movimientos de masas los que, además de dar al fascismo una base desde la que trabajar, lo capacitaron para presentar una alternativa a la democracia parlamentaria.

Millones de personas vieron en las tradiciones de que hablaba Mussolini una expresión de la participación política más vital y elocuente que la que representaba la idea «burguesa» de democracia parlamentaria. Eso únicamente podía ocurrir por la existencia de una larga tradición anterior, ejemplificada no sólo en los movimientos nacionalistas de masas, sino por los obreros, igualmente masivos.

Fiestas populares, monumentos nacionales, sociedades gimnásticas, liturgias de tradición cristiana o pagana, «lugares sagrados», las operas wagnerianas, etc, contribuyeron, sobre todo en Alemania a partir de la unificación nacional, a la progresiva «nacionalización de las masas», que culminaría en el nacional-socialismo y el fascismo. A ese respecto, Mosse estimaba que el pensamiento político fascista no podía juzgarse sólo «en función de la teoría política tradicional», porque, en el fondo, era «una teología que proporcionaba un marco para el culto nacional». «Como tal, sus ritos y liturgias eran esenciales y constituían un elemento capital de una teoría política que no dependía del atractivo de la letra escrita»⁴⁴. La ideología y el «estilo de los movimientos fascistas fueron deudores igualmente de la experiencia de la Gran Guerra, que condujo, sobre todo en Alemania, a la *brutalización de la política*. La indiferencia ante la muerte en masa y el deseo de destruir totalmente al enemigo fueron factores principales de esa «brutalización» que se perpetuó en el período de entreguerras. Esta experiencia agravó la tendencia presente en todos los nacionalismos a imponer un rígido conformismo para integrar al individuo en la colectividad y agudizó «la mentalidad maniquea, afirmada en la neta e inequívoca distinción entre amigo y enemigo propia de los tiempos de guerra», favoreciendo la creación y exasperación de «estereotipos deshumanizadores». De otro lado, el mito de la camaradería y el culto a los caídos fueron creados para superar el horror de la muerte y de la guerra, al igual que los mitos del sacrificio y de la regeneración, reforzaron la concepción mística de la nación»⁴⁵.

Fascismo y nacional-socialismo no eran en modo alguno movimientos políticos idénticos, dado que el desarrollo de la ideología *völkisch* separó a Alemania del resto de Europa. En el fascismo italiano, la ideología racista era sustituida por un neto nacionalismo estatal. Sin embargo, ambos movimientos se configuraron

⁴⁴ MOSSE, George L.: *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 16, 18 y 24. Véase también MOSSE, George L.: *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Roma-Bari, Laterza, 2002; *Le origini culturali del Terzo Reich*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

⁴⁵ MOSSE, George L.: *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, París, Hachette, 1999, pp. 43-61, 181-205 y ss.

como religiones seculares, basadas en una nueva fe, con sus liturgias y elementos de esperanza, y que proponían soluciones propias a los problemas de la industrialización y la modernidad, a partir del nacionalismo, el corporativismo y la democracia antiliberal de masas⁴⁶.

Con respecto al tema del racismo y del antisemitismo, Mosse veía en ambos un producto de la modernidad; y denunciaba la «ambivalencia del Iluminismo respecto a los judíos», recordando que la Ilustración «no había mejorado fundamentalmente la imagen del judío, sino que, en realidad, había contribuido sustancialmente a la creación del estereotipo». Los orígenes del racismo moderno se encontraban en la Europa del siglo XVIII, cuyas principales corrientes culturales, basadas en una concepción naturalística del hombre, tuvieron una «enorme influencia en sobre el fundamento del pensamiento racista». A ese respecto, era preciso distinguir entre el antisemitismo moderno, basado en la noción biológica de raza, y el antisemitismo cristiano, que carecía de fundamento racista y consideraba la conversión del judío como solución a la diversidad religiosa⁴⁷.

Los estudios de Mosse fueron muy celebrados en Italia, sobre todo, como ya sabemos, por Renzo de Felice, cuya esposa, Livia, tradujo al italiano *La nacionalización de las masas*. De Felice hizo una introducción al libro, donde llegaba a la conclusión de que las tesis de Mosse sólo eran aplicables a la realidad alemana, no a la italiana⁴⁸. Otros historiadores, como François Furet, no se mostraron, en un principio, tan entusiastas. En concreto, Furet rechazó publicar el estudio de Mosse sobre las relaciones entre fascismo y Revolución francesa, en un volumen colectivo dedicado a la herencia de 1789, alegando sus diferencias en torno a la interpretación de Rousseau y los jacobinos⁴⁹. No obstante, el historiador francés, como tendremos oportunidad de ver a continuación, se aproximó bastante a las posiciones de Mosse y De Felice respecto a su interpretación del fascismo.

François Furet: de la Revolución francesa a la dialéctica fascismo/antifascismo

Existen múltiples paralelismos, salvadas las diferencias de escuela, entre la vida y la obra de Renzo de Felice y la de François Furet. Ambos militaron, durante su juventud, en el comunismo y se consideraron marxistas, evolucionando luego hacia posturas liberales. De la misma forma, hubieron de enfrentarse a la influencia política e intelectual del marxismo y de la izquierda en general. Casi al final

⁴⁶ MOSSE, George L.: *La cultura nazi. La vida intelectual, cultural y social en el Tercer Reich*, Barcelona, Grijalbo, 1973, pp. 12-13 y ss.; GENTILE, Emilio: *Il fascino...*, *op. cit.*, pp. 66-67, 88 y ss.

⁴⁷ Véase GENTILE, Emilio: *op. cit.*, pp. 131-132 y ss.

⁴⁸ MOSSE, George L.: *Haciendo frente...*, *op. cit.*, p. 205. FELICE, Renzo de: «Introduzione», en *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna, Laterza, 1975, pp. 14 y ss.; *Entrevista sobre el...*, *op. cit.*, pp. 32 y ss.

⁴⁹ GENTILE, Emilio: *op. cit.*, pp. 191-193.

de su vida, uno y otro mantuvieron una recíproca influencia intelectual e historiográfica. Nacido en 1927, Furet procedía de una familia de la alta burguesía de tradición republicana de izquierda y laica⁵⁰. En su etapa de estudiante universitario, alrededor de 1949, se afiló al PCF, al que veía como representante de la Resistencia frente al nazismo, y que, además, había conseguido ligar a los intelectuales con la clase obrera. En estas posiciones latía, según algunos, una especie de complejo de culpa por sus orígenes sociales altoburgueses. Su compromiso comunista duró hasta mediados de los años cincuenta. El joven historiador rompió con el PCF por su desacuerdo con la política soviética respecto a Hungría y Alemania⁵¹. Miembro de la «tercera generación» de la célebre Escuela de los Annales, de Lucien Febvre y Fernand Braudel⁵², Furet, junto al historiador modernista Denis Richet, inició una clara y nítida ofensiva contra la interpretación marxista-leninista del fenómeno revolucionario francés, a partir de 1966, con la publicación de su célebre obra *La Revolución francesa*, reeditada en 1973; y luego en otro de sus libros más influyentes, *Pensar la Revolución francesa*. En estas obras, los autores diferenciaban tres revoluciones. La dominante era definida como una lucha de las elites —englobadas en esta noción la burguesía y la nobleza— a favor de las reivindicaciones liberales; mientras que a las otras dos revoluciones restantes —la del movimiento campesino y la de los artesanos y «sans-culots»— les atribuyen un contenido económico «reaccionario». La Revolución se desvió de sus objetivos burgueses iniciales, al interferir en ellos las otras dos revoluciones. Es la tesis del «*dérapiage*». Lo que, en esencia, se construye en 1789 es la unidad nacional. La ruptura no se sitúa en el terreno económico-social, sino en el ideológico, en el nivel de la conciencia, en el «imaginario social». Frente al mito de la ruptura, Furet, apoyándose en Alexis de Tocqueville, sostiene la continuidad. Ésta se hace evidente en los hechos; mientras que la ruptura sólo tiene lugar en las conciencias. Continuidad incluso en el terreno político, porque lo que constituye el fundamento del nuevo orden, el Estado administrativo que gobierna la sociedad con una ideología igualitaria, había tenido su génesis en la Monarquía absoluta, antes de ser consumado por los jacobinos y por Napoleón. La Revolución consistió, así, en la aceleración de una evolución política y social anterior⁵³.

⁵⁰ Véase OZOUF, Mona: «François Furet», en *Les historiens*, París, Armand-Colin, 2003, pp. 284-300; HALÉVI, Ran: *L'expérience du passé. François Furet dans l'atelier de l'histoire*, París, Gallimard, 2007, pp. 15 y ss.

⁵¹ OZOUF, Mona: «François Furet...», *op. cit.*, p. 285; HALÉVI, Ran: *L'expérience...*, *op. cit.*, pp. 55 y ss.

⁵² Véase BURKE, Peter: *La Revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales, 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 68 y ss.

⁵³ FURET, François y RICHEL, Denis: *La Revolución francesa*, Madrid, Rialp, 1988. Véase también FURET, François: *Pensar la Revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980, pp. 95 y ss.

Más allá de los problemas concretos de la interpretación del fenómeno revolucionario francés, Furet puso en tela de juicio la propia validez de la teoría marxista-leninista de la historia. Furet estimaba que la historiografía marxista sufrió una profunda y negativa desviación a partir de 1917, cuando buena parte de su esfuerzo tuvo como objetivo la legitimación de la Revolución bolchevique. En ese sentido, no era más que en parte heredera de la tradición marxiana. Karl Marx era muy superior intelectualmente a sus supuestos epígonos, sobre todo por su capacidad inquisitiva y de autocrítica. No obstante, Furet acusaba al propio Marx de mecanicismo y simplismo en sus análisis de la Revolución. Su teoría de la «revolución burguesa» era incapaz, por su linealidad, de dar una explicación convincente de la diversidad de las formas políticas y a los acontecimientos que revelan el desarrollo de los acontecimientos de 1789. Su visión de la Francia revolucionaria era deudora de su filosofía de la historia, muy simplificadora que intentaba reducir «las formas políticas a su contenido clasista», negando la autonomía y sustantividad de la historia de las ideas y de la política. De esta forma, la interpretación marxista era puramente deductiva de los apriorismos de su filosofía materialista de la historia, que, en la mayoría de los casos, se caracterizaba por «la inexistencia casi total de referencias empíricas a la economía y a la sociedad francesa antes de 1789»⁵⁴. A ese respecto, el historiador francés contraponía Hegel y Tocqueville a Marx. El esquema hegeliano, con su insistencia en factores de orden institucional y, sobre todo, ideológicos, era, a su juicio, mucho más rico que el marxista. Y lo mismo podía decirse de Tocqueville, que, a diferencia del filósofo de Tréveris, había sido capaz de separar el concepto de Estado democrático del de sociedad capitalista y burguesa, y comprender, en consecuencia, las implicaciones de la igualdad política para el porvenir de las sociedades modernas⁵⁵. Junto a Hegel y Tocqueville, Furet revalorizó la obra del conservador católico Agustín de Cochin, cuyos estudios sobre el jacobinismo y las «sociedades de pensamiento» consideraba de suma importancia, a la hora de calibrar las transformaciones que en el imaginario colectivo comportó la idea democrática⁵⁶. De la misma forma, alabó a Edmund Burke, cuyas críticas al desarrollo de la Revolución consideraba lúcidas y dignas de tenerse en cuenta:

Burke se percató del vínculo secreto que puede unir la democracia revolucionaria y el despotismo: la emancipación de los individuos respecto a los vínculos tradicionales que los ligaban a sus comunidades, superiores, anteriores a ellos, no suponía una disminución de la autoridad ejercida sobre ellos, sino su desplazamiento y ensanchamiento bajo la figura del Estado soberano.

⁵⁴ FURET, François: *Marx y la Revolución francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 58.

⁵⁵ FURET, François: *Pensar la Revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980, p. 90.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 220 y ss.

Bien entendido que Furet, con razón, interpretaba a Burke como un liberal-conservador y no como un representante de la contrarrevolución: «La contrarrevolución francesa no compartió con Burke ni su sentido de las libertades, ni su concepción jurisprudencial del tiempo y menos aún el supuesto valor ejemplar que otorga la historia inglesa»⁵⁷.

Su adhesión al liberalismo no fue ajena a la influencia que ejerció sobre su pensamiento social y político el sociólogo y politólogo Raymond Aron, cuya obra contribuyó a la recuperación de la figura de Alexis de Tocqueville y a la crítica sociológica y filosófica del marxismo-leninismo. Para Furet, Aron representaba, frente al optimismo del siglo XIX, el «agnosticismo del siglo XX», lo que se reflejaba en su lúcido y descarnado realismo político y económico⁵⁸. Su célebre ensayo «Tocqueville y el problema de la Revolución francesa» fue publicado, por vez primera, en el volumen colectivo *Science et Conscience de la Société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, en 1971⁵⁹. Aron fue un intelectual insobornable, que, a través de su labor crítica, había sido capaz de «domesticar a todos los monstruos del siglo XX con los argumentos de la razón»⁶⁰.

Su adhesión al liberalismo y, sobre todo, sus críticas a lo que denominaba «el catecismo revolucionario», cuyos principales defensores fueron Claude Mazauric y Albert Soboul, le valieron las críticas permanentes del conjunto de la izquierda intelectual e historiográfica. En concreto, Mazauric no sólo le acusó de «revisionista» —en el sentido leninista del término—, sino de «antipatriota»⁶¹.

En sus últimos escritos, Furet se ocupó del tema de las relaciones entre la idea comunista y la interpretación de la historia de la Revolución francesa y de la dialéctica entre fascismo y antifascismo. Para sus estudios, le fue muy útil la lectura de las obras de Renzo de Felice, al que consideraba «el más grande historiador del fascismo italiano». Furet aceptó, en general, la tesis del biógrafo de Mussolini. A su entender, el fascismo era «un movimiento a la vez nacionalista y revolucionario». En su opinión, no podía «comprenderse ni la relación del fascismo con la modernización política y económica ni la atracción que ejerció sobre gran número de contemporáneos». Igualmente, aceptó la diferenciación entre nacional-socialismo y fascismo⁶². Furet denunciaba el antifascismo como «una posición

⁵⁷ FURET, François: *La Revolución a debate*, Madrid, Encuentro, 2000, pp. 103 y 106.

⁵⁸ FURET, François: «Raymond Aron, professeur d'une droite qui ne l'écoute pas», en *Penser le XX siècle*, París, Robert Laffont, 2007, pp. 301 y ss.

⁵⁹ FURET, François: *Penser la Revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980, pp. 168-208.

⁶⁰ FURET, François: «Quand Aron raconte notre histoire», en *Penser le XX siècle*, París, Robert Laffont, 2007, p. 361.

⁶¹ HALÉVI, Ran: *L'expérience...*, op. cit., pp. 76-77.

⁶² FURET, François: «Sur l'illusion communiste», en *Penser le XX siècle*, París, Robert Laffont, 2007, pp. 473-474.

política a la vez inteligente, laudable y necesaria» que se había convertido, sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial, en la «máscara de otra tiranía», identificándola con la democracia, como se había demostrado en la Italia de la posguerra⁶³. Su obra *El pasado de una ilusión* supuso la continuidad de sus reflexiones sobre estos temas. El libro pretendía dar respuesta a los grandes interrogantes del siglo XX. ¿Cómo fue posible una recepción tan entusiasta y duradera en Europa de la Revolución rusa?. ¿Cuál fue la razón del atractivo suscitado por el comunismo entre los intelectuales europeos?. En opinión de Furet, la génesis de estas actitudes políticas e intelectuales se encuentra en la «pasión revolucionaria» que caracteriza a las sociedades europeas desde 1789, como consecuencia de la debilidad de las nuevas capas dirigentes de ascendencia burguesa. A diferencia de la nobleza, la burguesía es un grupo social «sin categoría, sin tradición fija», que no suscita adhesión ni respeto, y que, por lo tanto, se ve permanente amenazado en sus fundamentos económicos, sociales y políticos. Esta «pasión revolucionaria» y antiburguesa es el origen tanto del fascismo como del comunismo. La Gran Guerra y la subsiguiente entrada de las masas en la vida política provocó, no un refuerzo de la democracia liberal, sino de la «pasión revolucionaria». Por ello, el estallido de la Revolución bolchevique fue de una importancia trascendental. Unido a la permanente «pasión revolucionaria», se afirmó, sobre todo en Francia, la tesis de la «solidaridad ontológica» entre 1789 y 1917. Un tercer factor fue el de la aparición del fascismo, y de las reacciones se suscitó en la opinión liberal y de izquierda, reacciones que sirvieron de coartada política e intelectual para el comunismo soviético. En ese sentido, Furet no creía, como ya sabemos, que el fascismo, tanto italiano como alemán, fuese un movimiento de carácter conservador o reaccionario. Basándose en las aportaciones de Renzo de Felice, el historiador galo interpretaba el fascismo como un movimiento de inequívoco signo revolucionario, cuya pretensión era ser «posmarxista y no preliberal». Su originalidad radicaba en la apropiación del «espíritu revolucionario, poniéndolo al servicio de un proyecto antiuniversalista», basado en la nación o en la raza. El antifascismo se forjó ideológicamente a través de la tesis de la «solidaridad ontológica» entre las revoluciones rusa y francesa. A ese respecto, la idea de «democracia revolucionaria» sirvió «para ocultar las ambigüedades de un antifascismo a la vez liberal y antiliberal, defensivo y conquistador, republicano y comunista». Dentro de esa lógica, el fascismo era identificado, erróneamente, con la contrarrevolución. La Guerra Civil española permitió al antifascismo incrementar su resonancia internacional. Furet opina, sin embargo, que «ni la política internacional ni la situación española se deben por completo a la oposición entre fascismo y antifascismo». El bando acaudillado por el general Franco podía ser conceptualizado

⁶³ *Ibidem*, p. 474.

como conservador, no como fascista. En el otro bando, la influencia del comunismo soviético puso a prueba «la técnica política de la *democracia popular* tal y como florecerá en la Europa centro-oriental después de 1945». Furet dedica, en esta obra, un extenso capítulo a describir los contenidos de la cultura antifascista, que permitió «atraer, al menos provisionalmente, las pasiones liberales y las pasiones antiliberales por igual». La Segunda Guerra Mundial y su desenlace no harán sino aumentar la influencia y fascinación por el comunismo soviético, que, desaparecido el fascismo, se convirtió en monopolizador de la «pasión revolucionaria». Por ello, la victoria rusa fue mucho más «la victoria del antifascismo que la de la democracia». Lo más importante fue la influencia lograda por los comunistas en las sociedades liberales europeas. Cualquier ataque al régimen soviético fue calificado como «concesión al fascismo, cuando no un paso a su rehabilitación». De ahí que la decadencia del comunismo soviético, desde la muerte de Stalin, no fuera percibida ni en su dimensión real, ni bien recibida por los intelectuales europeos, que eran en su mayoría antifascistas, pero no antitotalitarios. Por ello, en vísperas de la estrepitosa caída del socialismo real, «el anticomunismo es sin duda más universalmente condenado en Occidente que en los buenos tiempos del antifascismo victorioso». A ese respecto, la perestroika de Mijail Gorbachov no fue más que «una síntesis ficticia entre los principios del bolchevismo y los principios liberales». Finalmente, Furet consideró al comunismo como un movimiento completamente anacrónico, que, tras los acontecimientos de 1989, terminó en «una especie de nada»⁶⁴. Veremos de nuevo a Furet en su correspondencia con otro de los representantes del revisionismo histórico: Ernst Nolte.

Ernst Nolte: de la fenomenología del fascismo a la guerra civil europea

A diferencia de Mosse, De Felice o Furet, Ernst Nolte no procedía de la izquierda; sus orígenes ideológicos fueron conservadores. Nacido en Witten el 11 de enero de 1923, era miembro de una familia católica. Como diría en su correspondencia con Furet:

En mi familia no éramos *deutsch-national*, y cuando yo era niño mi primer amor fue para la reina oprimida María Teresa, y mi primera aversión para el agresivo rey de Prusia, su enemigo. Hicieron falta muchos acontecimientos para que yo pudiera verme llevado a tomar partido por Federico II⁶⁵.

Sus recuerdos infantiles son los del «asombro atemorizado de un niño de la comarca del Ruhr ante el desarrollo de los movimientos del comunismo y del nacional-socialismo durante los años inmediatamente anteriores a 1933». No

⁶⁴ FURET, François: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁶⁵ NOLTE, Ernst: *Fascismo y comunismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 111-112.

obstante, su memoria se centra igualmente en la figura de Martín Heidegger, de quien fue discípulo, señalando su fascinación «por el gran pensador que pareció ser el último metafísico y fue capaz de poner en duda la metafísica con mayor profundidad de lo que lo habían hecho los escépticos y pragmatistas»⁶⁶. La influencia del autor de *Ser y tiempo* en Nolte es manifiesta, incluso en el estilo literario. La prosa de Nolte resulta, con frecuencia, oscura, confusa, conceptista y zinzagueante. Su historiografía no es empírico-sociológica como la de Furet o De Felice; tampoco culturalista, como la de Mosse; es, en gran medida, filosófica. En no pocas ocasiones, el historiador alemán se ha mostrado ecléctico, contradictorio y perplejo.

En 1964, Nolte pasó a ocupar la cátedra de Historia Contemporánea en la Universidad de Marburgo. Su labor investigadora sobre los movimientos fascistas comenzó aproximadamente a finales de los años cincuenta. En 1963, publicó su obra más célebre, *El fascismo en su época*, al que luego siguieron *La crisis del sistema liberal y los movimientos fascistas*, *El fascismo. De Mussolini a Hitler*, etc. El conjunto de estos libros constituye la primera parte de la producción noltiana, centrada en la interpretación genérica del fenómeno fascista. Según Nolte, considerado en su aspecto más profundo, como fenómeno transpolítico, el fascismo sería una disposición de «resistencia a la trascendencia», expresión en la que no hay que entender la trascendencia religiosa, sino lo que podríamos denominar la trascendencia horizontal, es decir, el progreso histórico o espíritu de la modernidad. El enemigo para el fascismo, en todas sus formas, debería ser visto en la «libertad hacia lo infinito». Este enemigo, se identifica con las dos corrientes que, en el ámbito del pensamiento filosófico y la acción política, han ejercido mayor influencia en la historia europea: el liberalismo y el marxismo. Para el historiador alemán, el fascismo, rechaza la esperanza en un «más allá» redentor con la misma fuerza que combate la idea de una emancipación inmanente que aspira a la liberación terrena del hombre. Así, Nolte define al fascismo como una «tercera vía» radicalmente antitradicional y antimoderna, por la que discurrirá una «época» de la historia europea; o, dicho con mayor precisión, el fascismo cuestiona tanto la existencia de la sociedad burguesa como la sociedad sin clases marxista. En ese sentido, Nolte cree que debería hablarse de una esencia común que tendría diferentes formas en los países europeos según las diversas situaciones políticas, sociales, económicas y culturales. Nolte describe, en ese sentido, una línea unitaria de desarrollo, donde el primer peldaño estaría representado por Charles Maurras y su Acción Francesa; el segundo por el fascismo italiano; y el tercero por el nacional-socialismo. A su entender, el fenómeno fascista podría ser caracterizado sobre la base de algunos elementos fijos: el terreno de origen, representado por el sistema

⁶⁶ NOLTE, Ernst: *Heidegger. Política e Historia en su vida y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 11.

liberal; su autoritarismo; la combinación de elementos ideológicos nacionalistas y socialistas; el antisemitismo; el sustrato social mesocrático. Además, los diferentes fascismos tenían en común el principio jerárquico, la voluntad de crear un «nuevo mundo», la violencia y el pathos de la juventud, conciencia de elite y capacidad de dirección de masas, ardor revolucionario y veneración por la tradición. Por último, el fascismo es un antimarxismo, que intenta destruir al enemigo mediante la elaboración de una ideología contrapuesta, aunque limítrofe, porque utilizaba medios casi idénticos. Era, en fin, un fenómeno de difícil clasificación, «a un tiempo progresivo y reaccionario, minoritario y encandilador de las masas, favorable a los empresarios y capitalismo de Estado, piadoso y blasfemo»⁶⁷.

La interpretación de Nolte no suscitó el consenso del resto de los historiadores revisionistas. De Felice nunca compartió los planteamientos del historiador alemán; y consideraba «inaceptable» su tesis sobre el prefascismo de Maurras y Acción Francesa. Tampoco le convencía el concepto de «época fascista»: «Si lo tomamos en el sentido de Nolte y de los noltianos, es decir, en un sentido rígido, entonces no tiene ningún significado. Si, en cambio, lo tomamos en un sentido lato, tiene cierto valor, sobre todo referido a Europa»⁶⁸. Mosse manifestó igualmente sus discrepancias con Nolte, porque, a su entender, el fascismo no podía ser considerado como un «antimovimiento», una reacción al marxismo, producto de la Gran Guerra; lo que significaba negar su especificidad ideológica, cuyos orígenes intelectuales se encontraban ya en los movimientos culturales y políticos del siglo XIX. Mosse consideraba *El fascismo en su época* un «libro absurdo», que venía a negar el propio dinamismo fascista, que no era reductible a un mero antimarxismo⁶⁹. Como tendremos oportunidad de ver, Furet mantendrá una correspondencia con Nolte, donde expresó sus discrepancias con las tesis del alemán.

A partir de los años ochenta del pasado siglo, Nolte abandonó, al menos en parte, su interpretación del fascismo genérico para adoptar la teoría del «totalitarismo» como una alternativa a la hora de explicar los paralelismos entre las formas de actuación de la Alemania nacional-socialista y la de la Unión Soviética. La nueva perspectiva defendida por Nolte se encuentra relacionada con el nuevo contexto político-social inaugurado por la caída del Muro de Berlín y la reunificación

⁶⁷ NOLTE, Ernst: *El fascismo en su época*, Barcelona, Península, 1969, pp. 25 y ss.; *El fascismo. De Mussolini a Hitler*, Barcelona, Plaza y Janés, 1975, pp. 126 y ss.; *La crisis del sistema liberal y los movimientos fascistas*, Barcelona, Península, 1972, pp. 15 y ss.

⁶⁸ FELICE, Renzo de: *Entrevista sobre el fascismo con Michael Leeden*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1979, p. 106. Véase también SADUN BORDÓN, Gianluca: «De Felice e il revisionismo storico tedesco», en G. Alberti y G. Parlato (ed.), *Renzo de Felice. Il lavoro dello storico tra ricerca e didattica*, Milano, LED, 1999, pp. 159-177.

⁶⁹ Véase GENTILE, Emilio: *Il fascino del persecutore. George L. Mosse e la catastrofe dell'uomo moderno*, Urbino, Carocci, 2007, pp. 66, 88 y ss.

de Alemania. Nolte participó en el célebre «Debate de los Historiadores», que ocupó una buena parte de la opinión pública alemana desde 1989 a 1993 —y a la que tampoco fue extraña la polémica en torno a la filosofía de Heidegger y su relación con el nacional-socialismo—, y que enlaza, en primer lugar, con las distintas interpretaciones de la historia contemporánea alemana y, sobre todo, el papel que en ella tiene el fenómeno nazi; así como, más tarde, con el problema suscitado por la reunificación de Alemania. Frente al filósofo Jürguen Habermas, que condenaba todo intento de rectificar los términos más o menos consagrados de la acusación lanzada por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial contra el pueblo alemán, Nolte, y otros historiadores como Andreas Hillgruber y Klaus Hildebrand, protestaron, reclamando libertad de investigación. En concreto, Nolte se mostró partidario de integrar el momento que representó el nacional-socialismo dentro de la historia alemana, ofreciendo al pueblo alemán una visión global de su pasado que le permitiese estar orgulloso de su aportación a la cultura occidental. Otros, como Hans Rosemberg o Eberhard Jäckel seguían las léna del nazismo como consecuencia directa de la historia alemana desde la unificación⁷⁰.

A juicio de Nolte, los acontecimientos de 1989 ponían en cuestión, no ya al comunismo como sistema social y político, sino algunas convicciones tan viejas en la cultura europea como «el sentido de la historia», con el cual el marxismo había intentado legitimarse, e incluso el concepto de modernización, característicos de la ciencia social norteamericana. Por ello, el historiador alemán se mostraba partidario de una visión «trágica» de la historia, tal y como la habían defendido Hegel y Weber, es decir, una historia que ilustre sobre la perpetua dialéctica entre valores. A partir de tal concepción, el fenómeno nacional-socialista adquiriría una nueva dimensión explicativa. Perdida la dimensión trascendente de la idea de «progreso» en que se encontraba instalada la alternativa política plasmada en el marxismo-leninismo, Nolte afirmó que el nacional-socialismo no estuvo privado totalmente de «racionalidad». En su ideología, existía un «núcleo de racionalidad». El nacional-socialismo fue «una forma extrema del nacionalismo alemán» e igualmente, y sobre todo, «una forma extrema de antibolchevismo»; una reacción contra el marxismo-leninismo y la amenaza de exterminio que éste suponía para un importante sector de las poblaciones de la Europa occidental⁷¹. Así, el período comprendido entre 1917 y 1945 fue, en su opinión, el de la llamada «guerra civil europea», en el cual el bolchevismo y el nacional-socialismo estarían ligados por un doble filo; el segundo por ser un reverso del primero, la reacción sigue a

⁷⁰ Véase *Devant l'Histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination del Juifs par le régime nazi*, París, Editions du Cerf, 1988.

⁷¹ NOLTE, Ernst: *Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*, Barcelona, Ariel, 1995.

la acción, la contrarrevolución; la catástrofe después de la catástrofe. Para Nolte, la idea de exterminio de la burguesía como clase por los comunistas señaló el camino al genocidio de los judíos por Hitler y sus partidarios. El Gulag fue anterior a Auschwitz. Nolte se esfuerza, en esa línea, en intentar comprender el antisemitismo de los nacional-socialistas. Para Hitler y sus partidarios, el judaísmo era sinónimo de bolchevismo; y ello en razón de que veía la génesis intelectual del marxismo en el mesianismo propio del pensamiento judío⁷². Por otra parte, el historiador alemán niega el carácter antimoderno del nacional-socialismo. Su concepto de planificación biológica era, en el fondo, «un desarrollo coherente de la idea de planificación social»; un adelanto de la idea de planificación genética y de sus técnicas. La condición «previa inevitable» de su triunfo en Alemania fue la humillación sufrida en 1918 y el desastroso «dictado» de Versalles, unido, claro está, a la amenaza bolchevique. A ese respecto, el nacional-socialismo pudo tener parte de razón en su antibolchevismo y en su rebeldía frente al Tratado de Versalles. Sin embargo, no fue un «antibolchevismo limpio» e internacional, capaz, por lo tanto, de encabezar la lucha mundial contra la Rusia soviética. La raíz de esa incapacidad se encontraba en su racismo y en su consiguiente antiuniversalismo. Por otra parte, su análisis del momento histórico partía de un error capital, como era el de la incapacidad de la democracia liberal para contrarrestar la ofensiva ideológica, política y social del marxismo. Profecía que, finalmente, se mostró errónea⁷³.

Nolte veía, ahora, en Nietzsche el precursor intelectual del nacional-socialismo y de la reacción antibolchevique desatada por éste. El filósofo alemán «previó la época de las grandes guerras» y se convirtió, aunque no sin contradicciones, en el precursor del «partido de la vida» frente al «partido de la guerra civil» encarnado en Karl Marx. Nietzsche y Marx fueron «los ideólogos más importantes de aquella guerra civil que cuajó en una decisión bélica»⁷⁴.

Con respecto a la problemática española, Nolte niega, como habían hecho De Felice y Furet, el carácter fascista del régimen de Franco,

puesto que la unificación forzada de la Falange con los tradicionalistas carlistas, los requetés, decretada por Franco el 19 de abril de 1937, fue más allá de lo que un partido fascista puede soportar en síntesis; por la misma razón, el partido estatal de la España franquista no puede contarse entre los partidos fascistas.

Además, la España de Franco se inscribía, a juicio de Nolte, en un contexto social y político distinto al que dio vida a los movimientos fascistas. Se trataba de

⁷² NOLTE, Ernst: *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacional-socialismo y bolchevismo, 1917-1945*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 15 y ss.; *Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 45 y ss.

⁷³ NOLTE, Ernst: *La guerra civil...*, op. cit., pp. 175 y ss; *Después del comunismo...*, op. cit., pp. 75 y ss.

⁷⁴ NOLTE, Ernst: *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 55 y ss.

una sociedad en la que se daba una especie de equilibrio inestable entre los tradicionalistas y los revolucionarios, y donde la democracia liberal carecía de fuertes raíces sociales. En ese sentido, Nolte estimaba que el régimen de Franco hubiese sido, en aquellas circunstancias, «el mejor para todas esas zonas de Europa todavía (relativamente) deseuropeizadas»⁷⁵.

Tras la publicación de *El pasado de una ilusión*, Francois Furet mantuvo una interesante correspondencia con Nolte, cuyo tema principal era su interpretación del fenómeno fascista y el contenido de la polémica entre los historiadores alemanes. Fallecido el historiador francés el 11 de julio de 1997, la revista *Commentaire* —fundada por Raymond Aron— hizo público el contenido de aquella correspondencia, luego publicada en un libro titulado *Fascismo y comunismo*. En ella, Nolte defendía sus planteamientos, mientras que Furet matizaba o criticaba alguno de sus contenidos. En primer lugar, el historiador francés agradecía a Nolte su valentía a la hora de romper «tabús» historiográficos sobre las relaciones entre fascismo y comunismo, lo mismo que las falacias del «antifascismo historiográfico». Sin embargo, juzgaba molestos y falaces algunos argumentos noltianos; y los relacionaba con «ese fondo de nacionalismo alemán humillado que sus adversarios reprochan a Nolte desde hace veinte años, y que constituye uno de los motores existenciales de sus libros». «Sin embargo, incluso en lo que tiene de cierto —añadía Furet— no puede desacreditar una obra y una interpretación que se encuentra entre las más profundas que haya producido este último siglo». Como De Felice, Furet no veía en el fascismo únicamente «reacción» a la revolución comunista; a su juicio, ambos movimientos son «figuras potenciales de la democracia moderna, que surgen de la misma historia», y que se encuentran relacionados en la crítica al «déficit político constitutivo de la democracia moderna». Existía, además, «un cuerpo de doctrina fascista o fascizante ya más o menos constituido antes de 1914», lo que debilitaba «considerablemente las tesis de un fascismo meramente reactivo al bolchevismo». Por otra parte, Furet negaba que existiese un «núcleo racional» en el antisemitismo hitleriano. Menos defendible aún le parecía la tesis noltiana del prefascismo de Maurras y de Acción Francesa:

Sin duda más que usted, yo tendería a ver el fascismo no como contrarrevolucionario, sino, por el contrario, como agregando a la derecha europea el refuerzo de la idea revolucionaria, es decir, de ruptura radical con la tradición [...] hasta el fascismo, la política «antimoderna» se encuentra en el atolladero de la contrarrevolución. Con Mussolini recupera su encanto, su magia ante las masas populares. A mi juicio, en el fascismo existe una idea del porvenir, totalmente ausente de la ideología y la política contrarrevolucionaria del siglo XIX.

⁷⁵ NOLTE, Ernst: *Después del comunismo...*, op. cit., p. 14.

Y añadía:

Podría completarse la argumentación con un exámen de las filosofías respectivas: la filosofía del fascismo está basada en la afirmación de las potencias irracionales de la vida, la de Maurras está hecha de un racionalismo positivista, extraído de Augusto Comte.

Por último, Furet terminaba su correspondencia con Nolte con una lúcida llamada a la humildad que debía ser la característica esencial del trabajo historiográfico: «Hoy menos que nunca debemos jugar a profetas. Comprender y explicar el pasado ya no es tan sencillo»⁷⁶. La correspondencia entre Furet y Nolte marcó el culmen del revisionismo histórico europeo.

Conclusión

Renzo de Felice, George L. Mosse, François Furet y Ernst Nolte han contribuido, cada uno a su modo y desde su particular metodología, no sólo a una ingente y conflictiva labor de revisión histórica, sino al cambio de nuestra percepción de toda la época contemporánea europea. Su influencia historiográfica ha sido enorme, tanto en los países europeos como en Norteamérica. Ahí están para demostrarlo las obras de Zeev Sternhell, Karl Dietrich Bracher, Stanley G. Payne, Klaus Hildebrand, Emilio Gentile, etc, etc. Puede decirse incluso que ese cambio en la manera de percibir el pasado más reciente, nacido de sus críticas a los supuestos ideológico-historiográficos del marxismo-leninismo, propició, en alguna medida, importantes cambios políticos y culturales en sus respectivas sociedades. Quede para otra ocasión el estudio de la recepción en España de estos planteamientos historiográficos.

⁷⁶ FURET, François; *Fascismo y comunismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 19-20, 41, 61, 64, 66, 133 y 137.