

ENTREVISTA CON ZEEV STERNHELL

POR MARIO SZNAJDER (1)

Mario Sznajder: ¿Por qué el Fascismo? Aunque el alcance de su estudio es muy amplio, el núcleo de su investigación se centra en el Fascismo. ¿Cómo llegó a este tema y cuándo comenzó a explorarlo?

Zeev Sternhell: ¿Por qué el Fascismo? Desde el primer momento, desde que me interesé por la historia y la política. A una edad muy temprana, ya antes de comenzar mis estudios universitarios, me interesaba explicar el desarrollo de la historia europea del siglo XX y fue con el paso de los años cuando comencé a investigar a fondo sobre el Fascismo. Se trata de la cuestión que subyace en todo lo que he hecho. Mientras cursaba mis estudios de Master fue cuando descubrí los textos de Maurice Barrès (un novelista y político francés), prácticamente olvidado en aquel tiempo; empecé a estudiar su trabajo y descubrí algunas cosas que me chocaron. Lo primero que atrajo mi atención fue lo que él llamaba *le sens du relative* —el sentido de lo relativo— entendiéndolo por ello el rechazo de las normas universales, el de toda la tradición occidental que asociamos con la Ilustración, una guerra total contra Kant y el imperativo categórico que queda manifiesta en su más importante novela política *Les Déracinés* (1897) que es el cénit de la novela política francesa, así como en su visión del nacionalismo y la nacionalidad, la teoría de *La terre et les morts* (conferencia de 1899). Al leerla uno se da cuenta de que no hay diferencia entre esta idea y el *Blut und Boden* —la sangre y la tierra. El examen de su visión, el del camino de la derecha radical, el relativismo moral, la guerra contra Kant, porque independientemente de cómo le interpretemos, Kant es, junto con [Jean Jacques] Rousseau, el mayor representante de la Ilustración, todo ello provocó en mí la sensación de que aquí

(1) La entrevista a Zeev Sternhell, profesor emérito de la Cátedra Leon Blum de Ciencia Política en la Universidad Hebrea de Jerusalén, fue realizada en el mes de octubre de 2009, a lo largo de varias sesiones, por Mario Sznajder, titular actual de la cátedra Leon Blum y coautor, con Z. Sternhell y M. Asheri, de *El nacimiento de la ideología fascista*. Esta revista ya publicó otra entrevista con Zeev Sternhell complementaria de ésta, realizada por Carmen López Alonso, con el título «El intelectual y el compromiso político», en *Historia y Política*, nº 5 (2001): 209-216.

se encontraba el principio de la respuesta a las cuestiones que me estaba planteando, precisamente porque se trataba de Francia. Si esto se hubiera producido en Alemania o en Italia no habría sido sorprendente, la gente habría dicho: bueno, el fascismo... pero ¿en Francia? ¿En una sociedad identificada con los principios de 1789, los de la Revolución Francesa? Este fue el comienzo, la primera etapa. Sobre esto escribí el libro sobre Maurice Barrès, *Maurice Barrès et le Nationalisme français* (1972) basado en el trabajo realizado para mi tesis doctoral. El libro era el inicio de un largo camino de investigación. El segundo libro estudiaba la derecha revolucionaria. Su título, *La droite révolutionnaire 1885-1914*, tiene un subtítulo, *Les origines françaises du fascisme* (1978); cuando se me preguntó si a lo que yo me refería era a los orígenes del fascismo francés mi respuesta fue que no, que de lo que el libro trataba era de los orígenes franceses del fascismo. Esto se consideró original. Apoyado en el trabajo previo sobre Barrès, este estudio amplió el alcance de la investigación que no sólo se centraba en la ideología sino también en los aspectos políticos y sociales. Para entonces yo ya estaba convencido de que las primeras fuentes del fascismo se encontraban en Francia. Italia vendría después. Cuando, a través de Barrès, estudié la crisis Boulangista y la derecha radical comprobé que se trataba de la primera crisis del liberalismo, que se producía en Francia, la sociedad liberal más avanzada de Europa. El Boulangismo fue un fenómeno fascinante porque en él se podían ver todos los elementos primarios, el nacionalismo radical y orgánico, el antisemitismo, la centralización del líder. El segundo libro de Barrès se titula *L'Appel au soldat* (1900) y en él se puede ver la guerra contra la democracia liberal y contra los instrumentos que ésta construye, los partidos políticos. Y esto se encuentra tanto en la derecha radical como en la izquierda radical. Esa animosidad contra el orden liberal y burgués que procede de la derecha radical y de la izquierda radical no marxista aparece ya de forma inmadura en el decenio de 1880. La derecha no ha de ser necesariamente conservadora, también puede ser revolucionaria. Esto me llevó al gran debate con René Rémond, que continuó hasta su muerte (en abril de 2007), sobre si había dos o tres tipos de derecha radical en Francia. Yo creo que sólo hubo solo dos: la derecha liberal-conservadora que, al final, aceptó el estado de cosas existente, es decir, la democracia liberal, y la derecha revolucionaria que rechazó este orden y que luchó contra él. Esto es válido para el marco francés. En un sentido más general estas tendencias revolucionarias que rechazaban el liberalismo y la democracia, también rechazaban el conservadurismo y el marxismo. Todo esto se encontraba presente dentro de un único marco a finales de los años 1880. El Caso Dreyfus y el escándalo que provocó fue una segunda etapa del boulangismo, sin el cual no se puede entender el Caso Dreyfus; en realidad se trataba de una revolución intelectual que aún no había podido verse traducida en términos políticos pero que, desde distintos puntos de vista, marcaba el camino de lo que vendría después. Todo esto se narra en el libro siguiente, el tercero, *Naissance de l'ideologie fasciste* (1989) —al que usted [M. Sznajder] contribuyó con el capítulo sobre el sindicalismo revolucionario en Italia y Maia [Asheri] con

el capítulo sobre Benito Mussolini. Pero el marco intelectual es una continuación, o mejor dicho, un examen más profundo, de lo que ya había expuesto en los libros anteriores. Llegamos al nacimiento de la ideología fascista y seguimos su ascenso y su progresión desde finales del siglo diecinueve. Esta es la razón por la que el libro, basado en mi trabajo que precedía al suyo sobre el sindicalismo revolucionario y al de Maia Asheri sobre el primer Mussolini, lo titulamos como *El nacimiento de la ideología fascista* (traducido al inglés y al español en 1994 (2)). Aquí descubrimos una chispa de genialidad: la idea que separa la estructura económica del liberalismo de sus contenidos morales e intelectuales. El sindicalismo revolucionario desde [Georges] Sorel había atraído mi atención mucho antes; escribí un trabajo sobre Tocqueville y Sorel para el seminario de Jacob Talmon y ya en 1960, durante el primer año de mis estudios de MA (Master of Arts, estudios de grado) descubrí a Sorel, su importancia y significado, posiblemente incluso antes de que Isaiah Berlin comenzara a hacerlo. Cuando hablé sobre ello con Talmon me dijo que Isaiah Berlin siempre quiso estar cerca de él. Me referí a esto en mi último libro, *Anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide* (2006) (3).

Isaiah Berlin no reconoce adecuadamente la contribución de Talmon. Talmon tenía otras debilidades, pero merecía un reconocimiento. La idea era que los contenidos intelectuales del liberalismo pueden ser destruidos mientras que sus contenidos morales, los derechos humanos, preservan la economía liberal porque no existe una alternativa válida. Esto lo vemos en los sindicalistas revolucionarios, que se basan en Sorel, pero desarrollándolo, pues eran economistas y juristas y Sorel no tenía este tipo de conocimientos. No obstante, Sorel tuvo la intuición primaria; los sindicalistas revolucionarios introducen la idea de que el liberalismo y la democracia pueden ser separados, algo que desde hacía tiempo era conocido por los primeros liberales. Durante el siglo XIX la brecha entre el liberalismo y la democracia se redujo considerablemente y para el decenio de 1880 casi estaba cerrada, formándose un nuevo concepto con la unión de los principios del liberalismo y la democracia. Ellos —los sindicalistas revolucionarios y Sorel— entendieron que las dos dimensiones podían separarse. Se podía aceptar una de las dimensiones y rechazar la otra. Este fue el genio y la idea original del fascismo. La ideología fascista nació de la ideología anti-racionalista, anti-materialista y anti-marxista y del nacionalismo radical que ya existían previamente. Cuando [Enrico] Corradini y otros italianos pusieron en marcha el nacionalismo radical vemos que lo mismo ya había ocurrido con los franceses. Todas las bases del nacionalismo orgánico: el culto a la muerte, la veneración de la historia, y todo eso, ya existía en la derecha radical francesa, incluso antes, en Renan. La gente quiere recordar al Renan de *Qu'est que c'est*

(2) STERNHELL, ZEEV, MARIO SZNAIDER, MAIA ASHÉRI. *El nacimiento de la ideología fascista*. Madrid: Siglo XXI, 1994.

(3) Reseñado por Carmen López Alonso en *Historia y Política. Ideas, Procesos y Movimientos Sociales*, n° 18 (julio-diciembre) (2007): 337-342.

qu'une nation? (1882) y su idea del plebiscito cotidiano. Pero para Renan la nación es una entidad orgánica. Y podemos afirmar que la idea ya se encuentra en [Johann Gottfried] Herder, y es cierto. Ahora sé que esta idea existe en Herder de forma muy intensa y que se trata de lo que he denominado como «otra modernidad», puesto que no existe únicamente una sola modernidad. Está la modernidad de la Ilustración y está la modernidad de la anti-Ilustración, construida sobre el nacionalismo orgánico, cultural e histórico que se desarrolla después, pero la idea de la nación como un organismo vivo no es una invención italiana. Existe desde Herder a Renan, Barrès la viste con ropajes modernos y los italianos la adoptan porque forma parte de una cultura que también es la suya. La combinación del nacionalismo histórico, radical y orgánico, con el culto a la historia, la veneración por los antepasados enterrados en esa tierra y el *Blut und Boden*, junto con la revisión anti-racionalista y anti-materialista del marxismo que comenzó Sorel, el vaciamiento de los contenidos racionales y hegelianos del marxismo y la percepción del marxismo como una sociología de la violencia y nada más, unido a la aplicación de la violencia que se da con el fascismo, vía soreliano, y la idea de que la violencia es un instrumento para el cambio del orden social, son todos ellos puntos que se convierten en los ingredientes principales del fascismo. En Marx no se presenta de esta forma; el orden social y económico debe desintegrarse desde dentro. No hay filosofía de la violencia en Marx. Para Marx, el uso de la violencia implica forzar el proceso histórico. Marx pensaba que la revolución se desarrollaría desde el interior de los procesos económicos. Había marxistas que no veían alternativa a la economía capitalista y que se sumergieron en la socialdemocracia. Otros, aún percibiendo que no había alternativa a la economía capitalista, todavía se siguieron adhiriendo a la idea de revolución. Esos fueron los sorelianos. En tiempos de la Primera Guerra Mundial en Europa occidental fueron los únicos revolucionarios que no abandonaron la idea de revolución. Rechazaban el orden de cosas existente y querían cambiarlo por la fuerza y la utilización de la violencia. Esta es la idea de violencia que puede ser proletaria, y cuando está claro que los proletarios han dejado de ser una fuerza revolucionaria, la revolución no será hecha por una clase sino por la nación y todas las clases. Éste era el estado de cosas en vísperas de la Primera Guerra Mundial. Luego describimos cómo Mussolini abandonó el socialismo oficial por una especie de socialismo revolucionario que, durante la Primera Guerra Mundial, integró todos los elementos nacionalistas permitiendo que esa ideología se convirtiera en una fuerza política. En el libro sobre *El nacimiento del Fascismo* demostramos cómo esta ideología existía antes de la Primera Guerra Mundial. Maduró mucho antes de que ésta comenzara. Por tanto, el fascismo no fue un producto directo de la Primera Guerra mundial. Aquí estamos en desacuerdo con muchos. Hasta George Mosse, que dio una gran importancia a la Primera Guerra Mundial y escribió mucho sobre la Alemania del siglo diecinueve, demostró los profundos orígenes de ese fenómeno cuyos inicios se encuentran mucho antes de la Primera Guerra Mundial. Los neoconservadores sostienen que el fascismo, el nazismo y el comunis-

mo estalinista son las dos caras del mismo fenómeno. [Ernst] Nolte y [François] Furet comparten esta opinión. En el caso del fascismo, yo veo la transición de la ideología a la política en la Primera Guerra Mundial que hizo posible dicha transición. Pero la guerra no crea la ideología fascista. La ideología maduró antes de la guerra. El fascismo no es un fenómeno que se reduzca al período de entreguerras. Existía antes de la Primera Guerra Mundial y no hay razones metodológicas para creer que el fascismo dejara de existir después de 1945 o cuando Mussolini fue ejecutado y luego colgado en Milán, o cuando Hitler se suicidó en su bunker.

¿Cómo se desarrolló el siglo veinte? ¿De dónde vino este desarrollo? ¿Por qué se produjo del modo en que se hizo? El fascismo era el mejor prisma posible para examinar este fenómeno. Siempre lo he pensado, y todavía lo sigo pensando, a pesar de los grandes esfuerzos hechos por Paxton y Griffin, relacionados, pero algo diferentes. En el nazismo había una dimensión monstruosa que no existía en el fascismo. Pienso que el nazismo fue una guerra contra la humanidad. El fascismo fue una guerra contra la Ilustración. Así es en mi modesta opinión. Contra la modernidad ilustrada, racionalista, universalista, contra la ley natural y los derechos humanos. El nazismo es una guerra contra la humanidad. Entre el fascismo y el nazismo existen varias diferencias, debidas a los distintos contextos nacionales, no obstante lo cual ambos presentan rasgos similares claros. Cuando empecé a estudiarlos había cuestiones básicas que eran centrales para mí y trabajé sobre ellas.

Mario Sznajder: Usted mencionó el antisemitismo. ¿No es el antisemitismo uno de los factores que despiertan la curiosidad intelectual sobre el fenómeno y los procesos de los que estamos hablando?

Zeev Sternhell: Indudablemente. El antisemitismo hace pensar sobre este tema. Cuando comencé mi investigación no sabía lo fuerte que era el antisemitismo en la Francia de los años 1880. Estaba al tanto, como todos, del caso Dreyfus, pero no conocía la situación anterior al momento en que dicho caso tuvo lugar. Tampoco conocía la fuerza del antisemitismo en Francia durante el período de entreguerras. Ni la de la expansión del antisemitismo en toda Europa. No obstante, y pese a mi interés en el antisemitismo, no me centré en la historia judía. Podía haber estudiado el nazismo, como hizo Saul Friedlander, o centrarme en los estudios sobre la Europa oriental en donde se encuentran el antisemitismo, el nacionalismo y otros temas relacionados. Sin embargo, me ceñí a Europa occidental porque me parecía intelectualmente mucho más interesante. Me hice muchas veces esta pregunta: ¿por qué era tan importante para los franceses encargarse de los judíos en el verano de 1940? ¿Por qué las Leyes Raciales? ¿Por qué las Leyes antijudías? Las Leyes Raciales francesas fueron más estrictas que las Leyes Raciales italianas y las pruebas que establecían eran más estrictas que las de las Leyes de Nuremberg. ¿Por qué? En el verano de 1940 Francia sufrió la más terrible derrota de su historia. Todo se derrumbó.

¿Eran los judíos el problema? ¿Tenían que encargarse de este tema? ¿Promulgar dichas leyes? Se trataba precisamente de eso; la liquidación de la Emancipación de los judíos era el símbolo y la bandera de la lucha contra la Ilustración. Desde varios puntos de vista los judíos servían como un examen de prueba. La Revolución Francesa había liberado a los judíos y a los esclavos negros de acuerdo con los principios de los derechos humanos y el principio de la *Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert, que afirmaba que la nación era la totalidad del pueblo que vivía en un determinado territorio y era gobernado por el mismo gobierno. Eso era todo. No se trataba de la historia ni de la religión. El principio era político y jurídico y se trataba del principio de igualdad. Esto es lo que la revolución dice y ejecuta: los principios de la Ilustración tal como se presentan en la *Encyclopédie*. Por tanto, para afirmar que la Revolución Francesa había muerto, que la Ilustración había quedado enterrada, la etapa más importante, la más significativa, era revocar la Emancipación. El antisemitismo, desde finales del siglo dieciocho, era una herramienta política, un arma de guerra contra la Ilustración, y los judíos son el medio utilizado para romper el orden político-jurídico. Esta es la razón por la que me interesaban los judíos y el antisemitismo. No me interesaban desde un punto de vista judío. No me gustaba la forma estrecha en que se enseñaba la historia judía y, en consecuencia, prefería la Ciencia Política y la Historia General e Intelectual. En el fascismo, el antisemitismo es una herramienta para lograr el objetivo anti-ilustrado. En el nazismo, el objetivo es el antisemitismo. El antisemitismo está en el núcleo del nazismo. El fascismo puede utilizar el antisemitismo en varios grados o incluso dejarlo de lado y varios judíos fueron fascistas, mientras que ningún judío podía ser un nazi. Los judíos son un magnífico prisma a través del que se puede examinar la historia europea. Probablemente se trató del único grupo humano en Europa, quizás junto con los gitanos, no lo sé, cuyo destino fue totalmente dependiente de la sociedad liberal-democrática. El resto, todos los demás grupos humanos, podían encontrar su lugar en un marco *volkish*. La minoría rutena en Polonia tenía el marco ruteno, los checos, los eslovacos, los húngaros en Rumania, cada uno pertenecía a algún lugar. Los judíos no tenían esta suerte. Los judíos eran ciudadanos y cuando el concepto de ciudadanía pierde su relevancia, su historia se acaba. Esto ya está dicho a finales del siglo diecinueve. Un judío que llegaba a Francia o a Alemania desde Polonia o Rumania obtenía la ciudadanía alemana o francesa, pero, no obstante, no era alemán o francés porque su mente y su corazón no eran franceses o alemanes. Los judíos no eran una minoría nacional, ni una minoría cultural. Quizás fueran una minoría religiosa. No eran un grupo étnico que pudiera sobrevivir a la desintegración del orden liberal. Los judíos sólo podían existir en una situación en la que el individuo prima sobre la sociedad. Sólo cuando el individuo es el centro de toda la vida social puede existir el Judío. Si se quiere afirmar que el orden liberal ha muerto se procede a la expulsión del Judío de la sociedad; se elimina la primacía de la ciudadanía política y jurídica y se coloca en primer término la identidad nacional, cultural, religiosa cristiana, y con ello se resuelve el problema. Cuando los parámetros de la afi-

liación nacional son religiosos, étnicos o culturales, y no jurídicos y políticos como pide la *Encyclopédie*, el «problema» queda resuelto. Cuanto más miramos hacia esos temas más nos damos cuenta de hasta qué punto la cultura europea ha absorbido los temas de la anti-Ilustración de forma paralela a los elementos étnicos, culturales y religiosos. Estas fuerzas fueron muy significativas en el mundo europeo del siglo diecinueve y principios del siglo veinte. Lo que era visto como la victoria de la Revolución Francesa, la democratización y la liberalización del mundo europeo en el siglo diecinueve, existió durante todo el tiempo en paralelo con otra tradición que representaba los valores opuestos.

Mario Sznajder: *Ni droite, ni gauche: l'idéologie fasciste en France* (1983) fue un libro muy importante que provocó una discusión intelectual muy seria, tanto en Francia como en otros lugares.

Zeev Sternhell: *Ni droite, ni gauche* fue un paso muy importante, desde mi punto de vista. Actualmente hay mucha gente honesta que sostiene que este libro les chocó y cambió su visión sobre la Francia del siglo veinte y que es imposible escribir sobre el período sin tener en cuenta este trabajo. Antes de morir, René Rémond escribió un libro titulado *Les Droites aujourd'hui* (2005) en el que afirma que el desafío más importante a su modelo era el mío. A pesar de las discusiones, tuvimos una muy buena relación. Con los años valoro esto cada vez más. Fue algo muy positivo el que el debate no se convirtiera en una *vendetta* personal y Rémond siempre se comportó como un caballero. Pero no nos equivoquemos, si yo fuera francés no habría habido sitio alguno para mí dentro del mundo académico. Podía escribir y expresarme libremente desde fuera. La diferencia que existe entre Rémond y algunos de sus seguidores es notable. Rémond era una figura y un verdadero académico (*scholar*). Hay otros que escriben con fluidez pero con escasa sustancia. Se escribe mucho sobre cualquier novedad. *Ni droite, ni gauche* fue la continuación natural de *La Droite révolutionnaire*, el libro que me hizo famoso en Francia. Robert Wohl, en una reseña de *Ni droite, ni gauche* que escribió en *The Journal of Modern History*, decía que pocos libros de historia europea habían provocado tal controversia y conmoción. Inmediatamente después de su publicación, el libro creó una gran agitación y llegó a ser primera página de *Le Monde*, algo no habitual ni esperado. En 1990, cuando el suplemento literario de *Le Monde* hizo un sumario de los años 1980, incluyó este libro en la lista de los cuarenta libros más importantes de la década. En este período se publicaban en Francia alrededor de cuatro mil libros al año —40.000 libros en una década. ¿Por qué razón este libro provocó semejante escándalo? Se trataba de una continuación de *La droite révolutionnaire*. Todos fueron traducidos al italiano. *La droite révolutionnaire* tardó bastante tiempo y no se tradujo hasta los años 1990. Y antes se había traducido, por dos veces, *Ni droite, ni gauche*, la primera por una editorial poco conocida de la que yo no sabía nada. Fue un error aceptarlo, pero el contrato había sido

firmado y lo publicaron. Me habían dicho que se trataba de una editorial pequeña pero dinámica. Después Baldini y Castoldi publicaron *Ni droite, ni gauche* en italiano, así como otros de mis libros. *Ni droite, ni gauche* continúa la línea de *La droite révolutionnaire*, en el sentido de que muestra el fascismo como un fenómeno francés autónomo. Este es el primer punto. No se trataba ni de una imitación del fascismo italiano —el libro trata de los años 1920 y 1930— ni estaba influido por los italianos. Procedía del interior. Un fenómeno francés, original y autónomo. El segundo punto es que el libro muestra la profundidad del arraigo y de la impregnación fascista de la sociedad francesa y, sobre todo, de su élite intelectual. Es un trabajo de historia intelectual, de historia del pensamiento político. Trata de la elite que escribe y afirma que la influencia intelectual de estas elites fue muy importante. El tercer punto, relacionado con todo lo anterior, es el lugar que ocupa Vichy en toda esta historia. Esto provocó otro enfrentamiento con Rémond. El primero fue sobre los tipos de derecha en Francia. Rémond clasificaba la derecha política en tres tipos: el primero de ellos, la derecha conservadora-legitimista; el segundo, la derecha liberal-Orleanista y el tercero, la derecha populista representada por el Bonapartismo. En *La droite révolutionnaire* yo sostenía que este modelo era correcto hasta finales del siglo diecinueve, hasta la entrada en escena de lo que denominamos sociedad de masas, junto con la democracia liberal. ¿Qué es el Bonapartismo? Un fenómeno de la sociedad pre-industrial que se convierte en irrelevante a finales del siglo diecinueve. Sostener la existencia posterior del Bonapartismo —incluyendo en él el Boulangismo— impide a Rémond aceptar la existencia del fascismo francés. El Bonapartismo es un fenómeno de un pueblo que quiere el orden antes de comprometerse con los derechos de voto y de participación universales. Todavía no los conocen, ni los entienden. El sufragio universal solo se hace relevante en el decenio de 1870. El Bonapartismo es una masa de campesinos que quieren orden y un líder, y si el líder monta a caballo tanto mejor. El Legitimismo, el Orleanismo y el Bonapartismo son irrelevantes en una situación política dominada por una democracia liberal, en una sociedad de masas en la que ya están presentes los sindicatos, los partidos políticos, los partidos socialistas y el marxismo. Se encuentran entonces aquéllos que aceptan la legitimidad de la democracia liberal y aquéllos que la rechazan. El fascismo introdujo el elemento revolucionario de rechazar la democracia liberal mientras que aceptaba su orden social y económico. Éste es otro tipo de modernidad. Dimos respuesta a la afirmación de Furet sobre Mussolini como discípulo de Lenin cuando mostramos que Mussolini veía a Lenin como un loco. Mussolini dijo que haría lo mismo que Lenin —la revolución— sin romper la sociedad, sin destruir el Estado y embridando a la burguesía a favor del país. Mussolini no pensaba que existiera una alternativa al orden social existente, y si no había alternativa al orden económico tampoco la había para el orden social existente. Fruto de su odio al comunismo dice que Mussolini no inventó nada, que lo aprendió todo de Lenin. Nolte sostiene que Hitler no inventó nada, que todo lo aprendió de Stalin.

Los tres elementos a los que me refería en *Ni droite, ni gauche* fueron algo terrible para los franceses. Todavía no había desarrollado el tercer punto, sobre Vichy. Vichy era percibido como 'políticamente correcto'. Estaba dentro del consenso. Se trataba de un episodio. Paxton ya había demostrado que Vichy no se había establecido por causa del nazismo. Pero no contestaba la pregunta principal: ¿qué era Vichy? En el libro de Rémond sobre la derecha hay seis páginas sobre Vichy. Un régimen conservador y aislacionista, en su primera fase, hasta finales de 1942. A finales de 1942 los alemanes ocupan el sur de Francia debido a la invasión americana de África del Norte y entonces Vichy se convierte en un área de ocupación alemana en la que florecen los fenómenos de masas como el asesinato y las milicias. No contesta a las preguntas que yo planteaba. Si fuera así ¿por qué la legislación antijudía promulgada ya en 1940? Yo sostenía que ese régimen no era conservador y aislacionista sino fascista y revolucionario desde el principio y esta afirmación rompía ciento cincuenta años de historia. Un régimen conservador conserva. ¿Qué es lo que conservaron? Lo rompieron todo. Entonces, la idea de Vichy como un régimen revolucionario, no esencialmente diferente del fascismo italiano, era algo imposible de ingerir. Era imposible tragar que se trataba de un fenómeno francés original; era imposible aceptar que se trataba de una experiencia que tenía peso intelectual. Vichy era imposible de digerir. Esto explica el gran escándalo organizado en torno al libro. Los que lo apoyaban eran en su mayor parte miembros de la generación joven. Allí tomé conciencia de hasta qué punto se trataba de un problema generacional. Fue en este mismo tiempo cuando se produjo el proceso de De Jouvenel y la muerte de Raymond Aron. Raymond Aron salió de la sala del tribunal en donde se estaba celebrando el juicio De Jouvenel versus Sternhell, bajó las escaleras, se sentó en el coche y murió. Todo esto hizo que el drama se hiciera mayor. El juicio en sí mismo fue muy interesante y me estoy planteando si escribir sobre él en una addenda a la nueva edición de *Ni droite, ni gauche*, porque se trata de un episodio de interés. Después de la guerra, De Jouvenel se convirtió en un importante intelectual, aunque ya lo había sido en la década anterior. En su libro *Après la Défaite* (1941), que los alemanes tradujeron rápidamente y que se convirtió en instrumento de propaganda en toda Europa, se afirma que la victoria alemana es una victoria cultural. El hecho de que un liberal tan prominente, independientemente de que en Francia fuera un marginado al que ninguna universidad contrataba, pero que había escrito trabajos sobre la soberanía que, aunque hoy más o menos olvidados, fueron importantes en su momento, fuera miembro de un partido fascista y escribiera, de acuerdo con ello, como un intelectual fascista, de modo similar a Drieu de la Rochelle y otros, era algo que entonces se rechazaba y que aún hoy sigue siendo rechazado. Este rechazo no sólo era por la historia de De Jouvenel sino porque el fascismo representaba un problema para toda una generación. La izquierda personalista cristiana no era tan democrática y admiraba al fascismo; debemos recordar el *Convegno Italiano Francese* (1935), a [Emmanuel] Mounier y el grupo denominado *L'ordre nouveau* sobre los que se conocen

nuevos datos después de la publicación de *Ni droite, ni gauche*. En 1936, De Jouvenel entrevistó a Hitler. En el juicio el argumento era que había hecho el trabajo en su calidad de periodista enviado a entrevistar a Hitler. *Paris Soir* tenía que publicar la entrevista, pero ésta era tan pronazi que finalmente fue publicada en otro periódico, *Paris Midi*, relacionado con *Paris Soir*. Lo que yo no sabía entonces, pero de lo que tuve conocimiento después —no fui yo quien lo encontró sino otra persona, pero yo lo comprobé— y fue verificado en los archivos del partido Nazi, en el archivo de Otto Abetz, era la existencia de una carta de De Jouvenel en la que solicitaba la entrevista con Hitler. Yo la traduje al inglés para una de las últimas ediciones de *Neither Left nor Right*. De Jouvenel escribe a Abetz diciéndole que sabe lo anti-alemán que es su periódico y pidiéndole algo [la entrevista con Hitler] «...y verá los resultados». Se coloca al servicio de la propaganda nazi. Se trata de un asunto complejo. De Jouvenel también era un agente del Servicio de Inteligencia francés. Eso es lo que sostiene. Es complejo porque si realmente era un agente del contraespionaje francés también espía en el partido político al que pertenecía como miembro, el PPF —Partido Popular Francés de [Jacques] Doriot. Lo que es interesante para nosotros es que la entrevista con Hitler estaba hecha en un tono de disculpa. De Jouvenel sostenía que había sido manipulado, pero pedía la entrevista. Las entrevistas con Hitler eran concedidas a aquéllos que eran percibidos como futuros colaboradores e incluso uno o dos fueron ejecutados después de la guerra. Hitler no concedía entrevistas a cualquiera. Otto Abetz era el experto del partido nazi, von Ribbentrop lo fue después, en el Ministerio de Asuntos Exteriores, experto en los países de habla francesa. Después de la victoria alemana fue enviado a París como embajador alemán *de facto* en Francia, pero en realidad era una especie de gobernador civil. Antes de la guerra Abetz era el principal propagandista del partido nazi en Francia y De Jouvenel era amigo suyo. Yo sostenía que De Jouvenel desempeñaba un papel poco claro en el entorno de Otto Abetz. Ellos afirmaban que era un agente de los servicios franceses, de Vichy. En 1983 ellos [los abogados de Jouvenel] afirmaron que servir a Vichy en aquel tiempo era plenamente legítimo. En el Elíseo [Palacio presidencial francés, en París] se sentaba entonces un presidente que había recibido una medalla de Vichy: el gobierno de Vichy había otorgado una medalla a Mitterand y había servido en Vichy hasta que cruzó las líneas y, junto con Mounier, pasó a la Resistencia en 1943. Mitterand tenía un amigo íntimo llamado [René] Bousquet. Bousquet era el secretario general del Ministerio del Interior francés y, en tanto que tal, comandante de la policía en ambos lados de Francia. Esta situación puede parecer absurda, como imposible, pero es un hecho. La misma policía francesa operaba en la Francia ocupada y en Vichy. Los policías franceses conservaban sus trabajos y cumplían sus obligaciones. Bousquet, trabajando para Vichy, ordenó a la policía francesa que reuniera a los judíos en Julio de 1942, en lo que fue denominado como *La Grande Rafle du Vélodrome d'Hiver* —la gran redada del Velódromo de Invierno (16-17 de julio de 1942)— incluyendo a los niños mayores de dos años. Fueron expulsados de Francia, a pesar

de las normas alemanas que eximían de la expulsión a los niños menores de doce años. Bousquet negoció con Eichmann durante diez días. Eichmann era un burócrata alemán que obedecía las reglas. Bousquet necesitó diez días en convencer a Eichmann para que deportara a los niños. Después de la guerra Bousquet fue reconocido como alguien que había servido a la Resistencia. Como secretario general —director general— de un ministerio de Vichy después de la liberación de Francia fue condenado, junto con sus pares, a diez años de pérdida de sus derechos civiles. En el caso de Bousquet el veredicto fue rápidamente anulado debido a sus servicios a la Resistencia francesa. Es cierto que hubo gentes que estuvieron con Vichy y que luego lucharon con la Resistencia; hubo otros que estuvieron en paralelo con Vichy y con la Resistencia. Nadie sabe exactamente qué es lo que Bousquet hizo para la Resistencia; no figura escrito en ningún lado. Era bastante si les pasaba información. La atmósfera de los años 1980 era que el servicio a Vichy era un servicio a Francia. En el juicio, el testimonio de Raymond Aron —no hay protocolos en los juicios franceses, los jueces toman notas— fue que la entrevista no fue una apología de Hitler. Raymond Aron y Bertrand de Jouvenel eran amigos desde los días del colegio y después ambos fueron miembros de la Sociedad Mont Pelerin, cuando toda la *intelligentsia* francesa era de izquierdas; De Jouvenel, una persona de derechas, era la única personalidad inteligente con quien Raymond Aron podía hablar en París y Jouvenel fue aceptado social e intelectualmente, como cualquier otro. En 1936 no sabía quién era Hitler. Tenemos que comprender que el juicio fue conducido de acuerdo con una ley de finales del siglo diecinueve que establecía que la parte demandada [Sternhell] no puede cuestionar a los testigos. No obstante, si yo hubiera estado presente habría pedido al tribunal que preguntara a Raymond Aron si De Jouvenel no había solicitado la entrevista con Hitler después de que las Leyes Raciales hubieran sido promulgadas, después de lo ocurrido en «noche de los cuchillos largos» y cuando Dachau ya estaba activo. Todo eso había sucedido ya y todo el mundo lo sabía. Un periodista tan agudo que recibe la invitación del Führer para una entrevista ¿no sabe lo que está ocurriendo en Alemania? Todo esto pudo decirse en los años 1980, pero esto ha cambiado completamente después del final de Mitterand. Gobernó durante catorce años, hasta 1995, y se negó a reconocer la responsabilidad de Francia en Vichy. Fue [Jacques] Chirac quien reconoció la responsabilidad francesa de Vichy. Chirac reconoció la responsabilidad francesa en el asesinato de los judíos. Chirac puede tener setenta y ocho años (Jacques Chirac nació el 29 de Noviembre de 1932). Yo tenía diez años cuando la guerra terminó y él tenía doce o trece, un niño. Sólo cuando un presidente sin conexión personal con los acontecimientos llegó al poder se hizo posible el reconocimiento de los crímenes contra los judíos y contra la humanidad. En el caso de [Paul] Touvier, el criminal de Lyon, los tribunales franceses acudieron a la opinión experta de un comité de historiadores, presidido por Rémond. El comité afirmó que Vichy no podía ser definido como un régimen totalitario; en consecuencia, Touvier no pudo haber cometido crímenes contra la humanidad. El veredicto del tribunal,

de que Touvier no podía ser acusado de crímenes contra la humanidad, estaba basado en la opinión del comité de historiadores. Dicho veredicto fue atacado por la opinión pública y por la prensa, *Le Monde* y *Libération* se rebelaron contra el mismo. Aquellos que habían servido en Vichy eran vistos como personas que habían hecho lo correcto. Esta es la atmósfera en la que se celebró el juicio de De Jouvenel. Le Seuil, la editorial que había publicado *Ni droite, ni gauche*, había sido fundada por uno de los amigos de Mounier. Les dije: erais anti-demócratas en los años 1930 y entonces fuisteis a Vichy. Esto era terrible y supuso una conmoción para todo el mundo. Hoy la gente dice que esta conmoción fue importante tanto para la sociedad como para la investigación, y que a raíz de ella los jóvenes comenzaron a trabajar sobre el tema. Todavía se sigue trabajando. Un joven doctorando ha publicado un artículo sobre De Jouvenel en la revista *French Historical Studies*, así como sobre el PPF y sobre Doriot. Una importante revista francesa se negó a publicarlo y, para que saliera a la luz, tuvo que enviarlo a *French Historical Studies*. Se trata de un artículo de una investigación para una tesis doctoral, construido sobre materiales de archivo, en el que se prueba que De Jouvenel no sólo estuvo allí hasta Munich, como muchos sabían y yo mismo creía, sino hasta principios de 1939. No como un simple activista sino como un funcionario asalariado, un miembro de la administración del partido. Después de la guerra esto representaba un problema para la posición de De Jouvenel y del grupo Mont Pelerin que le apoyaba, incluyendo a [Henry] Kissinger, que envió un telegrama a favor de De Jouvenel.

Mario Sznajder: Todo esto lleva en la dirección de *AntiLumières*. ¿Cómo reunió todo lo anterior en este libro?

Zeev Sternhell: Todo comenzó con el trabajo sobre Barrès y se amplió hasta *AntiLumières* a través de todos los trabajos mencionados más arriba. Se fue abriendo como una flor desde un estrecho ángulo agudo hasta los 180 grados. Constituye un examen del siglo veinte desde una perspectiva de doscientos, doscientos cincuenta años.

Mario Sznajder: ¿Se trata de una respuesta a la pregunta básica de cómo entender la historia de la Europa del siglo veinte? La respuesta ¿se encuentra en *AntiLumières*?

Zeev Sternhell: Precisamente. También puede verse como alguien que escala una cumbre y cuanto mayor es la altura, mayor es la amplitud de su vista. En todos estos años me encontré repetidamente con la lucha contra la Ilustración. Creo que en nuestra primera conversación hablé de cómo me encontré con un capítulo de *Les Déracinés*, la primera novela política de Barrès, donde el autor describe cómo el profesor de su escuela secundaria, que era una persona

real, desarraigó de su tierra y su cultura a sus alumnos para conducirlos al universalismo. El profesor enseñaba filosofía y era un kantiano. Era el último curso, cuando los estudiantes eligen entre Matemáticas y Física o Filosofía y Humanidades. El profesor era un seguidor de Kant y enseñaba el imperativo categórico a sus alumnos. Para Barrès la teoría kantiana era una «gran desgracia» para la cultura francesa. Este mismo hombre tuvo una carrera política y aparece con un nombre imaginario en la novela, pero es una persona real que se hunde en el escándalo de Panamá [canal de, el intento francés de construirlo]. Esta fue la primera vez que me encontré con la anti-Ilustración. Pero en realidad antes había leído *Les illusions du progrès* (1908) de Sorel, que iba contra la Ilustración, contra [René] Decartes, contra el progreso basado en el racionalismo del siglo dieciocho. Esta idea continuó persiguiéndome o, más bien, yo la seguí. Es por lo que, en este libro —*Anti-Lumières*— me refiero a Isaiah Berlin y a su tratamiento de Herder y de [Giambattista] Vico. El mito del buen Herder del nacionalismo cultural, completamente desgajado de lo que ocurrió con el nacionalismo después de Herder en el siglo diecinueve. Estudié a Renan, que consideraba a Herder como el mayor filósofo del mundo moderno, mayor que Kant, mayor que [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel, que [Johann Gottlieb] Fichte, el mayor de todos. La cuestión es en dónde radicaba la grandeza de Herder. Estudié a Herder y me di cuenta de que planteaba una alternativa completa al pensamiento de la Ilustración, comenzando con su primer panfleto de 1774, escrito en varias semanas, en el que se encuentra en embrión todo lo que desarrollaría más tarde en varios volúmenes. Estamos ante una completa alternativa al racionalismo, a la concepción jurídico-política de la nación, una alternativa al concepto kantiano de la autonomía del individuo y es ahí donde veo su crítica a Kant. Unos años después, Kant publica una respuesta en la forma de una crítica devastadora de Herder. Este enfrentamiento entre Kant y Herder es visto, desde diferentes perspectivas, como el comienzo de la lucha entre la tradición racionalista, la de Kant que se ve a sí mismo como un discípulo de Rousseau, el mayor representante [de esa visión], y la segunda modernidad, la otra modernidad, la modernidad anti-racionalista. Sigo este tema a lo largo de todo el siglo diecinueve y hasta la mitad del siglo veinte, hasta la Guerra Fría y veo cómo esas cosas se ajustan a la realidad mientras que siguen conservando sus contenidos básicos. Yo siempre había oído que Herder era el bueno y que [Oswald Arnold Gottlieb] Spengler era el malo. Leí los dos volúmenes de Spengler que son muy pesados, pero fascinantes al mismo tiempo. Y veo que Spengler continúa el determinismo cultural de Herder. Spengler no cita a nadie. No hay fuentes, ni referencias, como si lo hubiera inventado todo él solo. Es una de las razones por las que Spengler no se convirtió en académico ni tuvo una carrera académica. Sólo se refería con respeto a Nietzsche, pero pensaba que Nietzsche no supo cómo liberarse a sí mismo del modo en que él, Spengler, sí lo había hecho. Spengler siguió las líneas del determinismo cultural fijadas por Herder, que evolucionaron hacia un determinismo étnico. Herder también desarrolla el culto a la Edad Media alemana, más alemana que cristiana, creando una tensión

entre el universalismo cristiano y el particularismo nacional alemán, en el que este último vence ya en el tercio final del siglo dieciocho. Esta es la razón por la que Herder es el gran revolucionario de este tipo anti-racionalista de modernismo, la segunda modernidad. Como resultado tenemos el enfrentamiento con Kant. Kant no reaccionó ante el primer panfleto de Herder. Pensó que no era importante. ¿Por qué había Kant de entrar en una discusión con uno de sus discípulos y joven colega? Una década después, cuando Herder publicó su gran libro, las *Ideas para la Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-91) Kant no pudo contenerse más y atacó a Herder. Ya estaba claro que no se trataba de una variación sino de algo completamente diferente y contradictorio con la Ilustración. Le diré algo más. Cuando estudié a Barrès no comprendí por qué le gustaba tanto [Jules] Michelet. Yo conocía a Michelet como el gran historiador republicano. No podía imaginar la conexión. Treinta años después tomé conciencia de que Michelet era un herderiano. Michelet buscaba una estructura conceptual y la encontró en Herder. Michelet tenía un amigo, Edgar Quinet, un historiador francés con el que se encontró cuando éste estaba traduciendo al francés a Herder (*Ideas para la Filosofía de la Historia de la Humanidad*). Quinet no estaba seguro sobre su propio alemán y utilizaba la traducción inglesa que había aparecido en 1800. Quinet y Michelet hablaron sobre ello. ¿Qué hizo Michelet unas semanas después de conocer a Quinet? Comenzó a aprender alemán. ¿Por qué no se dirigió a Montesquieu? Podía haber encontrado el marco que estaba buscando. Pero se volvió hacia Herder. Barrès no era un académico pero tenía el instinto y encontró la dimensión herderiana de Michelet: la cualidad nacional contra el universalismo. Era lo particular contra lo universal. Cuando Michelet se refiere al universalismo está diciendo que Francia es la cantera de esos valores. *Gesta Dei per Francos*. Barrès entendió esto. Yo no pude entenderlo hasta que investigué sobre la anti-Ilustración. Esto continúa a lo largo del siglo diecinueve y, de repente, en la mitad del siglo veinte, encuentro a Isaiah Berlin, el mayor admirador de Herder. Berlin llegó a Herder a través de [Friedrich] Meinecke. Berlin es también un admirador de Meinecke, quien veía en Herder al más grande entre los grandes. Esta lectura de Herder se encuentra en su *doctorat d'État* —esto ha dejado de existir: era una invención francesa en la que la gente trabajaba durante veinte años y, si tenía éxito, se convertía en catedrático en la Sorbona— sobre Max Rouché (1940), un trabajo fascinante realizado por un investigador riguroso que no podía prestar atención a los vínculos señalados más arriba. Al mismo tiempo hemos de preguntarnos por qué Sorel escribe sobre Vico. Por qué escribe una serie de artículos que constituyen un pequeño libro, en *Le Devenir social*. Yo entendía por qué [Benedetto] Croce es un admirador de Vico. Vico era, después de [Niccolò] Machiavelli, el más grande italiano de los tiempos modernos y Croce era el más grande después de Vico y esto se vinculaba con la dura crítica que Croce hace al siglo dieciocho. Todo ello está relacionado. Luego está Meinecke que tradujo a Herder a la terminología del siglo veinte. Escribió sobre el trasfondo histórico de la anti-Ilustración, antes de Herder y de Herder como el cénit. Se puede

ver cómo esos fenómenos existen en [Edmund] Burke. Burke no es tan grande como Herder, pero es muy interesante desde el punto de vista del nacionalismo inglés, la anti-democracia y el odio a la Revolución Francesa que no se encontraba en Herder. Herder se entusiasmaba con la caída del *Ancien Régime* y, en mi opinión, pensaba que la Revolución Francesa era, en primer término y sobre todo, un asunto francés. Burke entendió la dimensión universal de la Revolución Francesa. Burke era anti-igualitario, anti-democrático y, en realidad, anti-liberal. Estaba de acuerdo con el liberalismo como asegurador de la libertad de las élites, pero la representación que quería era también la de las élites, tan restringida como fuera posible. Después de la fundación de los Estados Unidos Burke no dice ni una sola palabra sobre el nuevo país y me sorprendió mucho conocer este hecho. Esto es particularismo inglés. Burke era un irlandés cuyos antepasados se hicieron protestantes. Burke era más inteligente que el rey George III. Entendió que era un error enfrentarse a los americanos. Para no romper el Imperio tendría que haberseles dado lo que querían. Entendió que la confrontación llevaría a la quiebra del Imperio. Burke fue elegido diputado, en Bristol. Bristol era el puerto que vivía del comercio de América del Norte. Burke se quedó sin su escaño una vez que terminó la guerra en América. Durante el resto de su vida fue elegido al Parlamento en «Rotten Boroughs» (burgos podridos). Pensaba que era un sistema estúpido. En los años 1780 había varias propuestas de reforma. «Peligrosos revolucionarios» como William Pitt padre, Lord Chatham, el vencedor de la Guerra de los Siete Años y Charles Fox, el líder de los Whigs, que también era Secretario de Asuntos Exteriores, lideraban las propuestas de reforma. Lord Chatham temía que las deformaciones fueran tan extremas que el sistema perdiera legitimidad. Querían ampliar el censo. El papel de las reformas era conceder representación a las nuevas ciudades industriales, Manchester, Birmingham, Liverpool, todos los lugares donde hoy es popular el fútbol. Se trataba de ciudades de trabajadores industriales. Burke luchó con fuerza contra estas reformas y fue uno de los que contribuyeron a enterrarlas. Gran Bretaña tuvo que esperar hasta el decenio de 1830 para deshacerse de los «burgos podridos». Lord Chatham y los Whigs progresistas habían querido eliminarlos cincuenta años antes. Burke sostenía que la vida no era mejor en Devonshire que en York, si bien la primera tenía representación parlamentaria y la segunda no. Tampoco, según Burke, la representación hacía que la vida, las carreteras o las prisiones fueran mejores. Yo me preguntaba por qué Burke, cuando la historia francesa [la Revolución Francesa] comenzó a rodar, no recomendó a los franceses que siguieran los pasos de los Estados Unidos de América. ¿Por qué necesitáis semejante revolución? Ni una palabra sobre los Estados Unidos hasta 1792-1793 cuando Burke dice, escribiendo en tercera persona: si el Sr. Burke hubiera pensado que los americanos lucharían por los derechos universales habría tenido una actitud completamente diferente hacia ellos. Y ahí está *On Conciliation with America* (1795), la hermosa obra de Burke. Quería la conciliación con América para salvar el Imperio. A los franceses les recomienda volver a su vieja constitución, al día de la convocatoria de la

primera Asamblea General, a 1614, a principios del siglo diecisiete. Volved al pasado y sentaos divididos en tres clases, como es debido. Esto es lo que el genio político recomienda hacer a los franceses en 1789; volver a 1614. No se encuentra en Burke ni una sola palabra sobre *The Federalist* (1788) y no porque Burke no conociera América. Era un agente de Nueva York, un cabildero registrado de la colonia de Nueva York. Conocía América desde dentro. En 1788, el año en que se celebraron las primeras elecciones federales en los Estados Unidos y Washington es elegida como sede presidencial, en Francia se prepara la Asamblea de los Estados Generales. Burke no dice ni una sola palabra sobre estos acontecimientos. Para él América estaba muerta desde el día en que las colonias se separaron de Gran Bretaña. Vino luego su lucha a muerte contra la Revolución Francesa. No sólo contra Rousseau, con quien luchó desde el principio, incluso treinta años antes de la Revolución Francesa. El primer ensayo que escribió fue contra Rousseau, pero ni una palabra contra Montesquieu. En sus *Reflections on the Revolution in France* (1790) o en uno de los textos que le acompañan, sostiene que Montesquieu es un genio y la razón es que comprendió la teoría de Aristóteles de que los hombres son diferentes y de que las clases sociales son naturales. En Burke la constitución no es un documento escrito. Thomas Payne escribe, contra Burke, en *The Rights of Man* (1791) que una constitución es algo que uno lleva en su bolsillo, un documento que uno escribe y lleva en su bolsillo. Para Burke una constitución es algo escrito en el espíritu del pueblo, en la historia, y toda ley en una ley que la precede. No se escribe la ley, se la encuentra en el pasado. El espíritu es el espíritu del pueblo. Todo esto recuerda a Herder y a los alemanes que vinieron después y sobre los que no he escrito. No he escrito sobre el romanticismo alemán porque este libro tiene ya cerca de seiscientas páginas. Si hubiera incluido a los alemanes nunca lo habría terminado. El romanticismo alemán es bien conocido. Lo que me interesaba, después de Burke, Alemania e Inglaterra, eran los franceses, Renan e [Hippolyte] Taine. Renan es un herderiano claro. Taine es un seguidor de Burke. Piensa que Burke es el más grande. Superior a [Thomas Babington] Macaulay. Taine y Renan juntos son los dos gigantes de la segunda mitad del siglo diecinueve francés, no hay otros. Son una fuente de inspiración para todos los países latinos. Los encuentras en Italia. Los encuentras, hasta donde yo sé, en España, supongo que también en Portugal y en América Latina. Son más importantes que [Joseph-Marie] de Maistre. Menciono a de Maistre porque no es posible dejar de hacerlo. De Maistre influyó a [Charles-Marie-Photius] Maurras y, a través de Maurras, a los países latinos, pero es menos interesante que Renan y Taine. En tiempos de transición lo que ocurre es que todos esos procesos evolucionan a lo largo de un centenar de años y a finales del siglo diecinueve convergen y estallan cuando esos planteamientos descienden, desde la alta cultura en donde se encontraban, hasta Renan y Taine, hasta la literatura popular y los escritos políticos. Aquí reside el encuentro entre estos planteamientos —herderianos-burkeanos— y la transición francesa, alemana e italiana de una centuria a la siguiente en las condiciones de la nueva sociedad, la sociedad de

masas con la democracia liberal y la ampliación del censo más o menos en toda Europa occidental, todo esto estalla con mucha fuerza porque se convierte en una posesión popular. Esto se puede ver en la literatura. Esto se ve en el gran libro de Croce sobre Vico. Croce escribe sobre Vico con una admiración sin límites. Sorel escribe sobre Vico. Metodológicamente examiné a todos esos pensadores que escribieron los unos sobre los otros, desde Burke y Herder. Por ejemplo, Taine escribe sobre Burke; también de Maistre se refiere a Burke; Barrès escribe sobre Taine; Renan escribe sobre Herder. Todos escriben sobre Renan. Vico fue dado a conocer en Europa por Michelet, que lo tradujo del italiano al francés. Aunque Croce afirmaba que Montesquieu conoció a Vico cuando visitó Italia y que copió muchas de sus ideas, Vico entró de forma plena en la escena intelectual europea a resultas del interés de Michelet y la traducción de la *Scienza Nuova* (1725). Todo va unido. A principios del siglo veinte esta modernidad anti-racionalista, esta modernidad nacionalista, convergen en las novelas y se convierten en parte de la cultura general, de forma paralela a la expansión del conocimiento de la lectura y la escritura. Tengo un amplio capítulo sobre la transición del siglo diecinueve al veinte en el que escribo sobre Maurras, Croce y Spengler, las personalidades de ese período, y, luego, sobre Meinecke. El último capítulo —el octavo— es el capítulo sobre el Liberalismo y la Guerra Fría. Isaiah Berlin se apoyaba en Talmon. Talmon dió una conferencia en 1957 en Oxford, en el seminario de verano del partido conservador —los partidos políticos europeos desarrollan actividades de verano de este tipo, y los franceses solían denominarlas como Universidades de verano— sobre las cualidades del conservadurismo, y en 1958 Berlin disertó sobre «Dos conceptos de libertad», que fue duramente criticado por Leo Strauss. No conocía esta crítica pero el catedrático de Filosofía de la universidad de Munich, Heinrich Mayer, a quien conozco, está publicando ahora los escritos de Strauss, en alemán. Fue él quien personalmente me dio los artículos de Strauss, publicados en un pequeño libro colectivo, en el que Strauss deshace el argumento de Berlin. Yo escribí sobre el relativismo antes de leer este artículo, pero cité a Strauss en la edición inglesa de *Anti-Lumières*. Strauss dice otra cosa interesante, como panfleto político «Two concepts of liberty» es aceptable, pero no lo es como un trabajo filosófico. No se trata de nada especial. Entendí entonces porqué Berlin odiaba tanto a Strauss. Aunque le odiaba menos de lo que odiaba a [Hannah] Arendt. Esto se puede encontrar en una entrevista de Berlin con Steven Lukes. Lukes me dio esta entrevista en Nueva York cuando estaba trabajando en el libro y me reuní con él allí. La entrevista se publicó en *Salmagundi*, una revista literaria que yo no conocía —publicada por el Skidmore College— y tenía una longitud de diez páginas, difícil de publicar. En la entrevista, Lukes presiona a Berlin sobre el tema del Relativismo. Lukes sostiene que Max Weber ya había escrito sobre el tema. Berlin contesta que no conocía los escritos de Max Weber sobre la cuestión. Entonces Lukes continúa diciendo que el mismo Max Weber tomó de Nietzsche el tema del relativismo. Berlin contestó que nunca había leído a Nietzsche. Entonces yo escribí preguntándole si era lógico que el profesor que

ocupaba la Cátedra Chichele de Teoría Social y Política en la universidad de Oxford no hubiera leído nunca a Max Weber o a Nietzsche. Esto era posible en el caso de Berlin. Berlin pensaba que todo lo descubría por sí mismo. Berlin decía que quizás ya existía antes pero que no tenía conocimiento de su existencia y lo había encontrado él solo. Es lo mismo que dice sobre Talmon: que llegó a su explicación por él mismo. A mí no me gustaba nada todo esto y es por lo que el capítulo sobre Berlin es bastante duro. Michael Walzer tendrá un problema con ello. Es uno de los seguidores de Berlin. Cito a [Ernst] Gellner que escribió sobre Berlin, creo que en la *London Review of Books*, como «postmodernismo a lo Savile Row». En francés e italiano lo traduje como «posmodernismo en traje de noche». Gellner tenía toda la razón. Entendí exactamente la cuestión. En Isaiah Berlin se puede encontrar posmodernismo, comunitarismo, principios de Levi-Strauss que él no reconoce como tales. Herder sostiene que tomar prestado de otras culturas destruye la propia. Spengler desarrolla la teoría de la impermeabilidad cultural. Levi Strauss afirma lo mismo. Dice que cuando una cultura se abre a otras culturas pierde su autenticidad propia. Todos esos detalles que encontré después de completar la edición francesa aparecen en la edición inglesa de *Anti-Lumières*. También recogí y edité toda la información dispersa sobre Meinecke en el octavo capítulo de la edición inglesa. No podía dejar fuera a Rousseau e introduje algunas citas interesantes de Benjamin Constant y de Nietzsche sobre su grandeza. Nietzsche dice que Rousseau es, por un lado, el enano sentado en los límites de los tiempos modernos, una desgracia vinculada a la revuelta de las masas, pero, por otra, considera a Rousseau como uno de los ocho gigantes con los que debate —y Nietzsche no debatía con cualquiera. Tenía cuatro pares de gigantes, y emparejaba a Rousseau con Platon, Benjamin Constant, [Alexis] de Tocqueville. Todos entendían la grandeza de Rousseau. Berlin, en su nimiedad, afirma que Rousseau es Hitler y Mussolini, a principios de los años 1950, en las conferencias de la BBC. Henry Hardy, el editor de Berlin de Oxford, que era colega suyo en el Wolfson College y que actualmente se encuentra trabajando sobre los papeles de Isaiah Berlin, me escribió después de leer una larga nota a pie de página muy crítica que escribí, en donde informaba que en todos los lugares en que Isaiah Berlin escribió sin referencias o basándose en fuentes secundarias, Hardy introducía las fuentes primarias. En esa nota, que ocupa cerca de una página, planteo la pregunta. Hardy la vio en la edición francesa y me escribió inmediatamente considerando que era un «procédé inélégant», un procedimiento poco elegante, el modo en que yo había escrito sobre ello. Hardy afirmaba que eso era lo que Berlin quería que él hiciera. Si el procedimiento de Hardy es o no legítimo no es una cuestión para ser debatida. Pero esto plantea la pregunta de si el trabajo de Berlin era un trabajo científico o meros ensayos. Berlin era alguien carismático. Era un hombre encantador. Sus estudiantes le admiraban y les ayudaba tanto como podía. Era muy liberal con sus estudiantes de doctorado. El odio de Berlin hacia Hannah Arendt era algo patológico. Berlin pensaba que no había nada nuevo ni nada serio en los escritos de Arendt. Sostenía que lo que ella

había escrito sobre el nazismo era conocido por todos y que no sabía nada sobre los rusos. El odio de Isaiah Berlin hacia Hannah Arendt se asentaba en el antisio-nismo de ésta, pero también en el hecho de que él comprendió que Arendt estaba echando una sombra sobre él. Arendt se estaba convirtiendo en alguien más importante que Berlin y este mismo hecho le molestaba. Quizás existieran otras razones, no lo sé. Berlin no escribió sobre [Martin] Heidegger. Creo que no menciona ni a [Jean-Paul] Sartre ni a [Edmund] Husserl. Quizás cita a [Ludwig] Wittgenstein, pero no estoy seguro. Alguien dijo que Isaiah Berlin fue uno de los tres o cuatro gigantes intelectuales desde la Revolución Francesa y a él le gustaba. Desde la Revolución Francesa están Hegel, Kant, Heidegger, Bergson, Husserl, Wittgenstein. Esta afirmación es absurda. Bergson tuvo un gran impacto. Era francés —de origen judío-polaco, pero francés. Los franceses hablan claro. Las conferencias de Bergson eran acontecimientos sociales. Las mujeres se hacían vestidos nuevos y portaban elegantes sombreros para asistir a las conferencias. Pertenecía al Collège de France y era extremadamente influyente. También era miembro de la Académie Française. Influyó sobre Sorel, sobre Le Bon, sobre los maurrasianos, representando el anti-racionalismo de principios del siglo veinte. Isaiah Berlin era muy generoso con la gente que pensaba que era menos que él y sentía una profunda animosidad hacia aquéllos que podían ensombrecer su figura. Estaba contra Strauss, contra Arendt, diciendo que [Gershon] Scholem sostenía que nadie la tomaba en serio y que sólo los periodistas americanos la prestaban atención. El punto interesante para nosotros es este tipo de liberalismo, construido sobre la base de la separación de la libertad positiva y la libertad negativa. De Tocqueville ya sabía que no era posible separar la libertad. Para él, la grandeza de América estaba en su activismo. Es por lo que Tocqueville era tan crítico con Burke. Tocqueville era un liberal de verdad. Berlin tomó la idea de los diferentes tipos de libertad de Benjamin Constant y de alguna manera reconoció su influencia. Benjamin Constant diferenciaba entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, la diferencia de los ciudadanos activos, y defendió al ciudadano cuando se enfrentaba al gobierno. De Tocqueville pensaba que la libertad es indivisible. Puede haber una necesidad de defender al ciudadano contra la intervención externa, pero el camino para hacerlo es la autodefensa del ciudadano sobre la base de su propio activismo. Para Tocqueville la grandeza de América residía en el hecho de que los americanos hicieron por sí mismos lo que tenían que hacer. No esperan a que alguien llegue y haga el trabajo por ellos. ¿Cuál es el sentido de la libertad si la persona no controla su propia vida? Berlin dice que la libertad es la defensa contra la intervención. Esta era una idea de éxito en el marco de la Guerra Fría. La libertad positiva se identificaba con el socialismo y finalmente con el comunismo y la Unión Soviética. Alguien llega —Berlin— y afirma que la libertad positiva es un desastre y que la libertad es defender al individuo contra la intervención exterior del gobierno, la sociedad o cualquiera que sea. Decir que el individuo será libre de actuar y de construir algo nuevo no es libertad, porque limita la libertad. Hayek y Berlin estaban juntos en el Congreso de Libertad

Cultural y las organizaciones financiadas por los americanos, con Raymond Aron y otros que tenían fuertes programas anticomunistas que se reunieron en torno al *Encounter*. Hubo movimientos similares en Italia y Alemania. Berlín no trataba de temas económicos. Su pensamiento, en el marco de la Guerra Fría, completa *Anti-Lumières*.

Mario Sznajder: Usted ha escrito *Los mitos fundacionales de Israel: nacionalismo, socialismo y la creación de un Estado judío*, una investigación muy importante que fue publicada en 1995 en hebreo, en francés en 1996, en 1998 en inglés —*The Founding Myths of Israel*— y en 1999 en italiano —*Nascita d'Israele. Miti, storia, contraddizioni*. ¿En qué medida se relaciona esta obra con el resto de su trabajo?

Zeev Sternhell: Hay un punto autobiográfico en este tema. Desde que llegué a Israel en 1951 he oído hablar constantemente del socialismo israelí. Pero no he podido atestiguar ese socialismo. Me di cuenta con rapidez de las diferencias que había entre el kibbutz, el moshav y la moshavah. No entendí el concepto de los asentamientos de trabajo. Vi a los granjeros de Magdiel, en donde se encontraba el internado para los nuevos inmigrantes en el que yo estudié, levantarse muy temprano por la mañana para trabajar, igual que nosotros, y les vi trabajar duramente con sus manos. También había trabajadores asalariados pero los granjeros independientes trabajaban con el mismo ahínco que ellos. No entendía por qué éstos no eran también considerados como trabajadores y no entendía por qué no eran también considerados como colonos trabajadores. Los conceptos no parecían reales y sonaban a falso. Asentamiento de trabajo era un concepto político que básicamente se refería al kibbutz. ¿Significaba esto que los otros asentamientos no eran asentamientos de trabajo? Estaba, por supuesto, la cuestión de los trabajadores asalariados. Había entonces una gran discusión que recuerdo desde el periodo de 1952 cuando organicé a un grupo de colonos que fueron a Kvutzat Usha, un pequeño kibbutz próximo a Ramat Yochanan —en el valle de Zevulun, no muy lejos de Haifa. Cerca de Usha había un gran *maabarah* —un campo de tránsito con tiendas y otras formas de habitación para los inmigrantes a Israel de los años 1950— y [David] Ben Gurion presionó a los kibbutzim para que dieran trabajo a los residentes en los *maabarot* (plural de *maabarah*). La gente del kibbutz comenzó a discutir el tema del autoempleo y del trabajo autónomo. Había una gran oposición a contratar a trabajadores externos ya que el trabajo asalariado era visto como explotación. Nos encontrábamos indecisos. Por un lado estaba el principio de la no-explotación. Por el otro, la necesidad de ayudar a los recién llegados a asimilarse mediante el trabajo. Esa gente necesitaba comer. Estos temas me preocupaban pero durante años acepté el hecho de que había socialismo. ¿Qué había ocurrido con el socialismo israelí? Era la pregunta que siempre rondaba en mi mente. Cuando llegué en 1951 no lo vi. ¿Cuándo había existido? ¿Cuándo desapareció? Dejé el kibbutz

porque decidí que quería terminar los estudios secundarios. Todavía en Usha decidí estudiar en una escuela nocturna de Haifa. Después de cada jornada de trabajo viajaba en autobús a Kfar Ata y, desde allí, a Haifa, estudiaba y volvía en autobús a Kfar Ata. Dado que era tarde y que no había más autobuses a Usha volvía andando al kibbutz. La escuela no tenía tasas de matrícula. Se trataba de una escuela para jóvenes trabajadores que querían completar su educación. Necesitaba dinero para el autobús y el kibbutz no lo daba. Me ocurrió un milagro. Un día recibí una carta de un abogado de Haifa en la que me informaba que tenía un depósito de 800 liras israelíes —en 1948 la lira israelí era equivalente a la libra británica y después fue devaluándose lentamente— que había depositado un hermano de mi padre. Sólo he habido visto una vez. Según lo que entendí años después, mi padre y su hermano y hermana habían comprado una parcela de tierra en la Palestina británica. Eran sionistas y lo compraron a través del Keren Kayement —el Fondo Nacional Judío— y yo recibí una determinada cantidad de la que el gobierno había deducido los impuestos correspondientes. Utilicé este dinero para viajar a Haifa. En un momento dado, el director y el profesor encargado de la clase —estaba en el quinto grado de la escuela secundaria, el décimo año de estudio y dos años previos al examen de ingreso en la universidad— me llamaron para decirme que para permitirme terminar la escuela secundaria antes de alistarme, me dejaban cursar dos años a la vez y que después tendría que terminar el último año de la escuela secundaria en otro lugar pues en aquella escuela no se impartía ese curso. Me informaron de que no podría hacer todo eso si continuaba viviendo y trabajando en el kibbutz y sólo estudiaba por las noches y durante el Shabbat. Entonces decidí utilizar el dinero, dejar el kibbutz y estudiar para finalizar la secundaria. No me admitieron en Reali y Hugim, las dos mejores escuelas de Haifa, porque era un inmigrante reciente y estudiaba de una forma especial. Había una pequeña escuela llamada Gymnasia Bialik que me aceptó, pagué las tasas de matrícula —veinte liras israelíes al mes— que equivalían a una tercera parte del salario medio israelí de ese momento. Incluso hoy, cuando hablo con la gente, o cuando se produjo el escándalo tras la publicación del libro, nadie recuerda haber pagado tasas de matrícula. Les digo que no pueden recordarlo porque fueron sus padres, y no ellos, quienes pagaron las tasas. La gente tampoco recuerda que en 1957, cuando comencé mis estudios universitarios, la comida estaba racionada. Eran sus familias quienes tenían sus cupones de racionamiento. Yo tenía los míos. Me registré en la tienda de ultramarinos de mi barrio y allí conseguía las raciones de café, azúcar y margarina; en resumen, cuanto necesitaba. En el último año de secundaria yo era el único inmigrante —recién llegado al país— mientras que el resto eran los hijos e hijas de la burguesía de Haifa. No había hijos de obreros, ni nuevos inmigrantes. En los años 1990, después de la publicación de *Naissance de l'ideologie fasciste* [Nacimiento de la ideología fascista] (1989), me tomé un descanso de varios años en mi investigación sobre el fascismo y comencé a estudiar el tema del socialismo en Israel. Leí libros, fui a los archivos de la Histadrut —la Confederación del Trabajo israelí— que entonces estaban en Tel

Aviv y que ahora no sé qué ha pasado con ellos; fui a los archivos del MAPAI —el Partido Laborista— en Beit Berl y trabajé allí durante mucho tiempo, durante años. Tenía un presupuesto de investigación así como un ayudante de investigación y recogí una gran cantidad de material. Tengo todavía parte del mismo en la universidad y en casa. El trabajo era fascinante. No hice entrevistas personales. No siempre confío en la memoria de la gente, menos aún cuando se les pregunta sobre sucesos que ocurrieron hace ya sesenta o setenta años. El período que investigué iba desde 1905 —el comienzo de la segunda inmigración sionista— hasta 1948, cuando se fundó el Estado de Israel. Hablé con algunas personas, pero dudaba si conseguiría respuestas verdaderas. Hablando con amigos me di cuenta de que lo que recordaban no siempre coincidía con la realidad. Todo ha de ser buscado en los archivos. Todo estaba documentado. Había una gran burocracia y la burocracia significa que hay papeles. Dejaron una gran cantidad de documentos sobre todos los temas. Había un tema sobre el que no escribían: el dinero. Quizás haya documentos sobre ello pero no los encontré. Me interesaba el socialismo frente al nacionalismo, la democracia y el igualitarismo. Hablaban sobre socialismo. ¿Qué tipo de socialismo? Había socialismo en el kibbutz, una sociedad socialista ejemplar. Fuera del kibbutz no vi en qué era diferente la sociedad israelí de cualquier otra sociedad burguesa, teniendo en cuenta de que se trataba de una sociedad más bien pobre. Tel Aviv vivía una vida normal. Mi problema básico era el socialismo y el nacionalismo. ¿Cómo fueron capaces de preservar ambos objetivos, construir una sociedad judía autónoma que terminaría por convertirse en un estado, por un lado y, por otro, construir una sociedad justa, igualitaria y democrática? Desde el momento en que está claro que el nacionalismo significa principios particulares y el socialismo principios universales, la cuestión estaba en cómo eran capaces de mantener un equilibrio entre dos conjuntos de principios y de objetivos que se enfrentaban entre sí. Estaba claro que el objetivo de construir una nación y de lograr la independencia política habría de enfrentarse con los valores sociales. Existían dos posibilidades: o bien se producía una invención genial capaz de preservar el equilibrio entre ambos conjuntos de principios o el uno sería logrado a expensas del otro. La otra cuestión trataba el papel del marxismo en toda esta historia. Conocíamos el austro-marxismo y la socialdemocracia y cómo Jaurès trató de enfrentarse con estos temas. Estos intentos de hacer frente al problema produjeron terribles tragedias intelectuales. En la comunidad judía de Palestina la política comienza después de la Primera Guerra Mundial. En 1919 se funda el Ahdut Ha'avodah (Unidad del Trabajo) —un partido político de izquierdas que sucede al partido Poalei Zion (los Trabajadores de Sión); en 1920 se establece la Histadrut, en 1930 el MAPAI. Se trata de un período fascinante, especialmente si se le compara con el socialismo europeo. Los partidos socialistas se dividen y surge el comunismo. El partido laborista británico gira a la izquierda en 1930. Hay procesos de marxistización. [Harold Joseph] Laski se convierte en una figura central del partido laborista británico. Ben Gurion y el MAPAI controlaban la Agencia Judía y también lo que sucedía dentro de la

Histadrut mientras construían sus propias instituciones; éstas son cuestiones relevantes. Estaba claro que el tema nacional y la percepción de la nación puede encontrarse ya en A. D. [Aaron David] Gordon. Tanto él como otros percibían la nación en los clásicos términos del nacionalismo orgánico europeo. La nación es un fenómeno cultural, histórico y religioso. Desde el principio Gordon afirma que la nación crea a la persona, la lengua y la cultura. Este pensador socialista declara, desde Degania —el primer kibbutz— que los trabajadores judíos quieren unirse con nuestros burgueses y no con los trabajadores de San Salvador o de cualquier otro lugar. Un anti-marxismo extremo combinado con el culto al trabajo es también la ideología del Hapoel Hatza'ir —un partido político de la izquierda sionista cuyo ideólogo fue A.D. Gordon; el partido se unió en 1930 al Ahdut HaAvodah para crear el MAPAI. No encontré nada que hablara de cambiar el orden social existente. Se trataba más de un socialismo de producción que de redistribución. No había intención alguna de desmontar el capitalismo. No había guerra de clases, al contrario, la cooperación interclasi-sta era considerada como necesaria para la construcción de la nación. Vemos cómo en los años 1920 y 1930 se forja una alianza entre los partidos de la Histadrut, dirigida desde 1930 por el MAPAI, y la burguesía. La Histadrut no lucha por lograr un cambio social, no lucha contra los derechos capitalistas de propiedad, acepta el capitalismo, mientras que la burguesía renuncia al poder político. Esto se ve si se sigue lo publicado durante este período en el diario *Ha'aretz*. Sólo hay una queja contra la Histadrut, y es sobre la educación de los trabajadores que se percibía como una enseñanza de la holgazanería. [Moshe] Glueksohn, el editor de *Ha'aretz* afirma que no tenemos dos pueblos y dos Biblias. Desde el principio de los años 1930, Ben Gurion trata de liquidar la educación de los trabajadores y finalmente lo logra en los años 1950 cuando en Israel se pone en marcha la 'educación estatal' que combina el sector de la 'educación general' con el de la 'educación de los trabajadores'. También analicé el programa de estudio de esos sectores y apenas existe diferencia entre ambos. Se trataba de programas muy similares. Los seguidores de las ideas de la 'nueva educación', que procedían de la joven Unión Soviética, que habían tratado de romper los marcos existentes y de crear una educación libre y una sociedad de niños autoconscientes, fueron expulsados del sistema educativo. Se les marginó al kibbutz Beit Alfa y a otros kibbutzim para que llevaran a cabo sus 'experimentos'. El poder de los kibbutzim y su papel como vanguardia fueron respetados porque se trataba de un instrumento óptimo para la construcción del país y del Estado. La burguesía era consciente de ello. Glueksohn afirmaba que la burguesía debía dar mano libre a los trabajadores porque nadie como ellos era capaz de construir el país. ¿Qué era el kibbutz? Tenemos a doscientos jóvenes, hombres y mujeres, que descienden del barco en Jaffa o en Haifa y que se diseminan por el país. Cuando doscientas personas como éstas establecen los cimientos de un kibbutz, se asientan en la tierra y constituyen un cuerpo de combate. El kibbutz se convierte en una posición militar. Multiplica por diez, quince o veinte, a estas doscientas personas y controlas el valle del Jordán o el

valle de Yisrael, controlas Galilea. Tienes una fuerza de trabajo, una fuerza de defensa y estás dibujando el mapa. El kibbutz era un instrumento para la conquista del país y no para cambiar el orden social. Todos sabían que nadie iba a copiar el kibbutz. El único intento fue el que hizo del Batallón de Trabajo —Gdud HaAvodah— y el intento fue cortado por Ben Gurion. Algunos de sus miembros se fueron a la Unión Soviética y desaparecieron allí, bajo Stalin. Otros entonaron el *mea culpa* e hicieron sus carreras. Yitzhak Sadeh —el comandante del Palmach y uno de los fundadores de las Fuerzas de Defensa de Israel— David Horowitz —fundador y primer director del Banco de Israel— y otros, fueron miembros del Batallón de Trabajo que se integró en el movimiento del kibbutz y en la Histadrut después de que el Batallón de Trabajo se dispersara. [Yitzhak] Tabenkin —pensador e ideólogo del movimiento del kibbutz— fundó el Kibbutz Hameuchad —un kibbutz de centro-izquierda— sin las ideas revolucionarias del Batallón de Trabajo que se veía a sí mismo en el marco del país entero, con secciones en todas partes. Una de estas secciones fundó el Kibbutz Ramat Rachel. Otra, en Tel Aviv, trabajó en la ciudad. Pretendían transformar la Histadrut en un Batallón de Trabajo. Ben Gurion y sus amigos habían fundado la Histadrut como un sistema de control que también suministraba servicios. Hicieron un trato con el trabajador. Proveían al trabajador con una oficina de empleo —con un empleo, en realidad— con servicios médicos y con cierto nivel de educación y, a cambio, el trabajador se convertía en soldado y en ejército de trabajo, un ejército que construía el país y el futuro Estado. El trabajador en realidad no recibía educación. Lo que el trabajador recibía era una educación básica. Era mejor el sistema educativo de los Sionistas Generales —Sionismo Liberal— en Tel Aviv. La educación secundaria tenía que ser pagada, del mismo modo que yo tuve que pagar mis últimos años de escuela secundaria. Los hijos de la élite política estudiaban la secundaria en el Gymnasia Herzliya, un colegio de élite en Tel Aviv. Cuando fundaron el Tichon Hadash en Tel Aviv en 1939 y éste se convirtió en el lugar en que se educaban los hijos de las nuevas élites, tales como Dindush —Dan Horowitz, el hijo de David Horowitz— tuvieron que presentar un presupuesto y éste debía estar equilibrado. Si el presupuesto no estaba equilibrado la escuela no sería aprobada. ¿Cómo se equilibra el presupuesto? ¿De dónde se saca el dinero? De las tasas de matrícula. No hay ninguna otra fuente posible de ingresos. Las primeras becas comienzan a aparecer a finales de la Segunda Guerra Mundial y después, cuando los soldados de la Brigada Judía vuelven de la guerra. Hay algunas becas, pero no hay establecido ningún sistema de apoyo a la estructura de la enseñanza secundaria. La lógica es muy simple. ¿Para qué se necesita la educación secundaria? Para preparar los cuadros de la sociedad que después estudiarán en la universidad —la Universidad Hebrea de Jerusalén— y en el Technion —el Instituto Tecnológico de Haifa. Se necesitan ingenieros, doctores, pero todos ellos se consiguen gratis. La inmigración procedente de Europa trae ingenieros y doctores, tantos que no se puede dar empleo a todos. Muchos de ellos fueron a trabajar en la construcción. La enseñanza secundaria es cara y sólo puede ser

costeada por las clases medias y altas, dentro de las que se incluye la burocracia de la Histadrut. Cuando ésta se fundó se tomó la decisión de pagar un «salario familiar» básico, con adiciones de acuerdo con el tamaño de la familia. La idea era crear igualdad dentro de la Histadrut. Esto no funcionó ni un solo día. Únicamente funcionó en los Consejos de Trabajadores de las ciudades pequeñas, como Kfar Saba, Raanana y otros pequeños lugares creados por la cuarta oleada de inmigración judía a la Palestina británica. En ese tiempo el desempleo era muy alto, lo que impidió que las mujeres consiguieran empleo. A principios de los años 1930 la situación mejoró y el crecimiento económico aumentó con la Segunda Guerra Mundial. Palestina era importante para el Imperio Británico. El petróleo iraquí llegaba a las refinerías de Haifa, los británicos establecieron bases y campos de entrenamiento militar en Sarafend, el aeropuerto de Lydda y en otros lugares. Fue un período de un gran crecimiento económico. Aunque el «salario familiar» era más una idea que una práctica, una vez tras otra se volvieron a establecer los comités que se ocupaban de ello y resulta muy interesante ver la composición de estos comités. Levi Eshkol, la madre de Rabin y otros activistas prominentes participaron. Cada comité presentaba una propuesta hasta que un hombre honrado, Israel Gurfinkel —el padre del poeta Haim Guri— declaró en los años 1930 que esto no funcionaba y que jamás funcionaría. Nos hemos comprometido con una obligación que jamás seremos capaces de cumplir. De hecho el «salario familiar» se olvidó hasta que fue formalmente abolido hacia finales de los años 1940 y principios de 1950. Esto significa que el igualitarismo fue abandonado desde el principio, y lo mismo es cierto para el cambio del sistema capitalista. También renunciaron de antemano a la idea de cooperación entre los trabajadores árabes y judíos. El principio era que el trabajo judío había de pagarse con dinero judío. Por tanto, había una gran animosidad contra los viejos asentamientos judíos de Galilea porque empleaban a trabajadores árabes y había un amor ilimitado hacia los nuevos asentamientos de la cuarta oleada de inmigración, los de Petach Tikva, Raanana, Kfar Saba, Magdiel o Ramat HaSharon, porque sólo empleaban mano de obra hebrea. En los Congresos sionistas se puede ver la colaboración entre la burguesía y la Histadrut-movimiento obrero. En ellos los representantes de los asentamientos apoyan al MAPAI, [Chaim] Weizmann también apoya al MAPAI contra el ataque procedente, en este caso, del representante del Mizrahi —movimiento sionista religioso— de Polonia que apunta al hecho de que el presupuesto de los asentamientos de trabajo es un pozo sin fondo. Entonces un trabajador de Magdiel defiende al movimiento laborista y Weizmann afirma que lo que no está escrito en el presupuesto de la Organización Sionista es la sangre y el sudor que los trabajadores dan por el país. El resultado fue que el presupuesto se aumentó en lugar de ser reducido. El trato funcionó muy bien. Un trabajador agrícola recibía entre 3 y 4 libras, un obrero de la construcción entre 4 y 5. La burocracia de la Histadrut recibía entre cuatro y cinco veces dicha suma. El director del Banco HaPolaim —el banco de los trabajadores, controlado entonces por la Histadrut— recibía 50 libras, pero se trataba de un profesional. Su segundo, un acti-

vista y propagandista político, vivía con un salario de unas 30 libras. Las diferencias dentro de la misma Histadrut aumentaban con el tiempo. En la década de 1920 ya había casos de corrupción en los que los miembros de la burocracia de la Histadrut recibían préstamos y se «olvidaban» de devolverlos. Hubo un comité de investigación que llegó a terribles conclusiones, que fueron censuradas por Berl Katzenelson —uno de los principales líderes del movimiento laborista sionista— y se publicó algo más bien inocuo sobre el caso con la intención de poner fin al asunto.

El nacionalismo es orgánico. La identidad nacional judía se construye en la historia, la cultura y la religión. La dimensión judía era importante. Tel Aviv era una ciudad laica pero cerraba durante el Shabbat y no había ni tiendas ni transportes disponibles. En aquel tiempo el tema del secularismo se planteaba de forma un tanto indecisa. Los líderes laboristas renunciaron desde el principio al igualitarismo porque contradecía el interés nacional. A comienzos de 1920 y en los años 1930 los británicos, liderados por sus Altos Comisionados, organizaron la economía local como una economía completamente libre. Lo que querían era recoger ingresos mediante los impuestos sobre la renta. Los judíos se opusieron a esto. Berl Katzenelson y los representantes obreros se opusieron porque el impuesto sobre la renta iba contra los intereses de la inmigración. En el comité central del MAPAI se produjo un debate sobre el tema. El argumento era que los judíos estaban huyendo de Polonia en ese tiempo —y emigrando a la Palestina británica— a causa del impuesto sobre la renta establecido en los períodos en que [Władysław] Grabski fue, respectivamente, ministro de Hacienda y Primer Ministro. Berl Katzenelson dijo a los representantes de los productores de cítricos que aunque no estaban dispuestos a pagar el impuesto sobre la renta en un Estado hebreo, él no podía apoyar su rechazo a pagar. Los impuestos se pagaban a la comunidad y la Histadrut y servían a los intereses «nacionales» tales como la provisión de seguros médicos y para la autodefensa. Se trataba de un socialismo que estaba diseñado para servir a la construcción de la nación y del estado. Era la Histadrut de los trabajadores hebreos en la Tierra de Israel. La colaboración con los árabes estaba fuera de lugar. Si Ben Gurion tenía la posibilidad de elegir entre una empresa de la Histadrut que pagara sobre una base igualitaria y que también empleara a trabajadores árabes, o una empresa privada que únicamente empleara mano de obra judía, estaba fuera de cuestión cualquier discusión y la elección habría sido una elección no socialista. En 1922 Ben Gurion afirma que no ha venido a Palestina a organizar a nadie sino a conquistar la tierra y que se enfrentan con un muro de hierro que ha de ser destruido. En 1929, en el décimo aniversario del Achduth HaAvodah, Berl Katzenelson declara que vinieron a conquistar el país. El sionismo es la empresa de conquistar la tierra y utiliza el lenguaje militar a propósito. El PKP —el Partido Comunista de Palestina— y la izquierda de Poalei Zion —Los Trabajadores de Izquierda de Sión— eran vistos como enemigos. No había ni igualitarismo ni democracia. Se celebraban elecciones pero con grandes intervalos entre ellas.

La Histadrut tenía que reunirse cada dos años. En la década de 1920 y hasta 1932 se reunió cada cuatro años. Después, no hubo reuniones durante un lapso de diez años. Ben Gurion contra-argumentaba que sin elecciones no ocurría nada y que la Histadrut no quedaba dañada. Todo se dirigía al objetivo principal: la construcción de la nación y del Estado.

En mi opinión, la ocupación de la tierra hasta 1948 era legítima porque era necesaria. Servía a un propósito existencial. Los judíos necesitaban un trozo de tierra en el que pudieran vivir. Nadie estaba dispuesto a recibirles. Los inmigrantes judíos alemanes llegaron a la Palestina británica y lo mismo hicieron los inmigrantes judíos polacos. A finales de la Segunda Guerra Mundial había trescientos mil refugiados judíos que no tenían adónde ir. No tengo ninguna duda moral sobre la legitimidad del sionismo hasta el establecimiento del Estado de Israel. Por tanto, pienso que todo cuanto fue hecho hasta 1949 fue bueno y justo, a pesar de la Nakba y a pesar de la expulsión de los árabes palestinos porque era necesario y servía a una necesidad vital. También creo que todo lo que se hizo después de 1967 ni es legítimo ni es justo. No sirve a ningún interés vital. Entre 1949 y 1967 se demostró que todos los objetivos del sionismo podían ser alcanzados dentro del límite territorial existente —la Línea Verde. Hasta 1949 las condiciones fueron, más o menos, las de una guerra continua entre judíos y árabes. 1936-1939 no son incidentes, sino una rebelión, una rebelión palestina que fue precedida por los hechos de 1929. Los palestinos hicieron lo que pudieron como una sociedad patriarcal contra una comunidad judía organizada y disciplinada que tenía un objetivo. Ésta era la gran ventaja de la comunidad judía y la de Israel después. Más aún, los asentamientos establecidos más allá de la Línea Verde después de 1967 son la mayor catástrofe en la historia del sionismo porque crean una situación colonial. Crean una situación que el sionismo trató de evitar. En cierto sentido, el trabajo hebreo y la separación con relación a los árabes, impedía el colonialismo. Éste apareció después de 1967. En paralelo a todo el daño infligido a los árabes palestinos, el sionismo salvó a quinientos mil, seiscientos mil judíos que no habrían sobrevivido si hubieran permanecido en Europa. El sionismo es, a pesar de todo, la realización de los derechos nacionales y tiene derecho a existir si reconoce los derechos de los palestinos. El sionismo se basa en los derechos universales del pueblo a la autodeterminación y el autogobierno. Estos son también los derechos de los palestinos. Quien impide a los palestinos el ejercicio de esos derechos no puede reclamar esos derechos para sí mismo. Esto ha de ser puesto en práctica. Y ello requiere una visión liberal de la nación que prácticamente no ha existido en ninguna parte. Los derechos nacionales son una extensión de los derechos individuales y, en consecuencia, son universales. Los derechos de los israelíes no son diferentes de los de los palestinos. Es por lo que los asentamientos han de detenerse y por lo que la solución de dos países para dos pueblos es la única solución lógica, tanto para judíos como para árabes. La solución de un solo Estado no sólo es una fórmula para la eli-

minación del Estado judío —Israel, sino también la fórmula para abrir una guerra sangrienta durante generaciones. Dos países, por tanto, uno al lado del otro, basados en iguales derechos para ambos pueblos. Cualquier otra salida nos llevará bien al colonialismo, bien a la liquidación de Israel en el marco de un Estado binacional.

Traducción de CARMEN LÓPEZ ALONSO
Universidad Complutense de Madrid