

El historiador en traje de fiscal

*La noción de responsabilidad moral/jurídica en la historia**

Marc Angenot**

El derecho y la historiografía comparten algunos paradigmas fundamentales: el de la búsqueda de la verdad respecto de los hechos del pasado, el de la investigación, la presentación de pruebas materiales, el testimonio y su evaluación (según el tipo de jurisprudencia que solemos llamar “crítica histórica”) y, por último, el de la regla de la “prueba”. Pero también está generalmente aceptado que “los principios jurídicos no pueden transferirse de modo directo a la investigación histórica”, que las exigencias, sobre todo en materia de prueba, no son de la misma naturaleza en esta última disciplina y que el historiador no está obligado, al cabo de su reconstrucción de los hechos –por “incriminantes” que sean–, a hacer un juicio ni a formular una acusación (o una defensa) contra los hombres del pasado, sus convicciones y sus accionares.¹

Stéphane Courtois, historiador conocido por haber formado parte del debate sobre “los crímenes del comunismo”, señala:

Recordemos que las dos primeras fases de la operación historiográfica y de la acción judicial son comunes: la búsqueda de la prueba documental y la explicación-comprensión de los hechos. Luego, divergen. Por un lado, el historiador es llamado –en una fase de “representación”– a establecer un relato científico, y por ende modificable a medida que se acumula nuevo conocimiento. El juez, a la inversa, debe pronunciar un juicio jurídicamente definitivo. Por otro lado, cuando el historiador define los crímenes del comunismo a través de categorías jurídicas –definidas en este caso por el tribunal de Núremberg– no tiene como función “formular un juicio y un veredicto”, sino caracterizar actos criminales del modo más preciso posible.²

* Publicación original: “L'historien en robe de procureur: la notion de responsabilité morale/juridique chez les historiens”, en Thomas Berns y Julie Allard (eds.), *Pensées du droit, lois de la philosophie. En l'honneur de Guy Haarscher*, Bruselas, Université de Bruxelles, 2012, pp. 123-144. [Traducción de Gabriela Villalba.]

** Cátedra James-McGill de Investigación del Discurso Social, Universidad McGill (Montreal); Cátedra Perelman de Teoría de la Argumentación e Historia de las Ideas de la Universidad Libre de Bruselas (2011-2012).

¹ Paul Peeters, “Les aphorismes du droit dans la critique historique”, *Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5ª serie, 1946, pp. 81-116 [“Les aphorismes du droit dans la critique historique”, 5ª serie, 1946, erratum, p. 279]. Comentado por Carlo Ginzburg en *Un seul témoin*, París, Bayard, 2007, p. 29.

² Stéphane Courtois et al., *Du passé faisons table rase! Histoire et mémoire du communisme en Europe*, París, Laffont, 2002 [Pocket, 2009, p. 238].

Aunque el historiador no es un fiscal ni un juez, no por ello no deja de cumplir perfectamente su papel y su “deber de estado” –según Stéphane Courtois– de aplicar categorías jurídicas a los actos del pasado –en particular las de responsabilidad criminal y, en lo que respecta a la historia de las ideas, las de incitación y complicidad antes y después del hecho– y de juzgar, no en el sentido preciso del verbo –el primer sentido del diccionario, el de decir el derecho en calidad de juez–, sino, más allá de la descripción fáctica, en el sentido de emitir una opinión evaluativa, de “decidir sobre el mérito” de los actos y los actores del pasado, de condenar o aprobar recurriendo a categorías *tomadas* del derecho, no menos que de la ética, dado que las categorías del derecho permiten un rigor técnico en el “juicio” y una comparación jurisprudencial.

Otros historiadores, por el contrario –no es de sorprender que en el presente contexto sean los adversarios políticos de esta historia liberal de los “crímenes del comunismo”–, sostienen que las categorías jurídicas, cualesquiera sean, no pueden aplicarse a acontecimientos históricos y que, en cierto modo, el historiador en traje de fiscal* abusa de su posición. La pregunta de este ensayo apunta a discernir si le corresponde al historiador hacer comprender o condenar, si cuando viste el traje de fiscal no se equivoca de papel. A esta compleja controversia, que trata sobre un reto problematológico y metodológico fundamental, dedicaré las siguientes páginas.

Una motivación extendida: el trabajo del historiador inspirado por un *ajuste de cuentas*

Los historiadores de las ideas –a quienes me referiré principalmente en estas breves páginas– son investigadores cuyos trabajos suelen regirse, a la vez, por la razón de vivir y el ajuste de cuentas. Aunque más no sea por la elección de sus objetos: aparición primera del prefacismo en Francia, Ilusiones del progreso, Poder psiquiátrico e ideas académicas que sirven para controlar los cuerpos y *normar* a los humanos, Orígenes gnósticos rusos del leninismo (es fácil para el lector agregar *nombres* a esta pequeña enumeración...). Sin lugar a dudas, a los intelectuales que ajustan cuentas se aplica a menudo la parábola de la paja y la viga. Pero si bien ayudan a ver la paja en la ideología o en la pseudociencia que objetivan, genealogizan, periodizan y detestan, de todos modos uno puede confiar, dentro de todo, en su hostil perspicacia.

Otras “vocaciones” de historiador de las ideas no parecen menos alejadas, en sus motivaciones primeras, de la serenidad recomendada al académico. Es el caso de los historiadores que tuvieron cuentas que ajustar con “los suyos” y consigo mismos, como sucede, en particular, con los historiadores alemanes frente al nazismo, consagrados a una penosa voluntad de reconstruir la “genealogía” del mal, indisociable, si se quiere, de una amplia dosis de vergüenza colectiva, estoica y sublimada.

Así, la historia de las ideas forma un género híbrido que combina el aparato del saber –historización, tipologías y conceptualizaciones que operan sobre el producto de extensas investigaciones archivísticas–, pero que conlleva, de un modo no menos visible en la mayoría de los casos, una intención polémica unida a un compromiso personal, a una presencia de un sujeto que

* Angenot apela aquí a una metáfora más explícita para el lector francófono que para el lector latinoamericano, dado que tanto en Canadá como en Europa los magistrados visten togas características, según su cargo y jerarquía (fiscales, jueces, etc.). [N. de la T.]

juzga e interpela a sus contemporáneos *por interposición pasado*. El historiador de las ideas incluso a veces confiesa partir de lo que, en la actualidad y en su “vivencia”, estimula y orienta su trabajo de reinterpretación del pasado. Nadie lo ha expresado con mayor claridad que François Furet en las primeras páginas de su trabajo sobre la historiografía de la Revolución Francesa del siglo XIX, trabajo que para él era indisoluble de su repudio al totalitarismo soviético: “El Gulag lleva hoy a repensar el Terror [de 1793] en virtud de una identidad en el proyecto”.³

La imputación de responsabilidad cuasi penal de algunas ideas, basada en su aplicación

Todos los grandes historiadores de las ideas en el siglo XX parten del horror, de un hecho histórico horrible, *a priori* inexplicable en su propio horror e inhumanidad –las guerras mundiales, el Terror estalinista, el Gulag, la Shoah, etc.–, para preguntarse qué ideas los “llevaban en germen”, qué ideas y qué propagadores de ideas desempeñaron un papel de incitador e instigador –de justificador, de aprobador– de los grandes crímenes del siglo XX. Se toman como un deber el perseguir *en su origen* la génesis de la Idea, con los riesgos de moralización anacrónica *ex post facto* y de imputación abusiva de complicidades antes del hecho que este enfoque conlleva. En efecto, la categoría, laxa y no siempre explícita, que guía sus análisis del papel de las ideas en la historia es la categoría de complicidad. En síntesis, ¿era previsible el horror, con solo descifrar los “ideales” que motivaron a los perpetradores? “Can it ever be anticipated that the pursuit of attractive ideals or ends will lead to mass murder and widespread suffering?”, se pregunta –quizás “ingenuamente”– un historiador estadounidense.⁴ Es aquí, sin embargo, donde se inscriben las grandes problemáticas que atraviesan la historia de las ideas, problemáticas siempre actuales y clásicas, siempre discutidas, también, y controvertidas, las de los “Orígenes intelectuales” de los grandes acontecimientos de la historia moderna: Orígenes de la Revolución Francesa, de la Revolución Bolchevique, del totalitarismo, del nazismo, del antisemitismo genocida, del fascismo italiano (y/o del fascismo genérico), etc. Hay en muchos historiadores una sospecha moral que da inicio a sus empresas: la de que algunas ideas de antes –no solamente las ideas expresamente odiosas sino también otras ideas, programas, doctrinas con su falaz apariencia de inocencia y benevolencia humanitaria– eran intrínsecamente peligrosas y de que su nocividad –indisoluble de cierto grado de absurdo y de irrealismo– tendrían que haber sido perceptibles “en germen” mucho antes de que alguien se hubiera percatado de encontrarles una “aplicación”.

Contra la vieja hipótesis, o el viejo sofisma –aplicado por los historiadores progresistas primero a la Revolución de 1789–, de las “Circunstancias imprevisibles” que desvían y perverten lamentablemente ideas que *en sí* eran generosas y excelentes y que se quiere preservar de todo cuestionamiento –hipótesis que sirvió a lo largo de todo el siglo XIX para exonerar las ideas jacobinas, inspiradas por la Ilustración, de los crímenes revolucionarios y el Terror de 1793–, el historiador actual, que se ha vuelto suspicaz, tiende a someter a análisis las propias

³ François Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978, p. 26 [trad. esp.: *Pensar la Revolución Francesa*, trad. de Arturo Firpo y Claudio Ingerflom, Barcelona, Petrel, 1980].

⁴ Paul Hollander, *The End of Commitment. Intellectuals, Revolutionaries, and Political Morality*, Chicago, Dee, 2006, p. 4 [“¿Pudo haberse anticipado que la búsqueda de ideales o fines atrayentes llevaría al asesinato masivo y a grandes sufrimientos?”, n/eds.].

ideas que animan a los actores históricos y –de pasada– a los “grandes pensadores” que los inspiraron. Esos son la hipótesis y el enfoque de François Furet ante el Terror revolucionario: no fueron lo penoso de las circunstancias ni la agresión externa los que provocaron 1793, sino que la fuente primera del Terror fue la “falsedad de las ideas” de los jacobinos.

No obstante, de este tipo de cuestionamiento se deduce un enfoque o un procedimiento metodológicamente riesgosos para el historiador de las ideas –de hecho, está bien documentado y no se priva de hacerlo, pues en muchos casos ha emprendido su trabajo solo para llegar a esta suerte de acusación–, que consiste en pasar de comprobar, de modo más o menos convincente, la influencia, más o menos mediada, que ejercieron determinadas ideas sobre acciones y accionares reprensibles posteriores que las adoptaron, a imputar la “responsabilidad” de esas ideas y a culpar moral o cuasi jurídicamente a quienes las alimentaron y propagaron (y esto, generalmente, mucho antes de dicho paso al acto y cualesquiera sean los “factores materiales” posteriores o las coyunturas que lo hicieron posible). Ahora bien, siguiendo este enfoque y al cabo de una serie de análisis descriptivos, el historiador elige subrepticamente funcionar con una lógica *jurídica*, una lógica de fiscal que acusa, por ejemplo, a un individuo de “imprudencia criminal”, descartando los factores ciegos y mecánicos que, por sus consecuencias concretas, convirtieron la alegada imprudencia en un “crimen”.

Antes de continuar, se impone a la reflexión una pregunta “prejudicial”: ¿puede haber una calificación jurídica o moral de las ideas? Aparentemente sí en derecho: para verificar que algunas ideas, al menos ideas expresadas y difundidas, puedan ser reprensibles en sí mismas, o que “simples discursos” puedan caer bajo el golpe de la ley, basta con remitirse al Código Penal, que establece, junto a los delitos de “difamación” e “incitación al odio”, los de “apología del delito”, “instigación” e “incitación” al delito, lo cual –dirán algunos espíritus atrabiliarios– podría extender las iras de la ley a casi todas las ideologías extremas de derecha e izquierda de los dos siglos modernos.

De todos modos, en términos de moral común y corriente, nos encontramos ante una aporía. ¿Se puede concebir una ética de las creencias, las convicciones y las argumentaciones? ¿Está *mal* creer en la Conspiración de los Sabios de Sion, en la Superioridad de la raza aria o en las Leyes de la Historia y en los Mañanas que cantan? ¿Existen convicciones criminales y formas de razonamiento moralmente culpables? La pregunta casi no se formula y se la suele apartar con el reverso de la mano. Abre a demasiadas *dificultades*. Cuando se la formula, es solo frente a las ideologías que, como todo el mundo, tengo razones para odiar de antemano. Se pueden concebir razonamientos estúpidos, pero “convicciones malvadas”, no, eso sería como “ideas verdes”: una imposibilidad semántica. Solamente ese rechazo conduce directo a una aporía: ¿cómo es que razonamientos y concepciones que serían esencialmente inocentes, o esencialmente ajenos al bien y al mal, de pronto serían útiles para justificar actos inhumanos? ¿Cómo es que creencias que vuelven inocentes, e incluso recomendables, actos inhumanos no serían culpables por sí mismas? Masacrar a armenios, judíos, gitanos o kulaks está mal, pero los razonamientos que condujeron a presentar esas masacres como necesarias, heroicas y virtuosas, en cambio, estarían más allá del bien y del mal. Como mucho, estarían bien o mal fundadas (o solo podrían ser consideradas mal fundadas por una lógica diferente a la que las recomienda como excelentes). Si para un individuo (y para su familia ideológica) sus actos están plenamente justificados por sus convicciones y considero dichos actos como monstruosos, ¿cómo no considerarlo culpable de alimentar tales convicciones? Porque censuramos el ultranacionalismo serbio, el antisemita, el estalinista, el Jemer rojo y el islamofascista por ac-

tos que, desde su punto de vista, no fueron ni serán censurables de ninguna manera, puesto que su lógica y su “conciencia” los aconsejan y los aprueban, e incluso los exaltan.

Orígenes del fascismo y del nazismo en Ideas

En la historiografía contemporánea se observa una marcada tendencia: la de destacar, mucho más que en otras épocas, el papel de las ideas y su “responsabilidad” en los crímenes totalitarios del siglo pasado, en particular –y esto en contra de la tradición historiadora en el tema– en los movimientos y regímenes fascistas. El estudio del fascismo italiano fue demorado durante mucho tiempo por un prejuicio de los historiadores antifascistas, según el cual que “no había ideología” o era demasiado sumaria y absurda como para que mereciera ser estudiada. El fascismo eran bandas de truhanes al servicio del Gran Capital, bandas cuyos discursos demagógicos carecían de interés. Emilio Gentile fue el primero en tomar esa ideología en serio y en intentar reconstituir sus orígenes con la publicación, en 1975, de *Le origini dell'ideologia fascista*.⁵ Todos los historiadores recientes del o los fascismos destacan la *preeminencia* de las ideas en su génesis y el atractivo que ejercían los movimientos totalitarios: “Ideas and beliefs were primary ingredients in the process that brought fascism into being”.⁶ Si bien el fascismo en sus comienzos no tuvo la complejidad del marxismo-leninismo, el material de donde se nutre –crítica contrarrevolucionaria de la democracia parlamentaria, socialdarwinismo, nacionalismo integral, corporativismo– es abundante y diverso y remonta hacia atrás en el siglo XIX. El fascismo, mezcla sincrética devenida en sistema totalitario, forjó “una auténtica ideología y un proyecto coherente de formateo de los individuos y la sociedad”, una ideología que se presentaba como una tercera vía entre el liberalismo democrático, impotente y desconsiderado, y el socialismo, antipatriótico y bárbaro.⁷ Aunque en la práctica, en su desarrollo concreto, el fascismo italiano fue un “totalitarismo imperfecto”, en el centro de la ideología se enunciaba un “ideal” totalitario, una racionalización del Estado total al que debía subordinarse toda la vida pública y privada. El fascismo italiano es una ideología inseparable de una instalación de cultos y liturgias, el *Culto del Littorio*, uno de cuyos temas recurrentes, por lo demás, era que sobre todo no era “un dogma” fijo, sino una “fe” activa, que siempre tenía que avanzar, adaptarse a la “Vida”, etcétera.⁸

El fascismo (que en la definición de fascismo genérico de Roger Griffin y otros historiadores anglófonos incluye al nazismo) presenta una ideología propia que lo define y que desempeñó un gran papel en su éxito trans-clases.⁹ Es de esta ideología y de su “núcleo mítico” (*mythical core*) de donde desembocan los rasgos que todos conocemos de los fascismos: culto del jefe,

⁵ Emilio Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Roma/Bari, Laterza, 1975 [trad. ingl.: *The Origins of Fascist Ideology 1918-1925*, Nueva York, Enigma, 2005].

⁶ Trygve T. Tholfsen, *Ideology and Revolution in Modern Europe: An Essay on the Role of Ideas in History*, Nueva York, Columbia University Press, 1984, p. 105. [“Ideas y creencias fueron ingredientes primarios en el proceso que le dio existencia al fascismo”, n/eds.]

⁷ Pierre Milza, “Le totalitarisme fasciste, illusion ou expérience interrompue?”, *Vingtième Siècle*, n° 100, 2008/4, pp. 63-67.

⁸ Véase especialmente Pier Giorgio Zunino, *L'ideologia del fascismo. Mito, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bolonia, Il Mulino, 1985.

⁹ Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme? Histoire et interprétation*, París, Gallimard, 2004.

corporativismo, estatismo y estadolatría, escalada expansionista, estetización de la política, militarización de la vida social en tiempos de paz, enrolamiento de la juventud, clima de malestar permanente e impulso de amplios proyectos sucesivos. Podemos suponer que también se deduce de ello el manotazo de ahogado militarista y belicista, pues la guerra es una receta infalible de “regeneración nacional”. Lo que distingue los fascismos de las dictaduras “comunes” es, precisamente, el papel determinante de la ideología y el atractivo que ejerce. El análisis en términos exclusivos de política o de economía no alcanza para comprender su naturaleza.¹⁰

Lo mismo sucede con los historiadores del nazismo y la cada vez mayor importancia que conceden a la ideología y a su singularidad malvada. James Rhodes estudia *The Hitler Movement* como *A Modern Millenarian Revolution*:¹¹

In the tradition of Eric Voegelin and Norman Cohn –escribe–, I think that the National Socialist ideology should be seen as a more or less coherent millenarian and gnostic world view that must be taken seriously if the Nazis are to be understood. [...] [T]he Nazis believed that their reality was dominated by fiendish powers and they experienced revelations or acquired pseudo-scientific knowledge about their historical situation that made them want to fight a modern battle of Armageddon for a worldly New Jerusalem.¹²

Basado en un sentimiento de “catástrofe ontológica”, James Rhodes convierte el milenarismo en la motivación principal de los nazis y en la explicación fundamental de su cada vez mayor criminalidad, descartando las causas tradicionalmente propuestas, a las que considera contingentes y reductoras –crisis económica, etc.– y señalando la importancia de observar de modo central la concepción de que los propios nazis tenían sentido de su accionar:

In all its manifestations and especially in the NS case, millenialism appears to begin with an experience of confusion and a strong fear of annihilation which can be called the “disaster syndrome”.

This study [...] concludes that the millenialism hypothesis gives the best answer to the perplexing questions about this specific group of revolutionaries. [...] By stressing the primacy of apocalyptic motives in the National Socialists, it does not deny the existence or significance of ideological, economic, psychological and other passions.¹³

¹⁰ La definición de fascismo genérico en torno a la que aparentemente se ha establecido cierto “consenso” en el mundo anglosajón actual es la del historiador británico Roger Griffin, líder de la *Fascist Studies School*. Esta aspira a extraer un “núcleo” mítico constante omitiendo intencionalmente, con fines heurísticos, las variables reivindicaciones “nacionales” y las variables racionalizaciones científicas e historicistas que lo revisten: “Fascism is a genus of political ideology whose mythic core... is a paligenetic form of populist ultra-nationalism” [“El fascismo es un género de ideología política cuyo núcleo mítico [...] es una forma de ultranacionalismo populista”, n/eds.]; Roger Griffin y Matthew Feldman (eds.), *Fascism: Critical Concepts in Political Science*. Londres, Routledge, 2004, vol. 1, p. 272. Definición completa en *The Nature of Fascism*, Londres, Routledge, 1993, p. 44.

¹¹ James Rhodes, *The Hitler Movement: A Modern Millenarian Revolution*, Stanford, CA, Hoover Institution Press, 1980.

¹² *Ibid.*, pp. 1 y 18. [“En la tradición de Eric Voegelin y Norman Cohn, creo que la ideología nacional-socialista debería ser vista como una más o menos coherente visión del mundo milenarista y gnóstica, que debe ser tomada seriamente para comprender a los nazis. [...] [Ellos] creían que su realidad estaba dominada por poderes diabólicos y experimentaban revelaciones o adquirirían conocimiento pseudo-científico acerca de su situación histórica que los llevaba a querer pelear una moderna batalla de Armageddon para una Nueva Jerusalem en este mundo”, n/eds.]

¹³ *Ibid.*, p. 19. [“En todas sus manifestaciones y especialmente en el caso del nacionalsocialismo, el milenarismo parece empezar con una experiencia de confusión y un fuerte temor a la aniquilación que puede ser llamado ‘síndrome

El caso aparentemente complementario pero mucho más controvertido de los marxismos y los marxistas

La publicación del *Livre noir du communisme*¹⁴ en 1997 reactivó en Francia una polémica de larga data sobre el balance negativo del comunismo en el siglo xx, en un sobresalto tardío pero excepcionalmente violento que movilizó a toda la prensa y a los ensayistas más destacados y que todavía no está ni cerca de haberse aplacado. *Un pavé dans l'histoire*, de Pierre Rigoulot e Ilios Yannakakis,¹⁵ da cuenta de los primeros meses de esta polémica en Francia en torno a la “memoria del comunismo” –desde el punto de vista acusador de los colaboradores del libro–, mientras que poco tiempo después el volumen colectivo *Du passé faisons table rase*¹⁶ dio a conocer la diferente recepción de las traducciones del libro en todos los países de Europa, muy favorable en el este y reticente en el oeste. Como siempre, la Francia intelectual conforma una excepción y contrasta con la muy favorable recepción del libro en los países que conocieron el “socialismo real”, a pesar de las reticencias y las negaciones –también allá– de una retaguardia de *aparatchiki* reciclados que no quieren que se “saquen a relucir los trapos sucios” del pasado.

No es cierto, como se lee a veces, que los colaboradores de aquel acontecimiento editorial hayan reclamado “un Núremberg del comunismo”, cosa que sería impracticable, pues los regímenes comunistas no fueron vencidos militarmente, y políticamente inoportuno (a pesar de algunos juicios a responsables policiales de la represión en la República Checa, por ejemplo). Pero sí afirmaron en voz alta que la tarea del historiador del comunismo –al igual que la que sin dificultad se le reconoce al historiador del nazismo o del fascismo (comparación accesoria que por sí sola generó escándalo)– es no limitarse a describir, enumerar, explicar y situar en el tiempo de la historia, sino también, cuando es preciso, *formular una acusación*. Al menos en el discurso historiador y no en el orden jurídico, formular una acusación contra los crímenes cometidos en otras épocas, contra sus autores, sus instigadores y sus promotores. Lo determinante es no poner en duda los “crímenes” –a pesar de las incesantes polémicas sobre su extensión y su *cifrado*–, sino establecer, respecto de tales crímenes, la responsabilidad de la ideología (y en consecuencia queda más o menos en claro fue la responsabilidad de aquellos que, en Occidente, “confesaron” esa ideología y militaron por ella, manteniéndose –por la fuerza de las cosas y el azar del nacimiento– ajenos a la “aplicación” que hizo de ella el Socialismo Real).

¿Es criminal el comunismo? La pregunta puede parecer ociosa, casi nada provocadora. ¿Y los millones de muertos posteriores a la revolución soviética? ¿Y la masacre de los marinos de Cronstadt a manos de Trotski en 1921? ¿Y la hambruna organizada para reducir la resistencia de buena parte de los ucranianos a la soviétización en 1932-1933? [etc., etc.] ¿Cómo atreverse entonces a cuestionar esta criminalidad? A decir verdad, ya no se cuestiona el hecho de que una espantosa hecatombe humana esté vinculada con la historia del comunismo, sino la natu-

del desastre’. Este estudio [...] concluye que la hipótesis milenarista da la mejor respuesta a las cuestiones perplejas sobre este específico grupo de revolucionarios. [...] Subrayar la primacía de los motivos apocalípticos en el Nacional Socialismo, no supone negar la existencia de otras pasiones ideológicas, económicas o psicológicas”, n/eds.]

¹⁴ Stéphane Courtois et al., *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, París, Laffont, 1997 [trad. esp.: *El libro negro del comunismo*, trad. de César Vidal, Barcelona, Espasa, 1998 y Barcelona, Ediciones B, 2010].

¹⁵ Pierre Rigoulot e Ilios Yannakakis, *Un pavé dans l'histoire*, París, Laffont, 1998.

¹⁶ Stéphane Courtois et al., *Du passé faisons table rase!*, op. cit.

raleza del vínculo entre el comunismo y esa hecatombe: ¿es responsable el comunismo? [...] Resta saber qué lugar asignar a esos “crímenes horribles, masivos y sistemáticos”. Desde la óptica del *Libro negro*, el comunismo es responsable de ellos. Desde la de sus detractores, el comunismo está manchado de sangre, pero contra su voluntad.¹⁷

Los elementos centrales del debate están bien resumidos. ¿Acaso un régimen basado en una ideología determinada debe ser juzgado por sus obras, y su ideología con él *ipso facto*?, ¿acaso los resultados, siempre horrorosamente similares, de los regímenes *ideocráticos* juzgan las convicciones de los actores y cuestionan el “ideal” de sus seguidores? El problema de la ambigua interfaz histórico-ético-jurídica no es el de algunas ideas del pasado que llamaban –literalmente y sin mayor esfuerzo hermenéutico– a la represión, al odio por el Otro, a la persecución, no es el de las doctrinas expresamente racistas, antisemitas, genocidas y de la censura que llevan en ellas de modo unánime. Se lamente o no (se puede ver allí una vana invitación/invite a meditar confusamente sobre las buenas intenciones con las que fue recubierto el infierno del siglo xx, para desembocar laxamente en una invocación del *principio de precaución* en vista de los arrebatos irreflexivos de ayer), la cuestión del mal político e ideológico se encuentra en el centro de la historia de las ideas modernas con la forma específica de *la mutación del bien en mal*, de los buenos en villanos, de la idea generosa en legitimación de lo inhumano, del “vuelco del humanista en fanático, del perseguido en policía”, vuelco central en la reflexión de alguien como Régis Debray (que sin embargo no ofrece una explicación muy clara del carácter fatal de dicho vuelco ni propone conclusiones *prácticas* para deducir de su afirmación).¹⁸

Partiré de lo que plantea Aleksandr Solzhenitsyn al comienzo de *Archipiélago Gulag*: “Fue la ideología la que valió al siglo xx experimentar la perversidad a escala de millones”.¹⁹ Lenin y el bolcheviquismo sin duda están cuestionados, pero la acusación de Solzhenitsyn es más englobadora. El novelista ruso razona a partir de un contraste: los malos de Shakespeare se satisfarían con media docena de cadáveres, pero para acumular millones de muertos se necesita otra forma de crueldad e inhumanidad argumentadas, y es esta cosa moderna, desconocida por el dramaturgo inglés e impensable en su siglo, lo que el escritor ruso designa con el nombre de “Ideología”. La cuestión planteada es la del *cambio de escala* de lo inhumano en el siglo xx, cambio surgido del encuentro de medios técnicos y delirios escatológicos disfrazados de doctrinas “científicas”. Todas las ideologías totales del siglo, ya sean de izquierda o de derecha, terminaron creando “vidas inútiles”, legitimaron el asesinato de pobres de a miles y millones, concibieron y justificaron el terror de masas, diezmaron con convicción a poblaciones enteras. La cuestión espinosa que se deriva en este paradigma de la *mutación del bien en mal* –y sobre la que existe una biblioteca cada vez mayor de reconstituciones divergentes de datos, de encadenamientos y argumentaciones contradictorias– es la de la “responsabilidad” de las ideas revolucionarias, la de las utopías socialistas e igualitarias surgidas de la Ilustración, la de Marx –o de los marxismos que aparentemente habrían “traicionado” su pensamiento– o Lenin y los bolcheviques en la Tragedia soviética.²⁰ La ideología racista de los nazis condujo a Auschwitz,

¹⁷ Stéphane Courtois et al., *Du passé faisons table rase!*, op. cit., pp. 13-14.

¹⁸ Régis Debray, *Critique de la raison politique*, París, Gallimard, 1987, p. 361.

¹⁹ Alexandre Soljénitsyne [Solzhenitsyn, Aleksandr Isaevich], *L'Archipel du Goulag*, París, Seuil, 1974, vol. I, p. 132.

²⁰ Martin E. Malia, *The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia*, Nueva York, Free Press/Toronto, Maxwell Macmillan, 1994.

eso es atroz pero *lógico*, pero, ¿qué es lo que, en términos de ideas, conducía al terror bolchevique, al Gulag, a los exterminios estalinistas, a las masacres repetidas y a gran escala de pobres diablos devenidos en opositores?

¿Metamorfosis inopinada?

En la década de 1930, el filósofo católico Waldemar Gurian —de más está decir que era anticomunista— también hablaba de la “metamorfosis” de una idea intrínsecamente buena, la del socialismo, en un régimen atroz: “la doctrina se transformó, convirtiéndose, no en una utopía de futuro, sino en justificación del terrorismo y de la privación de cualquier derecho del individuo frente al Estado de partido”.²¹ Pero esta “metamorfosis” inopinada seguía siendo, en cuanto tal, inexplicable. La pregunta puede parecer ingenua pero vuelve en nuestros días. “¿Por qué el comunismo moderno, que apareció en 1917, se erigió casi de inmediato en dictadura sangrienta y luego en régimen criminal?”²² Evidentemente, a esta buena pregunta sin respuesta los pensadores de derecha pueden oponer la hipótesis de una consecución lógica o de un “potencial” perjudicial perfectamente detectable en los proyectos iniciales y en las ideas (y quizá también, ampliando el horizonte, en toda la modernidad política secular). A la cabeza del Estado soviético se encontraba un grupo de “ideócratas” animados por una doctrina específica y un proyecto global que causó inmensos sufrimientos: parece de buen método sondear esa doctrina y cuestionar su carácter, ostentatorio pero quizá engañoso, “de utopía de futuro” dedicada al bienestar de la humanidad.

La capacidad y la voluntad de control “total” de la sociedad por parte del Estado-partido bolchevique, la intensidad del terror y la represión variaron mucho de Lenin a Stalin, a Brezhnev, a Gorbachov, por lo que resulta discutible aplicar a todo el período 1917-1991 el controvertido concepto de “totalitarismo”. Pero el hecho de que la *razón de ser* del Estado soviético fuera realizar a cualquier precio un proyecto específico de transformación de la sociedad, un proyecto basado en “ideas”, es inherente a su historia entre 1917 y 1991. El término “ideocracia”, propuesto por Martin Malia, adquiere aquí todo su sentido. En todos los lugares donde se estableció un régimen comunista, las mismas teorías desembocaron en el mismo tipo de liquidaciones, deportaciones, masacres, opresión policial y terror. ¿Cuál es la “responsabilidad” —se preguntan algunos historiadores “de derecha”— que tiene Karl Marx en el carácter sangriento y represivo de todos esos regímenes de todos los continentes que se inspiraron en él? ¿Hasta qué punto los resultados “imprevistos” de un proyecto supuestamente emancipador no tienen alguna relación con determinados elementos de este pensamiento? “Is original Marxism to any degree accountable for the despotic character of the Marxist-Leninist party regimes in the various parts of today’s world?”²³

²¹ Waldemar Gurian, *Der Bolschewismus: Einführung in Geschichte und Lehre*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1931 [trad. ingl.: *Bolshevism: An Introduction to Soviet Communism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1952; trad. fr.: *Le bolchevisme. Introduction historique et doctrinale*, París, Beauchesne, 1933, p. 229; trad. esp.: *Bolchevismo. Introducción al comunismo soviético*, Madrid, Rialp, 1956].

²² Stéphane Courtois et al., *Le livre noir du communisme*, op. cit., p. 853.

²³ Carl Linden, *The Soviet Party-State. The Politics of Ideocratic Despotism*, Nueva York, Praeger, 1983, p. 1. [“¿Es el Marxismo original completamente responsable por el carácter despótico de los regímenes de partido Marxista-Leninista en varias partes del mundo actual?”, n/eds.] Véase, entre las decenas de libros que plantean este tipo de pregun-

Como tal, este tipo de pregunta directa, bipolar y simplista (y la respuesta “virtual” que trae aparejada) es evidentemente sofístico. Vienen a la mente al menos varias objeciones. La ideología llamada marxista era hegemónica y oficial en la URSS, pero las instituciones y los valores sociales, ¿estaban “inspirados” por algo que proviniera de Marx (aunque más no fuera en el más superficial de los sentidos)? Y además, la principal fuente del despotismo soviético, ¿es rusa o marxista?, ¿o es el resultado de la fatal convergencia de ambas (esta es la versión de Alain Besançon)? El supuesto marxismo soviético, ¿es algo así como el “encuentro inesperado” entre una doctrina racional occidental y una mentalidad irracional rusa? Es lo que parece decir un historiador ruso, Michel Heller, en *La machine et les rouages*,²⁴ cuando habla de “la increíble receptividad de los soviéticos a lo irracional apenas adopta cierta apariencia científica”. Por lo demás, ¿cómo afirmar a la vez la nefasta omnipotencia de la idea marxista-leninista en la URSS junto con la hipótesis –sostenida por Leszek Kolakowski y todos los demás historiadores de hoy– de que, al menos a partir de Kruschev, ya nadie creía en ella, ni entre las masas ni en el Aparato (“By the end no one believed any longer that Marxism-Leninism could be used to mobilize the population”).²⁵

No obstante, hay una réplica a estas primeras objeciones. Se impone una distinción. Los burócratas soviéticos no tenían por qué “creer” en el verbalismo humanitario del supuesto “marxismo”, en la “sociedad sin clases” o en la “dictadura del proletariado”, pero parece evidente que sin embargo *creyeron* en algo, desde Lenin hasta Gorbachov, y siguieron creyendo, a pesar de los constantes desmentidos, en aquello que estaba en el corazón ideológico de la ideocracia: la superioridad, no moral *sino productivista*, del modo de producción colectivista, basado en la abolición de la propiedad privada de los medios de producción e intercambio y en la economía dirigida. Fue precisamente cuando la duda radical respecto de su practicabilidad y su eficacia comenzó a socavar, entre las clases del propio Aparato, ese dogma-razón de ser constitutivo de la URSS, que el sistema realmente vaciló.

El cuestionamiento sobre el “papel” de Marx y el marxismo (que en realidad conforman dos temas diferentes) todavía se encuentra, en buena medida, en la etapa de la confusión de los problemas. El topos de Marx-retorciéndose-en-la-tumba es un lugar común de los investigadores que, sin dejar de condenar las “aplicaciones”, quieren proteger al autor de *El capital*: “Karl Marx would have found very little in the political culture and political institutions of Cuba, China or Russia that he could identify as Marxist”, etc., etc.²⁶ ¡Sin ninguna duda! Leszek Kolakowski, el gran historiador polaco del marxismo, fue el único que hizo el esfuerzo por plantear la cuestión en términos pasibles de recibir una respuesta que no fuera la mera confusión sofística de la cronología, la duración o los niveles. El sistema estalinista, ¿tiene su fuente en

tas, David W. Lovell, *From Marx to Lenin: An Evaluation of Marx's Responsibility for Soviet Authoritarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. Hay también una versión más ingenua del mismo cuestionamiento: “Was Stalin really a Communist?”, se pregunta Robert Vincent Daniel en *The Rise and Fall of Communism in Russia*, New Haven, CT, Yale University Press, 2007, cap. 23, pp. 266-272. (O... ¿era Torquemada un buen católico?)

²⁴ Michel Heller, *La machine et les rouages, la formation de l'Homme soviétique*, Paris, Calmann-Lévy, 1985 [París, Gallimard, 1994, p. 73].

²⁵ David D. Roberts, *The Totalitarian Experiment in 20th Century Europe: Understanding The Poverty of Great Politics*, Nueva York/Londres, Routledge, 2006, p. 268. [“Al final nadie volvió a creer que el Marxismo-Leninismo pudiera ser usado para movilizar al pueblo”, n/eds.]

²⁶ Anthony J. Gregor, *The Fascist Persuasion in Radical Politics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1974, p. 395. [“Karl Marx habría encontrado muy poco en la cultura política y en las instituciones políticas de Cuba, China o Rusia que hubiera podido identificar como Marxista”, n/eds.]

Marx o en algún aspecto de su pensamiento?, *¿o bien*, por el contrario, podemos encontrar en Marx (y se lo puede encontrar fácilmente) el repudio anticipado del estalinismo, del totalitarismo? En efecto, Marx, ¿se habría “revuelto en la tumba”? Son todas formulaciones que no tienen ningún interés porque no tienen respuesta posible. Para Leszek Kolakowski la única pregunta bien formulada es la siguiente, que se refiere a la *aplicabilidad* (y adelanta su propia respuesta): “Was every attempt to implement all basic values of Marxian socialism likely to generate a political organization that would bear marks unmistakably analogous to Stalinism? I will argue for the affirmative answer”.²⁷

El juicio a las utopías

El 1º de enero de 1800, Robert Owen abrió en New Lanark, Escocia, una manufactura “humanitaria” donde el vil dinero iba a ser reemplazado por *Labour Notes*, bonos de trabajo.²⁸ El 25 de diciembre de 1991, Mijaíl Gorbachov ratificaba la disolución de la URSS. Entre ambas fechas, entre aquel Año Nuevo y esta Navidad, dos siglos de Grandes Esperanzas movilizaron a enormes masas en los cinco continentes. Estas animaron una abundancia de reflexiones filosóficas y de ideologías de masa en torno a *ideas* surgidas en el Siglo de las Luces, con las ideas de *progreso* y *revolución* a la cabeza, y en torno a un proyecto o a una promesa *utópicas*. De la confluencia narrativa que acabo de resumir se deriva una extensa pregunta. Esta pregunta, a su vez, no deja de frecuentar la reflexión contemporánea. Estas Grandes Esperanzas –nos preguntamos–, justamente por su carácter *utópico*, por su promesa de “cambio a vista”^{*} y de remedio global al alcance de la mano para todos los males sociales, a través del determinismo histórico que las había ido edificando desde los tiempos lejanos de los Saint-Simon, Fourier, Leroux, Colins y otros socialistas románticos, a través del espíritu de creencia ciega y negadora que inspiraron, ¿acaso no es evidente que desempeñaron un papel, un papel decisivo y nefasto, en los males de aquel tiempo?, ¿no derivaron acaso en los horrores de un siglo xx que habría pasado al acto al erigir –inspirado en sus vanos *blueprints* y sus falaces “leyes de la historia”– *ideocracias* sanguinarias?²⁹

De la Revolución de 1917 no surgió un régimen que formara un “estadio superior” a las democracias burguesas y las economías de mercado, ni siquiera una alternativa racional, sino –como plantea Martin Malia– una “ideocracia”, un régimen (para descrédito de la representación marxista de la base y la superestructura), basado en un programa irrealista, en una “utopía” (en el sentido negativo, quimérico, de la palabra) articulada con una forma de

²⁷ Leszek Kolakowski, “Marxist Roots of Stalinism”, en Robert C. Tucker *et al.*, *Stalinism: Essays in Historical Interpretation* [1977], Nueva York, Norton, 1999, p. 283. [“¿Cada intento de implementar los valores básicos del socialismo Marxista estuvo cerca de generar una organización política que llevara las inconfundibles marcas del Stalinismo? Mi argumentación sostiene una respuesta afirmativa”, n/eds.]

²⁸ Etiquetados como “One hour” y sus sucedáneos (pues una hora de trabajo cualquiera vale como cualquier otra). Véanse Robert Owen, *Courte exposition d’un système social rationnel*, París, Marc-Aurel, 1848, y *Dialogue entre la France, le monde et Robert Owen, sur la nécessité d’un changement total dans nos systèmes d’éducation et de gouvernement*, París, Chaix, 1848.

^{*} Dentro de la terminología teatral, se denomina “cambio a vista” al cambio de escenografía que se efectúa a oscuras durante una obra, ante el público y con el telón levantado. [N. de la T.]

²⁹ De este modo, se habría pasado del “*siècle-charnière*” [siglo bisagra], el xix, que las concibió, al *siècle-charnier* [siglo fosa común] que las testearon. Es una expresión amargamente espiritual de Philippe Muray.

creencia “gnóstica” maquillada de saber supuestamente “científico”, sistema dedicado a realizar un proyecto intrínsecamente inviable: “Of all the reasons for the collapse of communism, the most basic was that it was an intrinsically nonviable, indeed impossible project from the beginning”.³⁰ Sistema que intentó –a través del terror y dentro de una penuria constante, de la miseria material y moral de tres generaciones– hacer que funcionara una imposibilidad práctica, incluso hasta la ruina. Dicho de otro modo, la alegada responsabilidad de la “idea” sería inseparable del carácter irrealista, quimérico y libresco de buena parte de la modernidad surgida del Iluminismo.

Formulación aun más moralmente inquietante: “Librennos del mal”

La aplastante paradoja de toda la modernidad se reduciría entonces a encontrar la fuente primera del infortunio del siglo xx, no solo en ideas supuestamente racionales, benevolentes y emancipadoras, sino en el *propio proyecto de librar al mundo del Mal*. Porque todo se remonta a esta “voluntad”, que, a comienzos del siglo xix, era una “idea nueva en Europa”. Al principio –hacia 1830– el socialismo se definió como el Remedio, finalmente descubierto, que iba a librar a los hombres, definitivamente y de una sola vez, del mal social:

PREGUNTA. ¿Qué entiende usted por Socialismo?

RESPUESTA. La doctrina [...] que busca, mediante la puesta en práctica de la ley humanitaria, hacer que desaparezcan de la sociedad los males que la desgarran.³¹

Con posterioridad a 1789, nace una “religión de la Revolución”, no como una voluntad de reformar o aliviar determinados males sociales sino –como plantea el historiador israelí Jacob L. Talmon– como una “insurrección contra el propio Mal”, una insurrección que no terminaría hasta que no fuera erradicado el mal, no se completara la regeneración y no se estableciera la justicia inmutable en la Tierra. De hecho, este parece ser el principal elemento psicagógico que nutrió largamente el pensamiento militante y que, en el caso de las mentes conservadoras, alimentó impiadosamente sus perversiones: la voluntad de librarse íntegra y rápidamente del mal social.³² Ya en 1830 el militante se erige –con una pose moral impávida– ante una sociedad que debe ser destruida por completo, de la que hay que arrancar todos los males que lleva dentro. En tiempos de Louis-Philippe, un socialista es alguien que “entrevé” un futuro luminoso

³⁰ Lee Edwards (ed.), *The Collapse of Communism*, Stanford, CA, Hoover Institution Press, 2000. [“Entre todas las razones para el colapso del comunismo, la más básica fue que se trató de un proyecto intrínsecamente inviable, en verdad imposible, desde el comienzo”, n/eds.]

³¹ El Ciudadano Greppo, Representante del Pueblo, *Catéchisme social, ou exposé succinct de la doctrine de la solidarité*, París, Gustave Sandré/Au Bureau du Peuple, 1848, p. 5. Disponible en <gallica.bnf.fr>.

³² Es que, en efecto, y esto caracteriza a *contrario* el pensamiento moderno, el mal no social, el mal “natural”, hoy ya no es percibido como un verdadero mal en el sentido de que ya *no indigna* ni ocupa a los pensadores. Todo ha cambiado desde Voltaire: el terremoto de Lisboa ya no da que meditar escépticamente sobre la Providencia, sino que lo que indigna son la explotación y la miseria. No solamente el mal es social, sino que finalmente no hay mal *que no sea social*. La propiedad, la familia, la ciudad –escribe expresamente Pierre Leroux–: “por fuera de los males que nos llegan a través de estas tres fuentes, no hay mal para nosotros, porque no hay mal realmente humano por fuera de estas tres fuentes”. Pierre Leroux, *Malthus et les économistes ou Y aura-t-il toujours des pauvres*, Boussac, Pierre Leroux, 1849, p. 291. Disponible en <gallica.bnf.fr>.

imbuido de la certeza de que “el mal está condenado a desaparecer completamente del mundo un día”.³³ El mal no viene de la naturaleza (“de Dios”, se escribía por aquella época), viene de la sociedad y la sociedad podría estar organizada de otra manera. Por escandaloso que sea el mal social, la concepción que uno se hace de él libera a la mente de un escándalo más desolador, irremediable: el de que el mal estaría en el corazón del hombre y sería indisoluble de este mundo terráqueo. El mal social es, por el contrario, un doble mal, porque ahora existe un “remedio” global, “descubierto” por un hombre de genio. Lo importante —escribe el fourierista Victor Considerant— es “conocer el mal, para encontrar el remedio”, pero más importante es conocer el “remedio” para demostrar que el mal es mucho más criminal desde el momento en que solo se debe a una mala organización de la sociedad, a una organización que solo hace felices a los malos y que simplemente hay que abolir. De la omnipresencia del mal, el razonamiento militante saca la conclusión de que la sociedad está mal hecha, llega al correlato de que podría reconstruirse por completo sobre “otras bases” y de ahí, sin más, establece la necesidad moral, unida a la fatalidad “histórica”, del advenimiento del bien. A su vez, el sindicalista-revolucionario de la Belle Époque trae lo que se ha convertido en un axioma rígido en el corazón de su doctrina, que él considera “revolucionaria”: toda reforma de la sociedad burguesa es vana, todo espíritu de reforma es vil, hay que hacer tabla rasa y reconstruir todo desde cero. “No se puede esperar ninguna mejora de la sociedad actual, hay que transformarla. Es defectuosa. Hay que destruirla. Sus bases y sus principios son malos y todos los intentos por remendarla y recomponerla están condenados a la impotencia.”³⁴

Que la sola voluntad de hacer felices a los hombres y de llegar de una sola vez al fin del mal social es la fuente de los peores infortunios, que nada es más temible ni más de huir que un hombre poseído por ese tipo de mandato, es la hipótesis recurrente de los pensadores pesimistas, desde Gustave Le Bon hacia 1900 hasta Émile Cioran. Cioran con su máxima abúlica de que “todo lo que emprende el hombre se vuelve contra él” y Gustave Le Bon, con su famosa tesis de que en “las masas” se perpetuaban creencias irracionales peligrosas. Escribe: “Torquemada, Bossuet, Marat, Robespierre se veían a sí mismos como dulces filántropos que solo soñaban con la felicidad de la humanidad”.³⁵ Teman de quienes deseen su felicidad, ¡son capaces de cualquier cosa!

Durante todo el siglo XIX, el diálogo de sordos entre el innovador y el conservador respecto de la belleza de las Ideas Democráticas se cierra con la supuesta prueba de su nocividad por parte de los crímenes de la Revolución. Así, en un diálogo saint-simoniano, vemos discutir al Innovador y al Conservador:

El innovador: —¿Conoce usted los *Derechos del Hombre y el Ciudadano* proclamados por los demócratas de 1789?

El conservador: —Conozco los excesos de 1793 y con eso me basta.³⁶

³³ Louis de Tourreil, *Religion fusionnienne, ou doctrine de l'universalisation réalisant le vrai catholicisme*, Tours/París, Juliot, 1879, p. 216. Una edición posterior (París, A. Charles, 1902) se encuentra disponible en <gallica.bnf.fr>.

³⁴ André Lorulot y Georges Yvetot, *Le syndicalisme et la transformation sociale*, París, Librairie Internationaliste, 1909, p. 11.

³⁵ Gustave Le Bon, *Psychologie du socialisme*, París, Alcan, 1898, p. 104 [París, Les Amis de Gustave Le Bon, 1984, disponible en <gallica.bnf.fr>].

³⁶ Jean Terson, *Dialogues populaires sur la politique, la religion et la morale*, París, Prévot, 1840, p. 70 (disponible en <books.google.com>).

Los publicistas liberales y antisocialistas del siglo XIX vieron de inmediato y denunciaron –dando con ello a los espíritus humanitarios pruebas irrefutables de su maldad innata– el paralogismo que deduce el remedio de la constatación del mal y de la atribución de múltiples males a una supuesta Causa única fácil de eliminar: con la propiedad individual hay pobreza y desigualdad, *por lo tanto* hay que suprimirla y reemplazarla por su contrario. Hay gente que no tiene trabajo, *por lo tanto* el Estado puede y debe dar trabajo a todos... La sociedad es imperfecta, por lo tanto es reformable. Es mala de punta a cabo, por lo tanto debe sufrir una reforma total deducida de principios contrarios a los que la rigen.

Los adversarios de los Grandes Relatos Progresistas, por diversos que sean –desde los católicos hasta los darwinistas sociales y los nietzscheanos–, parten de una premisa de lo *irremediable* para descartar los remedios sociales radicales como quiméricos, es decir que ellos también se basan en un presupuesto, en una visión pesimista de la “naturaleza humana”. Herbert Spencer, el sociólogo liberal que denunció el “estatismo”, decía: “Lo que es imperfecto es el hombre. El Estado no puede mejorarlo por decreto”.³⁷ Los pensadores liberales no reprochaban a los socialistas el querer una sociedad buena, o más bien, sí, se lo reprochaban, pero acusándolos de preparar inevitablemente una sociedad peor, aunque fuera a estar revestida de buenas intenciones. En cierto modo, el mismo horror que les inspiraban los proyectos colectivistas, anarquistas, etc., los consolaba de vivir en una sociedad llena de miserias, pero que tenía sus lados buenos –para ellos– y donde no todo estaba perdido...

Sobre los historiadores como fiscales

Como señalé al comenzar: la historia de las ideas modernas muy pocas veces es una empresa serena nacida únicamente del interés histórico. El historiador de las ideas políticas, sobre todo, ajusta cuentas –y no lo oculta– con el presente a través del pasado, un pasado que evidentemente no queda atrás. El historiador que describe y analiza tendencias ideológicas de la década de 1930 –o de 1830– ajusta cuentas de hecho con sus lejanos pero persistentes descendientes actuales. Por lo tanto, se erige expresamente como fiscal, acusa e interpela, coloca a las ideologías del pasado ante sus “responsabilidades”, una palabra que vuelve regularmente en el historiador israelí Zeev Sternhell, quien somete a prueba en el tribunal de la historia los escritos de los “prefascistas” de 1880-1914 y de las ligas fascistoides de la década de 1930, cuyas doctrinas son puestas bajo acusación. Invita expresamente a los lectores presentes, y muy especialmente a sus adversarios –que se niegan a reconocer la extensión de “la impregnación fascista” en la Francia de antes de 1940–, a un “examen de conciencia” al que se niegan. Movidado por fuertes convicciones, Sternhell, al analizar la impregnación fascista extendida de una Francia de los años treinta que prepara la vergüenza y el deshonor de los cuarenta, remueve aquel pasado solo porque considera, a pesar de las negaciones de sus adversarios, que aún subsisten sus secuelas y algunas cenizas calientes que podrían reavivarse.

Otros historiadores de las ideas, con los famosos y eruditos adversarios del “historicismo” de los tiempos de la Guerra Fría a la cabeza –Karl Popper, Isaiah Berlin, Jacob Talmon, Karl Löwith, Eric Voegelin, etc.–, cuyos trabajos siguen siendo –con las debidas críticas– grandes

³⁷ Citado por Paul Boilley, *Les trois socialismes*, París, Alcan, 1895, p. 52.

modelos heurísticos, habían entendido su tarea como una lucha –académica, es verdad, pero a menudo brutal y capaz de ganarles irreconciliables enemigos– contra ideas “totalitarias” amenazadoras, cuya *historización* era capaz, en su opinión, de minar su autoridad y sus pretensiones. Para Isaiah Berlin, por ejemplo, Lenin y Stalin son los herederos directos de Rousseau, encuentro histórico que censura Sternhell en su reciente *Les anti-Lumières, du 18^e siècle à la guerre froide*. Sternhell habla, para ese contexto de la Guerra Fría, de “campaña contra el comunismo, Ilustración francesa mediante”.³⁸

No menos convencido de realizar un trabajo intelectual riguroso *a la vez que* una tarea cívica de higiene intelectual, de denuncia de determinadas “imposturas” que están en boga, tarea en que hay golpes que enfrentar, alguien como Pierre-André Taguieff arremete hoy contra la “ilusión populista”³⁹ y contra la tendencia de una parte de la izquierda francesa a pervertirse en antirracismos y antifascismos que, según demuestra, son instrumentalizados y falaces.⁴⁰ El historiador de las ideas modernas no es alguien instalado en su proverbial “torre de marfil”, un cura por encima de la pelea (de allí deriva el carácter híbrido de empresas que se encuentran entre las más apreciables, perspicaces e innovadoras del sector, empresas en las que, sin embargo, el esfuerzo de objetivación académica está en lucha con la posición –subjetiva y comprometida en un combate intelectual difícil– del panfletario, posición discursiva que en otra parte describí como de la verdad solitaria y valiente frente a la impostura triunfante).

Un enfoque a descartar como mal método

A fin de cuentas, creo que hay que rechazar de plano la tendencia, irresistible en algunos historiadores –y no los menos ni los menos apreciables– a discutir a pensadores e ideas pasadas en términos de *complicidad antes del hecho*. Hay que combatir la tendencia complementaria a transformar los encadenamientos tortuosos de las genealogías intelectuales en un determinismo de “pendientes fatales”, vistas *a posteriori*, y criticar la propensión a reprender imprudencias y complicidades *by hindsight*, es decir, que no lo parecen sino retrospectivamente.⁴¹ Por ende, también hay que combatir la tendencia a pasar subrepticamente de la descripción de una genealogía histórica del surgimiento y la anexión de ideas dispersas dentro de un mismo “sistema” –y desde allí a la catástrofe que este engendró– a un juicio político-moral *retrodictivo* articulado con diversos paralogismos *ex post facto*. Es decir, hay que combatir, en suma, la tendencia a combinar, en enunciados equívocos y “solapados”, anacronismo, finalismo y moralismo.

Todo ello lleva a un gran *caveat* de método, que consiste en recordar al historiador de las ideas que las entidades que él sintetiza se construyen y desconstruyen en el largo plazo a través de etapas imprevisibles, en función de cambios no menos imprevistos en el mundo real, con umbrales cualitativos, “metamorfosis” o “mutaciones” que hay que relevar y muchas veces

³⁸ Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières*, París, Fayard, 2006, p. 495.

³⁹ Pierre-André Taguieff, *L'illusion populiste. Essai sur les démagogies de l'âge démocratique*, París, Berg, 2002 [París, Flammarion, 2007].

⁴⁰ Véase, por ejemplo, Pierre-André Taguieff, *Les contre-réactionnaires. Le progressisme entre illusion et imposture*, París, Denoël, 2007.

⁴¹ Y a transformar las contigüidades y vecinazgos en complicidades.

generando variantes polarizadas que se convertirán en antagonistas (lo que equivale a decir que no son entelequias que poseerían *ab ovo* el potencial de su despliegue). Los análisis que van en contra de este principio son a la vez moralmente “farisaicos”, arrogantes y metodológicamente falaces, porque son necesariamente anacrónicos. Parecería que para muchos buenos espíritus el estudio de las ideas y de su papel en la historia desemboca en una teleología (que evidentemente están imposibilitados de asumir teóricamente), en la idea de que, para ser *juzgadas*, las ideas deben esperar a su “aplicación” o a una aplicación por parte de quienes las adoptaron.

Jean-Jacques Rousseau ha sido especial objeto de este *juicio de intención* desde hace medio siglo (acusación repetida, proveniente del mundo anglosajón, que merecería ser estudiada). Como se ha repetido en diversos lugares, Jean-Jacques “should be given special responsibility for the emergence of totalitarianism”.⁴² Pienso sobre todo en la obra de Jacob L. Talmon, cuyo primer libro, *The Origins of Totalitarian Democracy*,⁴³ partía de Jean-Jacques Rousseau para llegar a Babeuf y a los Iguales y desembocar en los Totalitarismos del siglo xx y sus horrores. Talmon buscaba demostrar que en las ideas, los conceptos y los encadenamientos de razonamientos del autor del *Contrato social* estaba la matriz original de todas las ideologías posteriores, que agrupa bajo la denominación de “democracia totalitaria”.⁴⁴ Hay un sofisma inherente a este encadenamiento invocado. François Furet, por el contrario, exonera a Jean-Jacques y matiza periodizando: “Rousseau no tiene ninguna responsabilidad en la Revolución Francesa, pero es verdad que sin saberlo construyó los materiales culturales de la conciencia y la práctica revolucionarias”.⁴⁵

Creo que, por “humana, demasiado humana” que sea la actitud de fiscal-historiador, indignado por los crímenes cometidos en nombre de algunas Ideas, es una postura que se relaciona con la mezcla de géneros y es indefendible en el plano historiográfico. El historiador debe resistir la tentación de convertirse en fiscal, y muy especialmente en la coyuntura “totalitaria” de hoy en Occidente, que invita desde todas partes y en nombre de una democracia desencantada, a una judicialización de la historia moderna.⁴⁶ Debe resistir porque la historia es incierta, porque los encadenamientos de ideas y acciones, de “pasos al acto”, son tortuosos y oscuros y porque los pensadores-actores simplemente nunca tuvieron manera de sospechar cómo se sucederían las consecuencias de sus pensamientos.⁴⁷

La tendencia a convertir la historia de las ideas en una requisitoria implica, a mi entender, una arrogancia que tiene que ver con el “presentismo”: supongamos que las teorías médicas y

⁴² John W. Chapman, *Rousseau totalitarian or liberal?*, Nueva York, Columbia University Press, 1956, p. vii. [“debería habérsele atribuido especial responsabilidad por la emergencia del totalitarismo”, n/eds.]

⁴³ Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1952.

⁴⁴ En *Political Messianism: The Romantic Phase*, Talmon analiza, partiendo de Saint-Simon, los socialismos llamados “utópicos”. Los sistemas sociales que proliferan entre 1815 y 1848 son presentados como la etapa de un desarrollo de ideas radicales de las que saldrá la Revolución bolchevique. La expectativa de una regeneración universal, la convicción de que la historia humana responde a un plan y a un objetivo último, el sentimiento de inminencia apocalíptica generado por la experiencia de la Revolución Francesa, no menos que por las conmociones de la revolución industrial, todo ello contribuye a formar, para Talmon, “una fe mesiánica establecida sobre la roca de la bondad natural del hombre”.

⁴⁵ François Furet, *Penser la révolution, op. cit.*, p. 51.

⁴⁶ Enzo Traverso señala con razón este punto en su libro *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du 20^e siècle*, París, La Découverte, 2011 [trad. esp.: *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo xx*, trad. de Laura Fólica, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012].

⁴⁷ Véase Enzo Traverso, *Le passé mode d'emploi*, París, La Fabrique, 2005, pp. 74 y ss. [trad. esp.: *El pasado, instrucciones de uso*, trad. de Almudena González de Cuenca, Madrid/Barcelona, Marcial Pons, 2007].

psiquiátricas del siglo XIX sobre las mujeres, la histeria o los “pederastas”, a pesar de su aplomo positivista y su aparataje experimental, eran malintencionadas y absurdas y que estaban atravesadas por mitos y fantasmas, *pero* mis convicciones feministas e igualitarias de hoy, que me autorizan a calificar despectivamente de “machistas” y “homofóbicos” a los académicos de *pince-nez* del pasado, sí, serían íntegramente racionales e irreversiblemente aceptadas... Así y todo, el presente y sus ideas, particularmente sus ideas recibidas, no pueden ser el Tribunal del mundo. El historiador no es un árbitro ni un *Time Traveller* que puede descender en una nube para decir a los hombres del pasado que tal discurso era fundado y sagaz y tal otro no. Y que tal idea, con su apariencia de buena fe y buena voluntad, era reprensible, peligrosa, temeraria... Ahora bien, resulta cada vez más frecuente que, en un ritual de exorcismo seudojudicial, la *doxa* contemporánea convoque al pasado ante el Tribunal del Presente, de donde salen condenados y cubiertos de oprobio un Platón esclavista y muy poco demócrata, un Jefferson sexista y nuevamente esclavista, un Freud supuestamente homofóbico y nada menos que feminista, etc. Casi no cabe duda de que todos los “crímenes” contra el presente de los grandes muertos y sus vagos valores pasarán por allí. Otra actitud, aceptablemente megalómana esta vez, es la del historiador que, luego de demostrar debidamente la historicidad contingente, las variaciones históricas de las nociones de “libertad”, “democracia”, etc., llega con su propia definición (que supuestamente sí es atemporal y neutra). Historizar es descartar la idea de que nosotros podríamos salir del curso de la historia para producir una definición “trascendental” de un concepto. Es lo que Quentin Skinner objetaba a la teoría política de Isaiah Berlin: elaborar, a fin de cuentas, como pretende hacer este, una definición neutra y atemporal de la Libertad es una “ilusión”.

Al término de su *Sartre et Aron*,⁴⁸ biografía comparada de dos grandes intelectuales del siglo XX, Jean-François Sirinelli escribe, preocupado por disociarse de los enemigos póstumos de un Jean-Paul Sartre “que siempre se equivocó”: “No debemos aquí llevar el análisis final al registro de la culpa, porque [...] el historiador no instruye un caso para inculpar o exculpar”. Para estudiar su pensamiento, sus tomas de posición políticas y medir su inmensa influencia, no hay ninguna necesidad de “quemar a Sartre para exorcizar un pasado hoy deshonorado”.⁴⁹ Por su parte, y a semejanza de Enzo Traverso, Jacques Julliard invita al historiador a no ceder ante lo que en su opinión se relaciona con el “espíritu del tiempo” en estos comienzos del siglo XXI, “época en la que hay una tendencia a instituirse en un tribunal permanente de sí misma, pero también de todas las que la antecedieron”.⁵⁰ El pasado es cada vez más intimado a pedir disculpas al presente, por lo tanto hay que encontrar a alguien dispuesto a expresar ante los medios un “arrepentimiento” póstumo por un pasado criminal: la Francia republicana del año 2000 se golpeó el pecho en nombre de los crímenes de Vichy. El historiador, concluye también Carlo Ginzburg, no debe erigirse en juez, no puede dejarse llevar a emitir sentencias. Su verdad, resultado de su investigación, no tiene un carácter normativo: sigue siendo parcial y provisoria, nunca definitiva. La historiografía nunca es fija, porque, en cada época, nuestra mirada sobre el pasado –interrogado a partir de cuestionamientos nuevos, explorado con categorías de análisis diferentes– se modifica.⁵¹ El historiador puede inducir en

⁴⁸ Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, París, Fayard, 1995.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 375-376.

⁵⁰ Jacques Julliard, en el número “Histoire des mentalités” de la revista *1900*, n° 18, 2000, p. 5.

⁵¹ Enzo Traverso, *Le passé, mode d'emploi*, op. cit., p. 77. Véase también, de Carlo Ginzburg, *Un seul témoin*, op. cit.

su lector un juicio moral, pero dejando “hablar a los hechos”, que se habrá limitado a establecer rigurosamente. Esa es su tarea. Ni la acusación o alegato ni la pronunciación del veredicto le incumben ni son su papel.

Quizá lo que exaspera e indispone no sea tanto el historiador vestido con la toga del fiscal o del juez que pronuncia un veredicto, como la tendencia –inherente a cualquiera que acusa o defiende– a conservar únicamente lo que defiende su causa y a “mentir por una buena causa”, ya sea de derecha o de izquierda, aunque sea mentir por omisión o por subvalorar datos que debilitarían su defensa o su acusación. Sigue siendo el conflicto entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Se debería poder exigir al menos que el historiador-defensor no tenga dos unidades de medida: que no tome por una parte al pie de la letra, sin suspicacia, lo que los bolcheviques decían que hacían con el “apoyo indefectible de la clase obrera” y en su provecho, mientras que por otra parte analiza el discurso de los fascistas –“marionetas del gran capital”– como baja demagogia.

En suma, se encuentran dos sofísticas complementarias que favorecen una historia concebida como acusación:

1. La sofística de la sospecha transferida al origen

En su *The Origins of Totalitarian Democracy*, de 1952 –libro de profunda influencia entre los historiadores de las ideas de lengua inglesa en tiempos de la Guerra Fría–, Jacob L. Talmon remonta desde Stalin hasta Rousseau, pasando por los socialistas románticos, en una operación de encadenamiento retrospectivo odiosa para los progresistas (y también para los rousseauianos). Para Talmon, los principales ingredientes del bolcheviquismo y el estalinismo ya estaban presentes en la doctrina de un Saint-Simon⁵² –a quien tiene en la mira–, no menos que en Rousseau.⁵³ Los historiadores de la escuela de Talmon, que hacen remontar el “totalitarismo” a algunas ideas de Rousseau, a algunos proyectos estatistas y autoritarios de Saint-Simon y a la “idolización” romántica de la Historia (al “mesianismo revolucionario”), nunca dicen, por supuesto, en una somera polémica, “Rousseau = Gulag”. Pero el tipo ideal transhistórico de “totalitarismo” pretende establecer poco a poco un origen y *transfiere la sospecha* al origen.⁵⁴ En efecto, la tópica del encadenamiento sirve para *construir un concepto* en la historia, es decir, hasta cierto punto, para *deshistorizar*. Los historiadores deben negarse a estas acusaciones que resultan de encadenamientos a grandes zancadas que imputan moralmente de complicidad antes del hecho a pensamientos originados *varias generaciones* atrás. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy lo dicen muy bien y mejor de lo que podría decirlo yo: “El nazismo no está más en Kant, Fichte, Hölderlin o Nietzsche (todos ellos pensadores reivindicados por el nazismo) –ni tampoco, en última instancia, está más en el músico Wagner– de lo que el Gulag está en Hegel o en Marx, o el Terror lisa y llanamente en Rousseau”.⁵⁵

⁵² Sobre Saint-Simon como padre del totalitarismo, también vale mencionar: Georg Iggers, *The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simonians. A Chapter in the Intellectual History of Totalitarianism*, La Haya, Nijhoff, 1958.

⁵³ Véase, sin embargo, el elogio de Marcel Gauchet a Talmon en *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, París, Stock, 2003, pp. 336-337.

⁵⁴ Ejemplo de este enfoque: Jan Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausana, L'âge d'homme, 1984.

⁵⁵ Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi* [1991], La-Tour-d'Aigues, L'Aube, 2005, p. 28.

El régimen de Mussolini y el de Hitler no están *en* Maurice Barrès, aedo de la Tierra y los muertos. Si por un instante nos permitimos entretenernos haciendo un razonamiento por ficción, no cabe ninguna duda de que el nazismo habría horrorizado a aquel “espíritu delicado”... y eminentemente germanófilo (no nos ocupamos de esto *aquí*, lo cual debería ser evidente). Sin dudas, una comprobación de este tipo no prohíbe en nada al historiador de las ideas remontarse poco a poco a los *orígenes* y seguir encadenamientos de influencias, reinscripciones y apropiaciones —es lo que se espera de él—, cuando no se trata ni de terminar de saldar un juicio moral retroactivo, ni sobre todo de insinuar, en un platonismo más que superfluo, que la culminación “final” estaba *en el huevo*, en la Idea, el nazismo en Fichte y el gulag en Marx. La fatal pérdida-alteración que se produce en el camino es el tipo de objeción que se puede oponer a toda genealogía de ideas que proceda a grandes zancadas y haga *remontar poco a poco la sospecha* al origen (ya sea que pretenda ir de Herder y Nietzsche a *Mein Kampf* o de Saint-Simon, Hegel y Marx a *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, de Joseph Stalin, pasando por el paupérrimo corpus del “marxismo-leninismo”, él mismo surgido de la machaconería doctrinaria y quisquillosa de Vladimir Ilich. En su *Cours de médiologie général*, Régis Debray enuncia una regla escéptica: *toda transmisión es traición*,⁵⁶ todo pensamiento que desemboca en la esfera pública, que es absorbido en las luchas políticas, que “se apropia” de las masas se convierte rápidamente en un contrasentido generalizado. *Es así* y es en vano querer vengar el pensamiento “traicionado”, no hay lugar para lamentarse ante lo inevitable. Platón, platonismo y neoplatonismos. Rousseau, rousseauismo y jacobinismo. Marx, marxismos de todo tipo. Son todas historias de malentendidos, reducciones, contrasentidos y “teléfonos descompuestos”, de modo que las ideas, es verdad, “desempeñan un papel en la historia”, como se suele decir, pero las ideas que “desempeñan un papel” en la historia nunca son la idea de partida. ¿Son avatares? Reducciones diría más bien (todo empieza en místico y termina en político, todo empieza en pensamiento sutil y termina en simplificaciones y eslóganes).

Para acrecentar la confusión, a esto se agrega una famosa paradoja, proveniente justamente de Karl Marx: los hombres que hacen la historia no saben la historia que hacen y sin embargo la idea que se hacen de lo que hay que hacer y de lo que están haciendo, sus objetivos, sus mitos y sus quimeras tienen consecuencias decisivas en la historia “real”.

2. La sofística de la pendiente fatal, *Slippery Slope*

En mi ensayo “L’immunité de la France envers le fascisme: un demi-siècle de polémiques historiennes”⁵⁷ expongo los argumentos convergentes de los historiadores franceses contra las hipótesis sobre el origen francés del fascismo de Zeev Sternhell. Al remontarse a la década de 1880, Sternhell parece pensar en términos de “pendiente fatal”: supongamos que la crítica a las costumbres democráticas y parlamentarias podía ser parcialmente justificada, pero, poco a poco, la “revuelta” de aquellos pensadores disímiles estaba “dirigida contra el conjunto de los valores legados por la Ilustración y la Revolución Francesa”.⁵⁸ Resultado de ello es que “todos los pensadores que sometieron a un estudio crítico la ‘religión del progreso’ o el universalismo

⁵⁶ Régis Debray, *Cours de médiologie général*, París, Gallimard, 1991.

⁵⁷ *Études françaises*, vol. 47, n° 1, 2011, pp. 15-42.

⁵⁸ Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire: 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, París, Seuil, 1978, p. 23.

abstracto”⁵⁹ –confirma protestando Pierre-André Taguieff– son lanzados sin miramientos por el israelí al abismo prefascista. Corro el riesgo de explicitar aquí lo que básicamente exaspera a los críticos de Sternhell: ven en él en el fondo una tendencia a los *paralogismos estalinistas*, juicios que proceden por amalgama, por anacronismos retrospectivos y “culpas objetivas”. Esto equivale a instalar un tribunal del pensamiento –como le reprocha Taguieff–, un tribunal destinado a juzgar retrospectivamente a los pensadores del pasado. Flagrante pecado de anacronismo.⁶⁰ Pierre-André Taguieff agrega que en su último libro, *Les Anti-Lumières*, “Sternhell ilustra de manera caricaturesca una historia polémica de las ideas políticas sometidas sin matices a la mirada del juez ideológico supremo que es el historiador militante. De este modo, la historia del pensamiento político es reducida a un juego de masacre”. A este respecto, es toda la empresa sternhelliana la que a veces es declarada insostenible en su concepto central: “Por teleológica, la noción de *prefascismo* es, en sí misma, absurda”, zanja Pascal Ory.⁶¹ La noción implica que las ideas antiliberales y nacionalistas de 1880 *no podían sino* conducir al fascismo de 1930. Si no, no son etiquetables como “prefascistas” sino mediante un paralogismo anacrónico.

Un historiador de las ideas que retrocede ante la historización (y la consecuente relativización) de los valores supuestamente intangibles de su tiempo y su entorno, que creería en algo así como una verdad por fin alcanzada dentro de los saberes sobre el hombre y la sociedad, en una *normalidad* contemporánea, que pensara que, como por casualidad, el mundo finalmente adhirió a los verdaderos valores y decisivamente progresó en verdad y en razón respecto de su época, lo que le permitiría juzgar con una distancia condescendiente sobre los errores, las quimeras y los mitos del pasado con la vara de un saber mejor establecido, ese historiador debería cambiar de oficio. Solo se necesita un pirronismo bien considerado y cierto respeto, al menos observar sin arrogancia el “error humano” de otros tiempos. Como escepticismo no es nihilismo, no es cuestión de terminar concluyendo que todas las ideas son iguales, que todas tienen su tiempo antes de devaluarse, que todas mistifican y conducen a catástrofes. Pero hay que hacer historia de las ideas sin estar *al servicio* de la exaltación, la aprobación y la legitimación de la idea estudiada ni, si a uno definitivamente no le gusta la ideología que estudia, estar al servicio, no menos vano, de su demonización o demostración *ex post facto* de sus “peligros”.

La actitud escéptica no se reduce a una duda abúllica ni a un relativismo fatigado y hastiado, sino que confiere al historiador de las ideas un papel cívico honorable y “saludable”: el de animar a sus contemporáneos a mirar el curso del mundo con una mirada sobria (“mit nüchternen Augen”),⁶² a no ceder a las ilusiones y a las quimeras de los grandes sistemas ni dejar de resistir a la doxa del momento, al “pensamiento único”, a esforzarse por “pensar por sí mismo”, aun cuando su trabajo de historiador demuestra hasta qué punto un esfuerzo de ese tipo es problemático y nunca definitivo. □

⁵⁹ Pierre-André Taguieff, *Les contre-réactionnaires...*, op. cit., p. 322.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Pascal Ory, *Du fascisme*, París, Perrin, 2003, p. 48.

⁶² “Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen”, *Manifest der kommunistischen Partei*, s. l., s. e., 1848. [“Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”, *Manifiesto del Partido Comunista*, traducido por la Editorial de Literatura Política de Estado, Moscú, 1955, varias ediciones –nótese que la expresión que destaca Angenot, “con una mirada sobria”, es una traducción literal del alemán que en la versión en castellano del *Manifiesto* se ha interpretado como “considerar serenamente”–, n/eds.]